

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO (UEMA)  
CENTRO DE CIÊNCIAS SOCIAIS APLICADAS (CCSA)  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CARTOGRAFIA SOCIAL E POLÍTICA DA  
AMAZÔNIA (PPGCSPA)

VALÉRIA CORREIA LOURENÇO

**AUTORIA E AUTORREPRESENTAÇÃO EM COMUNIDADES  
QUILOMBOLAS DA BAIXADA MARANHENSE COMO FORMAS DE  
LUTA: um diálogo entre a antropologia e a literatura brasileira**

São Luís – Ma  
2017

VALÉRIA CORREIA LOURENÇO

**AUTORIA E AUTORREPRESENTAÇÃO EM COMUNIDADES  
QUILOMBOLAS DA BAIXADA MARANHENSE COMO FORMAS DE  
LUTA: um diálogo entre a antropologia e a literatura brasileira**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia – PPGCSPA/Centro de Ciências Sociais e Aplicadas da Universidade Estadual do Maranhão, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Cartografia Social e Política.

Grande área: Ciência Política e Relações Internacionais.

Orientadora: Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Camila do Valle.

São Luís – Ma  
2017

Lourenço, Valéria Correia.

Autoria e autorrepresentação em comunidades quilombolas da baixada maranhense como formas de luta: um diálogo entre a antropologia e a literatura brasileira / Valéria Correia Lourenço. – São Luís, 2017.

168 fls

Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, Universidade Estadual do Maranhão, 2017.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dra. Camila do Valle Fernandes.

VALÉRIA CORREIA LOURENÇO

**AUTORIA E AUTORREPRESENTAÇÃO EM COMUNIDADES  
QUILOMBOLAS DA BAIXADA MARANHENSE COMO FORMAS DE  
LUTA: um diálogo entre a antropologia e a literatura brasileira**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Cartografia Social e Política da Amazônia.

São Luís, 29 de agosto de 2017.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Orientadora: Profa. Dra. Camila do Valle  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro  
Nova Iguaçu – RJ

---

Membro externo: Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira  
Universidade Federal do Rio de Janeiro  
Rio de Janeiro - RJ

---

Membro interno: Profa. Dra. Helciane de Fátima Abreu Araújo  
Universidade Estadual do Maranhão  
São Luís – MA

---

Suplente: Profa. Dra. Cynthia Carvalho Martins  
Universidade Estadual do Maranhão  
São Luís – MA

*aos que vieram antes de mim...  
e à Vitória e ao Vitor, meu coração no futuro.*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, aos meus ancestrais e aos que ainda não sei nomear, por toda a força e fé para chegar até aqui.

À poeta e Profa. Dra. Camila do Valle que, desde 2011, tem sido mais que uma orientadora, é “um farol”, uma amiga que, com toda sua generosidade, tem me desafiado a sonhar e a transformar essa imaginação em realidade.

Às mestras e aos mestres dessa pesquisa, donos do saber: Dona Angelita, Dona De Lourdes, Dona Nice, Sr. Fabrício, Sr. Henrique, Sr. Mauro, Zé Raimundo, Dona Marinalva, Célia, Celitânia, Geovanio e Geovania.

Às crianças do Bairro Novo, Penalva, pelos momentos de alegria: Marcos, Kyllian, Nicole, Ana, Micael, Madson e Larissa.

Às docentes e aos docentes do Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, da Universidade Estadual do Maranhão, que me auxiliaram a elaborar novas perguntas e a sempre desconfiar dos manuais e das primeiras respostas: Alfredo Wagner B. de Almeida, André Dias, Arydimar Gaioso, Benjamin Mesquita, Camilo, Cynthia Carvalho, Greilson, Helciane Araújo, Jurandir Novaes, Maria Consolação, Patrícia Portela, Luís Lima e Rosa Acevedo, muito obrigada!

À Nila Coutinho pela sua delicadeza e paciência, tornando a burocracia acadêmica menos difícil.

Aos colegas de turma: Ana Valéria, Cláudia, Cliciane, Denilton, Elson, Silvilene e Jhullyenne. Obrigado por me fazerem querer ficar por aqui.

À generosidade e às contribuições da banca de qualificação do texto dissertativo: Profa. Dra. Patrícia Portela e Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira.

Às professoras e professores que cruzaram meu caminho ao longo de minha formação. Em especial à Dona Vanda, que me pegou pela mão, ainda na minha infância, e não me deixou desistir da escola; ao Prof. Dr. Joel Rufino dos Santos (*in memoriam*), pelos ensinamentos em forma de amizade; ao Prof. Dr. Otair Fernandes, pelas discussões teóricas e por ser uma referência; à Profa. Dra. Valéria Rosito pelos debates em sala de aula; à Profa. Dra. Fernanda Felisberto, pelo encantamento das aulas; ao Prof. Dr. Flávio Gomes, pela torcida constante; ao Prof. Dr. Carlos Benedito, pela recepção e acolhida na Ilha de São Luís; ao Prof. Dr. Edimilson de Almeida, por fazer parte das minhas leituras e pelos livros doados em forma de presente.

Aos amigos e amigas de diferentes lugares do Brasil por me permitirem formar uma nova família no Maranhão e por transformarem sentimentos tão abstratos como carinho, gratidão, cuidado, amor e união em gestos concretos: Davi Pereira, Emmanuel Almeida, Laís Souza, Lina Cunha, Tacil Alves e Poli Nascimento, obrigada!

Aos meus irmãos, irmãs, sobrinhos, sobrinhas e cunhados: Bruno, Geiza, Guilherme, Jefferson, Larissa, Suellen, Celine, Gustavo, Levi, Carine e Gilcimar, por entenderem minha ausência em momentos especiais para eles.

À minha mãe, Dona Carmem, por me incentivar a estudar, mesmo sem compreender o porquê.

À Vitória e ao Vitor, pessoas que me fazem acreditar em um mundo melhor.

A Emanuel Carvalho pelo companheirismo, amizade e pelo cuidado com Vitória e Vitor, nossos bens mais preciosos, durante esses dois anos intensos.

À Ana Gualberto, Fábio Barreto, Gleicyane Barreto, Josias, Nely Mendes, Poliana Martins, Simone, Ricardo Riso, Ricardo Wagner e Rodolpho pela força, pelo afeto e pela fé.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão – FAPEMA pela bolsa de pesquisa. Sem tal incentivo financeiro, não seria possível a realização desse mestrado.

## RESUMO

O texto a seguir, resultado de uma pesquisa com fins dissertativos, tem como objetivo trazer uma reflexão sobre a representação de identidades coletivas e de conhecimentos tradicionais tanto na antropologia quanto na literatura brasileira. Para isso, pensamos a etnografia como um momento de alargamento das fronteiras literárias e antropológicas. Ademais, analisamos as formas como saberes e conhecimentos tradicionais de comunidades quilombolas foram representados tanto em jornais quanto em alguns textos da literatura brasileira. Entretanto, percebendo que esses (as) agentes sociais, integrantes da pesquisa, antes objetos de estudos da literatura e da antropologia, hoje têm reivindicado a autoria de suas histórias e sua autorrepresentação, trazemos a narrativa de alguns deles e de algumas delas para que eles (as) mesmos (as) se re(a)presentem. Percebemos, assim, que essa representação também pode ser entendida como uma forma de luta ao romper com as classificações externas e estigmatizantes a que esses (as) agentes são submetidos cotidianamente.

Palavras-chave: Representação. Comunidades quilombolas. Baixada Maranhense. Conhecimentos tradicionais. Autoria. Etnografia. Literatura Brasileira.



## **ABSTRACT**

The following text, the result of a research for dissertation purposes, aims to bring a reflection on the representation of collective identities and traditional knowledge in both anthropology and Brazilian literature. For this, we think of ethnography as a moment of enlargement of the literary and anthropological frontiers. In addition, we analyzed the ways in which traditional knowledge of “quilombola” communities were represented both in newspapers and in some texts of Brazilian literature. However, realizing that these social agents, members of research, previously objects of studies of literature and anthropology, today have claimed the authorship of their stories and their self-representation, we bring the narrative of some of them and some of them so that they are present. We thus perceive that this representation can also be understood as a form of struggle by breaking with the external and stigmatizing classifications to which these agents are subjected daily.

**Keywords:** Representation. “Quilombolas” communities. Baixada Maranhense. Traditional knowledge. Authorship. Ethnography. Brazilian literature.

## **LISTA DE ABREVIATURAS**

<b>APEM</b>	Arquivo Público do Estado do Maranhão
<b>BPBL</b>	Biblioteca Pública Benedito Leite
<b>PNCSA</b>	Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia
<b>PPGCSPA</b>	Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia
<b>UFRRJ</b>	Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
<b>UEMA</b>	Universidade Estadual do Maranhão

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
1.1. Redesenhando minha trajetória de vida e de pesquisa: da Baixada Fluminense para a Baixada Maranhense	2
1.2. Pesquisando nos arquivos públicos de São Luís do Maranhão	12
1.2.1. Mapeando notícias na biblioteca pública Benedito Leite e no Arquivo Público do Estado do Maranhão	13
CAPÍTULO 2. ENTRE A ANTROPOLOGIA E A LITERATURA: A ETNOGRAFIA – O “MAIS LITERÁRIO” E O MAIS ANTROPOLÓGICO	18
2.1. (Quase) um diário de campo	22
2.1.1. Outras possibilidades de pesquisa	37
2.2. Segunda viagem a campo	39
2.2.1. Reencontro com Dona Angelita	45
2.2.2. Casa de Senhor Roque	46
2.2.3. Baile de São Gonçalo	46
2.3. Um exercício etnográfico	48
CAPÍTULO 3. AUTOR, AUTORIA E REPRESENTAÇÃO	51
3.1. As representações de conhecimentos tradicionais em jornais maranhenses	58
3.2. A literatura re(a)presentando conhecimentos tradicionais	63
CAPÍTULO 4. “O RUÍDO DA ESCRITA DE OUTRAS PENAS”: A AUTORREPRESENTAÇÃO COMO FORMA DE LUTA	69
4.1. Os (as) agentes sociais: “intelectuais locais”	76
4.2. Narrando conhecimentos tradicionais	80
CONCLUSÃO	100
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	102
ANEXOS	
Entrevista 01. Dona Maria de Lourdes Oliveira dos Reis	111
Entrevista 02. Celitânia Machado Aires	126
Entrevista 03. Dona Maria Nice Machado Aires	131
Entrevista 04. Geovanio Machado Aires	141
Entrevista 05. Senhor Henrique Lima de Souza	145
Entrevista 06. Senhor Fabrício Nabate Maranhão	155

*Persequimos a ideia de que as estratégias de exclusão nem sempre se articulam como alijamento de indivíduos ou segmentos sociais, mas também como um modo de representá-los que indica sua inclusão parcial numa ordem projetada por grupos hegemônicos (PEREIRA, Edimilson de A.; GOMES, Núbia P. de M. Ardis da imagem: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira. Belo Horizonte: Mazza Edições; Editora PUCMinas, 2001, p.32).*

*quando cerca elétrica  
mutila  
silencia vozes...  
todo ruído é resistência  
(Valéria Lourenço, 2016).*

## INTRODUÇÃO

*Todos os dias aqui é assim. Por acaso, se você fizer a sua consulta, eu tenho que saber quais são os seus problemas. Se eu vou falar sobre o seu problema, aí, você diz, Dona Lourdes, eu quero que a senhora me ajude pra eu fazer os remédios. Aí, se os seus remédios ser feitos com arruda, com a manjerona, com a oriza ou com a flor de rosedá e, sucessivamente, muitas plantas. Tem a batata que chamam batata da terra, tem a japecanga tem o pega-pinto. São matos mesmo natural que eu mando tirar e chega aqui eu lavo e limpo e corto e o que for de passar no liquidificador eu passo. Pra fazer as garrafadas” [...] (Entrevista Dona De Lourdes, 2016).*

*Doentes houve que sarara com as garrafadas de Nêngua Kainda, levantara-se da cama e tempos de vida tiveram para pecar outras vezes (EVARISTO, 2003, p.28).*

Os trechos destacados acima, não por acaso, são de autoria de duas mulheres negras. O primeiro excerto, a fala de Dona De Lourdes, quilombola, parteira e curadeira da região denominada como Baixada Maranhense, é parte de uma entrevista realizada durante trabalho de campo que realizei na região. Dona De Lourdes fala das plantas e ervas que ela utiliza para curar, ela se autorrepresenta. No segundo destaque, retirado do romance *Ponciá Vicêncio*, de Conceição Evaristo, a escritora apresenta uma possível curadeira ou benzedeira da comunidade em que vive a protagonista Ponciá, ou melhor dizendo, ao nos apresentar essa personagem, Conceição representa essa mulher através da sua escrita. Trata-se de Nêngua Kainda que, assim como Dona De Lourdes, faz garrafadas que tratam doenças diversas.

A escrita literária pode ser um espaço de possível representação de determinadas identidades e conhecimentos tradicionais, mas, ainda cabe somente a uma segunda pessoa, o (a) autor (a), esse papel de criar personagens ou de contar uma história. Já, através de uma entrevista, um trabalho de campo, pode parecer que são os (as) próprios (as) agentes sociais que têm a possibilidade de se autorrepresentarem. Entretanto, o que é dito ou percebido em campo, por vezes, também é transmitido posteriormente pelo processo da elaboração da escrita de um (uma) autor (a), através da etnografia.

Diante dessas colocações, a dissertação a seguir traz uma reflexão sobre o meu próprio lugar de autora diante de dois campos de saber que podem ser vistos como fronteiriços, mas que, por isso mesmo, em diversos momentos se conectam. Refiro-me à construção de uma autoria científica, enquanto pesquisadora acadêmica e à autoria literária,

ao me identificar como escritora (contista e poeta). Além disso, esse texto é um momento de perceber como representações foram construídas sobre mim, não enquanto corpo individual, mas coletivo, e sobre o lugar de onde venho, e de compreender que eu, enquanto pesquisadora e escritora, realizo uma representação sobre os (as) agentes sociais com os quais convivi durante a pesquisa e sobre seus conhecimentos tradicionais. Por fim, nas narrativas desses (as) agentes sociais são eles (as) próprios (as) que têm a possibilidade de se autorrepresentarem.

### **1.1. Redesenhando minha trajetória de vida e de pesquisa: da Baixada Fluminense para a Baixada Maranhense**

No ano de 1789, uma rebelião teve início em Ilhéus, na Bahia. Tratava-se da Revolta dos escravos do Engenho de Santana que, inconformados com os maus tratos de seu senhor, Manuel Ferreira, resolvem escrever um documento em que exigiam uma negociação ou não voltariam ao trabalho. Entre as demandas, eles solicitavam um dia para suas festas e também queriam ter uma folga para cuidar de suas roças. Tal notícia pode ser analisada sob dois aspectos: em primeiro lugar, pelo fato de haver uma rebelião de escravizados, já que esse grupo social é constantemente representado na história como submisso e passivo perante a escravidão e, em seguida, pelo fato de essa rebelião ter sido iniciada através da escrita de uma carta.

Saindo da Bahia do século XVIII para o Rio de Janeiro do século XIX, mais precisamente Iguaçu, hoje cidade de Duque de Caxias, Gama Cerqueira, Ministro da Justiça, solicitava esforços da Coroa Portuguesa para que enviasse reforços para exterminar grupos de quilombolas que vinham há anos atuando naquela região, saqueando embarcações na Baía da Guanabara.

Tanto a história da rebelião dos escravizados do Engenho de Santana quanto a da Hydra de Iguaçu<sup>1</sup> lançam luz sobre representações que foram construídas sobre determinados grupos ao longo dos anos de colonização. Importa salientar que são dois momentos distintos: enquanto os escravizados de Santana escreviam uma carta reivindicando suas demandas, propondo uma negociação, os quilombolas de Iguaçu não se deixavam capturar pelas tropas

---

<sup>1</sup> Uma referência às diversas comunidades quilombolas localizadas às margens dos rios Iguaçu e Sarapuí, durante o século XIX, nomeadas de Hydra de Iguaçu pelo então Ministro da Justiça, Gama Cerqueira, em referência à Hidra de Lerna, pois, quanto mais se tentavam exterminar aqueles quilombolas, mais eles se multiplicavam, segundo o Ministro. Cf. GOMES, Flávio dos Santos. “Para matar a Hidra”: uma história de quilombolas no Recôncavo da Guanabara – século XIX. In: *Textos de história*. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB. Brasília. n.2, vol. 3, 1994, p.1-31.

militares que vinham sucessivas vezes fazer o desmantelamento daquele quilombo. No entanto, explicitar esses dois momentos não pressupõe um julgamento sobre qual atitude teria sido a mais válida naquelas épocas: o enfrentamento ou a negociação.

Saltando da Freguesia de Iguaçú do século XIX, momento em que foi um espaço de produção de alimentos para a colônia (GOMES, 1994), para o século XXI, Iguaçú foi se desmembrando e deu origem a várias cidades, incluindo Duque de Caxias que se tornou uma área industrializada<sup>2</sup> e que, dificilmente, traz referência a esse passado relacionado à escravidão, apesar de a maioria de seus habitantes serem negros e pardos<sup>3</sup>. Não existe qualquer notícia sobre possíveis comunidades quilombolas na cidade de Duque de Caxias.

A partir daqui, além de traçar para o (a) leitor (a) o caminho que percorri ao longo da graduação – as pesquisas nas quais estive inserida e os objetos de estudo dos quais me aproximei – traço um panorama do quanto a minha temática de estudo, que é matéria desse texto, foi sendo modificada durante os dois anos de mestrado. Além disso, reflito sobre o meu lugar de fala e sobre como as classificações, muitas vezes, são resultados de representações externas.

Sabendo que o momento inicial de uma pesquisa “é, com efeito, o contrário de um *show*, de uma exibição na qual se procura ser visto e mostrar o que se vale. É um discurso em que *a gente se expõe*, no qual se correm riscos [...]” (BOURDIEU, 2002, p.18), a partir daqui, pretendo tornar claro para o (a) leitor (a) o percurso do que antes era uma ideia inicial, vaga e disforme até sua transformação em um objeto de pesquisa, entendendo “que ninguém pode arrogar-se o espírito científico enquanto não estiver seguro, em qualquer momento da vida do pensamento, de reconstruir todo o próprio saber” (BACHELARD, 1996, p.10).

Desse modo, compartilho como a temática de pesquisa inicial foi sendo reconstruída através das leituras, das orientações, dos trabalhos de campo, e, por fim, também em diálogo com as experiências vivenciadas fora do ambiente acadêmico, mas que somente com a minha entrada na universidade, e em diálogo com determinados (as) autores (as), pude percebê-las como um problema teórico.

---

<sup>2</sup> A partir das décadas de 1950 e 1960, a cidade de Duque de Caxias tornou-se um pólo industrial após a construção da Refinaria de Duque de Caxias – Reduc (1961) e a implementação da Fábrica de Borracha – Fabor (1962), primeira indústria petroquímica brasileira. Para mais informações, confira: SANTOS, Marlúcia de Souza. Memórias da emancipação e intervenção no município de Duque de Caxias nos anos 40 e 50. In: *Revista Pilares da história*. Duque de Caxias: Instituto Histórico Vereador Thomé Siqueira Barreto, Câmara Municipal de Duque de Caxias, Associação dos Amigos do Instituto Histórico. Ano II, n.3, dez. 2003, p.37-53.

<sup>3</sup> Segundo os dados do último Censo do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, realizado no ano de 2010, a cidade de Duque de Caxias tem 855.048 habitantes e entre negros e pardos soma 543.180 habitantes. Agradeço ao Prof. Dr. Otair Fernandes de Oliveira o compartilhamento dos dados já separados por município.

Mais do que apresentar aspectos biográficos, obedecendo a uma rígida ordem cronológica, dados que podem ser tanto convencionais quanto ilusórios (BOURDIEU, 2005), tenho a intenção de traçar uma breve trajetória, ou seja, mostrar uma série de posições sucessivamente por mim ocupadas nos espaços em que estive também sujeita a incessantes transformações (BOURDIEU, 2001). Tal exercício, ao contrário da história de vida, pretende demonstrar como o interesse por determinadas temáticas se aproximaram de escolhas pessoais e, ao apresentar cada espaço no qual estive inserida, há uma leitura do quanto tal experiência colaborou na minha trajetória. Afinal, “[c]ompreender é primeiro compreender o campo com o qual cada um se fez” (BOURDIEU, 2005, p.40).

Mulher, negra, mãe, moradora de Xerém, bairro da cidade de Duque de Caxias, Baixada Fluminense do Rio de Janeiro<sup>4</sup>, sou a primeira integrante da família, entre todas as gerações de que tenho conhecimento, a integralizar um curso superior em uma instituição federal. Esse dado, que poderia parecer desnecessário, demarca meu lugar de fala, um lugar que subverte as estatísticas. De acordo com o *Atlas da Violência de 2017*, além da mortalidade de mulheres negras ter aumentado, no ano de 2015, nesse mesmo período, 65,3% das mulheres assassinadas no Brasil eram negras. Isso, segundo os autores, evidencia “que a combinação entre desigualdade de gênero e racismo é extremamente perversa e configura variável fundamental para compreendermos a violência letal contra a mulher negra” (CERQUEIRA et al. 2017, p.37). Ou seja, o corpo que carrego é um alvo que está exposto a diversos tipos de violência, desde a violência física até a violência simbólica. Neste último caso, retomando Bourdieu, “o Estado tem o ‘monopólio da violência física e simbólica legítima’, na medida em que o monopólio da violência simbólica é a condição da posse do exercício do monopólio da própria violência física” (BOURDIEU, 2014, p.30). Essa violência simbólica pode ser pensada desde a insistente sub-representação de determinadas identidades e histórias que rasuram o discurso oficial até o silenciamento de algumas vozes.

Driblando os números oficiais da violência, ingressei no curso de Letras com habilitação em Língua Portuguesa e Literaturas na Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, no ano de 2010. A UFRRJ a que me refiro é um Instituto Multidisciplinar localizado no município de Nova Iguaçu, região metropolitana do estado do Rio de Janeiro que, assim

---

<sup>4</sup> A Baixada Fluminense é composta pelos municípios de Belford Roxo, Duque de Caxias, Guapimirim, Itaguaí, Japeri, Magé, Mesquita, Nilópolis, Nova Iguaçu, Paracambi, Queimados, São João de Meriti e Seropédica. Cf. *Revista Destinos: olhares além da fachada*. Ano 2, v.2, 2012.



como Duque de Caxias, também é parte do que denominam Baixada Fluminense. Importa destacar que, muitas vezes, a Baixada Fluminense tem sido representada como um lugar de extrema pobreza e violento. Essa narrativa, que ganha força no âmbito discursivo, remete a Baixada ao lugar do ‘outro’, do que está distante da cidade do Rio de Janeiro<sup>5</sup>.

Diferentemente de outras universidades que há décadas estão instaladas em outros locais do estado<sup>6</sup>, o Instituto Multidisciplinar da UFRRJ só foi inaugurado no ano de 2006<sup>7</sup>. Esse contexto serve para pontuar que fui aluna da quarta turma de Letras da UFRRJ/IM. Apesar de a UFRRJ *campus* Seropédica ser uma universidade centenária, somente com a expansão das universidades federais houve um aumento no número de cursos da área nomeada “Ciências Humanas” já que a Universidade Rural, como é conhecida, sempre foi uma referência em cursos de Agronomia, Medicina Veterinária e Zootecnia.

Durante a vivência como graduanda, alguns temas de pesquisa chamaram a minha atenção. Recém-chegada à universidade, fui selecionada como bolsista do Programa de Educação Tutorial – PET/Conexões de Saberes “Dialogando e interagindo com múltiplas realidades e saberes na Baixada Fluminense”<sup>8</sup>. Durante os anos como integrante do PET/Conexões participei de conversas e visitas a pessoas e lugares que me mostravam uma outra perspectiva do que eu conhecia como Baixada Fluminense. Com esse acesso a outros

---

<sup>5</sup> Cf. o documentário “Nunca fui, mas me disseram” (2007, 39 min.), dirigido, produzido e montado por Bruno Vianna, Jacqueline Martins, Priscila Marques, Taisa Moreno e Verônica Trindade. O filme é composto por respostas dos moradores da Zona Sul da cidade do Rio de Janeiro a diversas perguntas sobre o que seria a Baixada Fluminense.

<sup>6</sup> Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – Unirio (Urca/RJ); Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ (Ilha do Fundão/RJ); Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ (Vila Isabel/RJ); Universidade Federal Fluminense – UFF (Niterói).

<sup>7</sup> A instalação da UFRRJ/IM fez parte do Reuni – Reestruturação e Expansão das Universidades Federais. O Reuni, criado durante o governo de Luís Inácio Lula da Silva, foi instituído pelo Decreto nº 6.096, de 24 de abril de 2007, e é uma das ações que integram o Plano de Desenvolvimento da Educação (PDE). Atualmente, o campus tem 11 (onze) cursos de graduação e 07 (sete) cursos de Pós-Graduação, incluindo um doutorado em Educação. A Baixada Fluminense tem outra instituição de ensino, em âmbito estadual, trata-se da Faculdade de Educação da Baixada Fluminense – FEBF, uma Unidade Acadêmica da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, instalada em Duque de Caxias, que possui os cursos de Licenciatura em Geografia, em Matemática e Pedagogia, além dos Programas de Pós-Graduação *Lato sensu* em 1) Organização Curricular e Prática Docente na Educação Básica e 2) Gestão dos PROCESSOS Educativos na Escola – Administração e Supervisão Escolar; e um Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Educação, Cultura e Comunicação em periferias Urbanas.

<sup>8</sup> O grupo era coordenado pelo Prof. Dr. Otair Fernandes de Oliveira. “O trabalho desenvolvido pelo Programa de Educação Tutorial, articulado com o Conexão de Saberes, tem sido capaz de fornecer aos estudantes universitários de baixa renda, afrodescendentes e/ou de origem popular, um valioso capital cultural muito além da sala de aula. Através da participação dos mesmos em diversas atividades extra-curriculares e extra-acadêmicas como a leitura de textos, visita a Museus, Quilombos, Rodas de conversa e realização de eventos, como a I Semana da Baixada Fluminense, são atividades de grande importância para a vida cidadã destes estudantes através da aproximação do saber acadêmico com o saber popular”. Disponível em: <http://petconexoesbaixada.blogspot.com.br/p/sobre-o-grupo.html>. Acesso em: jun. 2017.

olhares sobre a Baixada Fluminense, compreendi que eu morava em um lugar com muitas histórias e memórias que não constavam nos livros didáticos que eu havia lido durante todos os meus anos no banco escolar.

No ano de 2011, recebi um convite da professora Dra. Camila do Valle para atuar como monitora na exposição “Povos e comunidades tradicionais da Amazônia”, organizada pelo Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA), no Jardim Botânico do Rio de Janeiro. No primeiro dia da exposição, pude conviver com agentes sociais que acionavam variadas identidades coletivas, a saber: indígenas, piaçabeiros, seringueiros, pescadores (as), ribeirinhos (as) e quilombolas. Percebi, durante a monitoria, que esses (as) agentes sociais eram os (as) autores (as) de suas artes, de seus mapas e de suas histórias, contadas e desenhadas por eles (as) mesmos (as). Isso era algo novo para mim que vivencio cotidianamente as representações que são realizadas sobre mulheres negras e sobre a Baixada Fluminense. Tais discursos, inclusive, têm dificuldade em me perceber como autora de minha própria história. No entanto, em relação aos (às) agentes sociais que estavam participando daquela exposição, percebi que eu também havia elaborado uma representação sobre eles (as) e que, assim como muitos (as) brasileiros (as) e estrangeiros (as), imaginava a Amazônia como “um universo de floresta inexplorado, salpicado com algumas ocupações humanas aqui e ali” (ALMEIDA, 2009, p.29). Porém, a monitoria na exposição me mostrou outras possibilidades de narrativas.

Outra atividade de relevância na minha formação foi a participação como ouvinte do curso “A teoria e as questões políticas da diáspora africana nas Américas<sup>9</sup>”, realizado em 2012, nas dependências da Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ. Como uma espécie de intercâmbio, a turma era formada por docentes e discentes de diversas partes do Brasil e da Universidade do Texas. Entre o quadro de professoras (es) destaco a disciplina ministrada pelo Dr. Charles Hale, antropólogo que, ao longo das aulas, falava sobre a importância da pesquisa ativista que, para ele, era uma modalidade de pesquisa que deveria unir conhecimento acadêmico e compromisso social, abrindo espaços de fala por sujeitos, até então, vistos somente como objetos de pesquisa. Como exemplo dessa perspectiva de pesquisa, ele citava o Programa Nova Cartografia Social da Amazônia – PNCSA. Nesse curso, uma das exigências aos discentes

---

<sup>9</sup>O curso era realizado pela Criola (Organização de Sociedade Civil), pelo Programa de Estudos e Debates dos Povos Africanos e Afro-americanos (PROAFRO) do Centro de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, em parceria com a Universidade do Texas em Austin, através do Centro de Estudos Africanos e Afro-americanos (CAAAS), do Departamento de Estudos da África e da Diáspora Africana, e do Instituto de Estudos Latino Americanos Teresa Lozano Long (LILLAS).

era que, ao final das aulas, nós produzíssemos um ensaio com algum dos temas estudado. Diante disso, escrevi o ensaio “O protagonismo (in)visível das mulheres negras na sociedade” que apresentei na “XXXIV Annual Student Conference on Latin American”, realizada na Universidade do Texas<sup>10</sup>. Nesse texto, havia uma reflexão sobre diversas mulheres negras da minha família, que foram importantes para a minha história, mas também trazia para o centro do debate as diferentes mulheres negras que participaram de diversos momentos da história do Brasil, e que foram ‘apagadas’ dos livros e das narrativas oficiais.

Ainda sobre as experiências de pesquisa em instituições, no ano de 2012, fui bolsista de Iniciação Científica da Fundação Casa de Rui Barbosa (FCRB) no projeto intitulado “Vozes escravas – usos e práticas em torno da língua nacional (c.1822-1870)”<sup>11</sup>. Durante as pesquisas, pude refletir acerca da contribuição dos (as) africanos (as) na formação da chamada língua nacional brasileira e constatar o empenho das ordens religiosas em aprender a língua desses africanos escravizados para melhor controlá-los. No entanto, um dos fatos que mais me chamou a atenção ao ter contato com as fontes bibliográficas foi saber o quanto as mulheres africanas escravizadas eram importantes elos de transmissão das línguas africanas – em especial, o quimbundo<sup>12</sup> – para as crianças brancas da então colônia. Esse aprendizado não se dava através da imposição ou do conhecimento escolar, ao contrário, essas mulheres, em sua maioria amas de leite, ensinavam a língua para essas crianças nas relações cotidianas.

Entre janeiro e dezembro de 2014, integrei o projeto “Gênero e Sexualidade”<sup>13</sup>, na Fundação Biblioteca Nacional. A pesquisa pretendia mapear as notícias relacionadas ao gênero e à sexualidade em periódicos alternativos que circularam durante o período da ditadura militar brasileira. Como produto final, após um ano de pesquisa, redigi o ensaio “A memória das mulheres subalternas em periódicos alternativos da Biblioteca Nacional, de 1964 a 1985”, que recuperava a demanda das mulheres negras nesses documentos. Durante um ano de pesquisa, fui percebendo como a fala dessas mulheres que eu encontrava nos jornais rasurava os discursos

---

<sup>10</sup>A Conferência é organizada anualmente pelo ILASSA (Institute of Latin American Studies Student Association) e aconteceu em fevereiro de 2014.

<sup>11</sup> Durante o período como bolsista (setembro 2012 a julho/2013), recebi bolsa de financiamento do CNPq e o projeto era coordenado pela Professora Dra. Ivana Stolze Lima. O resultado final, um artigo intitulado “Um olhar sobre a língua de Angola no Brasil colonial”, foi apresentado na 8ª Jornada de Iniciação Científica da FCRB, em agosto de 2013.

<sup>12</sup> Para os colonizadores, o domínio de uma língua africana era tão importante para controlar a comunicação dos escravizados que, no ano de 1697, na Bahia, foi redigida *A arte da língua de Angola*, primeira gramática de língua quimbundo do mundo, de autoria do padre Pedro Dias.

<sup>13</sup> O projeto era coordenado pelo Prof. Dr. Pedro Vinícius Lopera e recebia financiamento do Programa Nacional de Apoio ao Pesquisador, através do Ministério da Cultura.

oficiais sobre uma homogeneização de direitos e um possível estado de bem-estar generalizado. Ao contrário, nesses periódicos, essas mulheres citavam a necessidade de creches para seus filhos; denunciavam a dupla jornada de trabalho a que eram submetidas e visibilizavam o racismo que sofriam cotidianamente.

Essas pesquisas foram importantes para reafirmar minha afinidade com determinados temas, entre eles, o protagonismo feminino e as narrativas que interpela(va)m a história oficial. No entanto, além da pesquisa acadêmica, o momento de minha formação intelectual me trouxe a possibilidade de me construir enquanto escritora, autora de determinadas histórias, uma vez que me dediquei à escrita de contos e poesias. Sendo assim, eu vivenciava também um momento inédito de autorrepresentação.

Para seguir com o texto, mais uma vez recorro a Bourdieu que, em 1987, em uma palestra sobre a construção do objeto de pesquisa, proferida para um grupo de alunos da Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, afirma:

O que nós faremos aqui parecer-vos-á, talvez irrisório. Mas, antes de mais, a construção do objecto – pelo menos na minha experiência de investigador – *não é uma coisa que se produza de uma assentada*, por uma espécie de acto teórico inaugural, e o programa de observações ou de análises por meio do qual a operação se efectua não é um plano que se desenhe antecipadamente, à maneira de um engenheiro: *é um trabalho de grande fôlego, que se realiza pouco a pouco, por retoques sucessivos, por toda uma série de correções, de emendas*, sugeridos por o que se chama o ofício, quer dizer, esse conjunto de princípios práticos que orientam as opções ao mesmo minúsculas e decisivas (BOURDIEU, 2012, p.26-27, grifo nosso).

De acordo com Bourdieu (2012), entendo que um objeto de pesquisa é construído e reconstruído diversas vezes e pode ser aprofundado à medida que novas experiências e leituras vão se somando às pesquisas anteriores.

Assim, com o término da graduação, houve a necessidade de retomar algumas dessas temáticas e me aproximar de outros problemas de investigação científica. Para isso, me desloco do Rio de Janeiro para São Luís do Maranhão e ingresso no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia, na Universidade Estadual do Maranhão – UEMA. Esse Programa, recém-criado, também demarca uma fase de mudanças na concepção da Universidade brasileira. Afinal, além de ser interdisciplinar, tem como base, em todas as suas linhas de estudo, a pesquisa com povos e comunidades tradicionais, além de ter entre seus (suas) discentes, integrantes dessas comunidades.

Durante a fase de seleção, a participação como ouvinte em bancas de qualificações e de defesas de dissertações do Programa, bem como novas leituras, foram importantes para que

eu conhecesse novas temáticas de pesquisa e até repensasse pesquisas anteriores, dessa vez, com novos olhares. Segundo Bourdieu (2012, p.49), “[a] ruptura é, com efeito, uma conversão do olhar e pode-se dizer do ensino da pesquisa em sociologia que ele deve em primeiro lugar <<dar novos olhos>> como dizem por vezes os filósofos iniciáticos”. Nesse caso, mais do que uma ruptura com o pré-estabelecido, esse foi um momento de reformular questões.

Assistindo à defesa de dissertação de alguns/algumas discentes da primeira turma e a qualificação de discentes da segunda turma do Programa, surgiram diversas questões para serem respondidas através de novas pesquisas. Desse modo, observo que, “na vida científica os problemas não se formulam de modo espontâneo [...]. Para o espírito científico, todo conhecimento é resposta a uma pergunta. Se não há pergunta, não pode haver conhecimento científico. Nada é evidente. Nada é gratuito. Tudo é construído” (BACHELARD, 1996, p.18). Ou seja, estava diante de um momento de construção de um objeto científico em que delinear os fenômenos e ordenar os acontecimentos era fundamental para minha prática (BACHELARD, 1996).

Importa destacar que, ao longo dessas reconstruções, percebi que o conhecimento se dá através de uma rede de relações. Não há como se construir um saber de forma solitária e isolada. Através de leituras, conversas, encontros, aulas e discussões, tanto com minha orientadora quanto com professoras (es), com colegas de turma e com (as) os agentes sociais, surgiam novos assuntos e novos olhares que me auxiliaram na percepção de fatos que antes não eram tão visíveis. Com isso há, a todo momento, uma construção e re-construção de nosso objeto de estudo e uma desconfiança na autoria individual.

Durante os encontros de orientação, eu ratificava minha afinidade em trabalhar com alguma temática relacionada ao gênero feminino, em especial sobre mulheres negras. Com sensibilidade, a professora Dra. Camila do Valle expôs que, ao longo das pesquisas do PNCSA com comunidades quilombolas da Baixada Maranhense, em especial, da cidade de Penalva, nas publicações de fascículos e boletins havia a fala de agentes sociais sobre os saberes tradicionais de parteiras e benzedeiras da comunidade que, muitas vezes, eram estigmatizados (BOURDIEU, 2012) pela sociedade pelo fato de romperem com a forma de medicina instituídas como legítimas. Tal tema também está presente no livro que narra a trajetória de vida de Maria Nice Machado Aires, *Nice guerreira: mulher, quilombola e extrativista da floresta*. Assim, como sugestão para o projeto de dissertação, pensando em uma demanda que viesse dos povos

tradicionais, decidimos realizar uma pesquisa sobre os saberes de parteiras, benzedeiras, curadeiras<sup>14</sup> e doutoras do mato da região da Baixada Maranhense.

O estado do Maranhão é a unidade federativa do país com o maior número de comunidades quilombolas, mas também, com o maior número de conflitos no campo<sup>15</sup>, de acordo com dados da Comissão Pastoral da Terra do Maranhão<sup>16</sup> que coloca os municípios de Codó, São Luís e Matinha/Viana – este último, vizinho à cidade Penalva – como os mais violentos<sup>17</sup>. E é também em muitas dessas comunidades quilombolas que trazem, em suas práticas cotidianas, os conhecimentos tradicionais repassados de geração em geração. Além do saber das parteiras, das benzedeiras e benzedores, curadeiras e curadores, doutoras e doutores do mato, falamos de um universo cultural a exemplo do Bambaê, do Tambor de crioula e do Tambor de mina, entre outras manifestações culturais que também precisam do território para se reproduzirem.

No romance *O mulato*, de autoria do escritor maranhense Aluísio de Azevedo, o narrador traz uma imagem que poderia ser relacionada a uma das formas de organização de comunidades quilombolas no Brasil. “Em breve, as coisas voltavam todas aos eixos: José entregou a fazenda a Domingas e mais três pretos velhos, que alforriou logo, e, acompanhado pelo resto da escravatura, seguiu para a cidade de São Luís, no propósito de liquidar seus bens e recolher-se à pátria com o filho” (AZEVEDO, 1992, p.25). Nesse excerto, podemos apreender que, possivelmente, esse lugar se transformou em um local de resistência dos ex-escravizados, agora libertos. No entanto, não há qualquer referência à fuga como podem pensar alguns/algumas pesquisadores (as) pautados na categoria de quilombo como algo ainda frigorificado (ALMEIDA, 2011). Esse conceito foi sendo transformado ao longo dos anos<sup>18</sup>. Segundo Almeida:

---

<sup>14</sup> Sobre as formas “curandeira” ou “curadeira”, em um dos jornais que encontrei durante a pesquisa e em um dos Boletins do PNCSA o termo utilizado é “curandeira”. No entanto, as agentes sociais de Penalva falam “curadeiras”. Optamos por utilizar “curadeiras”.

<sup>15</sup> Cf. CANUTO, Antoni; LUZ, Cássia Regina da Silva; ANDRADE, Thiago Valentim Pinto (Coord.). *Conflitos no campo – Brasil 2016*. CPT Nacional, Brasil, 2016.

<sup>16</sup> Cf. matéria disponível em: <http://g1.globo.com/ma/maranhao/noticia/maranhao-lidera-ranking-de-conflitos-no-campo-no-brasil.ghtml>. Acesso em 12 de mai. 2017.

<sup>17</sup> Foi em Viana, no povoado Bahia, que ocorreu, no dia 30 de abril de 2017, o ataque aos indígenas da etnia Gamela. Disponível em: [https://brasil.elpais.com/brasil/2017/05/06/politica/1494107739\\_378228.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2017/05/06/politica/1494107739_378228.html). Acesso em: mai. 2017. Cf. também: VALLE, Camila do. *Informativo PNCSA nº 25*. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com/informativo-tecnico-pnca-n-25-demonstra-presenca-dos-gamela-na-regiao-da-baixada-maranhense/>. Acesso em jun. 2017.

<sup>18</sup> Para maiores informações sobre a discussão entre diferentes conceitos de quilombo tanto na história quanto na literatura, cf. PEREIRA JÚNIOR, Davi. Quilombo: uma análise na produção intelectual. In: GAIOSO, Arydimar; MARTINS, Cynthia Carvalho (Orgs.) *Insurreição de saberes 2: reinterpretações em movimento*. Manaus: UEA

De categoria de atribuição formal, através da qual se classificava um crime, quilombo passa a ser considerado como categoria de autodefinição, provocada para reparar um dano [...]. Assim, o consenso começa a ser desfeito quando se atualiza o significado de **quilombo**. [...] Admitir a condição de quilombola equivalia ao risco de ser posto à margem da lei e ao alcance dos instrumentos repressivos. Daí as narrativas míticas e os processos diferenciados de territorialização referidos às denominadas: **terras de preto, terras de herança, terras de santo, terras de santa, terras de índio**, bem como às doações, concessões e aquisições de terras”. [...] Existe, pois uma atualidade dos quilombos deslocada de seu campo de significação ‘original’, isto é, da matriz colonial. **Quilombo** se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade para quem enquanto escravo é ‘coisa’ e não tem identidade, ‘não é’. O **quilombo** como possibilidade de ser, constitui numa forma mais que simbólica de negar o sistema escravista. É um ritual de passagem para a cidadania, para que se possa usufruir das liberdades civis (ALMEIDA, 2011, p.43, grifos do autor).

Os moradores do Bairro Novo, em Penalva, nosso local de pesquisa, se autodefinem como uma comunidade quilombola. Em sua dissertação de mestrado, a filha de Dona Nice Machado Aires, quilombola e pesquisadora, Geovania Aires, afirma que:

Por mais que a Comunidade do Bairro Novo esteja localizada em zona rural quilombola, não tínhamos esse direito [de colher frutas], porque aquela terra tinha dono. O dono não era quilombola, e muito menos a favor dos quilombolas. A terra pertencia à elite (fazendeiro). O pior que, em certo tempo, toda aquela “solta” foi loteada e destruída toda “aquela riqueza”. Permito-me dizer que, mesmo não tendo acesso às frutarias, mas defendíamos a “floresta em pé”. A “solta” atualmente fica localizada no bairro da Alvorada, nas proximidades do Bairro Novo (AIRES, 2016, p.25).

O trecho escolhido mostra o histórico de luta pela terra tendo um dos antagonistas o fazendeiro da região.

Ao longo do trabalho, optamos por trabalhar com jornais e romances percebendo que, esses dois mecanismos de transmissão de informação “proporcionaram meios técnicos para ‘representar’ o tipo de comunidade imaginada correspondente à nação” (ANDERSON, 2008, p.55). Assim, trouxemos para o centro do trabalho a temática da representação e, para isso, pensamos em um diálogo com a literatura brasileira, selecionando trechos de romances que tivessem em seu enredo as representações de saberes tradicionais e de identidades coletivas. E, ampliando a categoria de representação, analisamos como o discurso jornalístico, enquanto formador de opinião, representava (ou não) esses conhecimentos tradicionais. Para isso, selecionamos periódicos maranhenses, região onde a pesquisa empírica seria realizada e pensamos em alguns acervos em que poderíamos encontrar esses jornais, entre eles, o Arquivo

---

Edições, 2013, v.2. O artigo é um recorte da monografia “Quilombo: a trajetória de um conceito”, apresentada ao curso de Licenciatura em História da Universidade Estadual do Maranhão, sob orientação de Arydimar Vasconcelos Gaioso, no ano de 2007.

Público do Estado do Maranhão; o Instituto de Terras do Maranhão (ITERMA); e as bibliotecas públicas da cidade de São Luís.

Os seguintes questionamentos começaram a surgir a partir daqui: esses saberes são reconhecidos pelo Estado? Qual a relação desses saberes tradicionais com a questão territorial? Como são as representações das parteiras, das benzedadeiras, das curadeiras e das doutoras do mato pela ciência, pela literatura e pelos periódicos da Baixada Maranhense? Qual a minha representação sobre elas? E como essas agentes sociais se autorrepresentam?

## **1.2. Pesquisando nos arquivos públicos de São Luís do Maranhão**

Após a delimitação do tema de pesquisa, o trabalho inicial seria a visita aos arquivos públicos do estado do Maranhão para consulta aos periódicos em busca de reportagens sobre parteiras, benzedadeiras, curadeiras e doutoras do mato da região. Antes dessa etapa de pesquisa, a leitura do texto “O trabalho nas bibliotecas e arquivos como parte integrante do campo da produção de conhecimento: as relações sociais subjacentes à prática de pesquisa”, capítulo do livro *Medicina, poder e produção intelectual*, resultado da dissertação de mestrado da Profa. Dra. Patrícia Portela Nunes, me auxiliou nas percepções sobre os desafios de se realizar uma pesquisa em acervos públicos do Estado do Maranhão.

De acordo com Nunes,

No que se refere ao descaso em relação à produção de conhecimento concernente à história do Maranhão é ilustrativo também a organização, ou desorganização, dos centros documentais [...] Em linhas gerais, poder-se-ia dizer a respeito desses centros, de sua organização, que é constante o desleixo em relação ao horário de atendimento, predomina o descuido em relação a toda uma ordem de fatores que prejudicam a conservação dos documentos, prevalece uma má qualificação dos funcionários no que respeita tanto ao atendimento prestado ao pesquisador, quanto a própria noção de preservação do acervo documental, os próprios lugares destinados a algumas das bibliotecas visitadas revelam a pouca importância que se atribui ao acervo documental concernente à história do Maranhão (NUNES, 2000, p.133-134).

No capítulo aqui indicado, a pesquisadora descreve as relações que foi construindo no ambiente das bibliotecas e nos acervos públicos de São Luís durante sua pesquisa. Mais do que isso, ela reflete sobre as condições, por vezes precárias, em que se encontram esses acervos. Pude compartilhar da mesma visão ao realizar minha pesquisa em alguns desses locais.

Antes de seguirmos, é importante destacar que adotei a concepção de arquivo consoante Michel Foucault:



Chamarei de *arquivo* não a totalidade de textos que foram conservados por uma civilização, nem o conjunto de traços que puderam ser salvos de seu desastre, mas o jogo das regras que, em uma cultura, determinam o aparecimento e o desaparecimento de enunciados, sua permanência e seu apagamento, sua existência paradoxal de *acontecimentos* e de *coisas*. Analisar os fatos de discurso no elemento geral de arquivo é considera-los não absolutamente como documentos (de uma significação escondida ou de uma regra de construção), mas como *monumentos* (FOUCAULT, 1968 [2000], p.87).

Tanto nas fontes orais quanto nas fontes textuais, o (a) pesquisador (a) realiza um trabalho de interpretação dos dados que coleta.

Pensando o trabalho de pesquisa como algo inacabado e, por isso, em constante reconstrução, o momento de delimitação de um tema de estudo pode ser crucial, mas também difícil. Assim, percebendo que “[n]ada é mais universal e universalizável do que as dificuldades” (BOURDIEU, 2012, p.18), um breve roteiro de como foi a minha aproximação com os acervos documentais da cidade de São Luís ilustrará esse momento da escrita.

### **1.2.1. Mapeando notícias na Biblioteca Pública Benedito Leite e no Arquivo Público do Estado do Maranhão**

Iniciar um trabalho de pesquisa em arquivos pode ser uma tarefa um tanto delicada e que exige do (a) pesquisador (a) um cuidado para não cometer o colecionismo, afinal, a ânsia por agrupar o maior número de informações sobre determinado tema pode fazer com que o trabalho se torne infinito ou disperso. No entanto, mesmo diante de tal desafio, esse momento foi importante para a pesquisa.

Decidi, aleatoriamente, que começaria minha pesquisa pelo Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM. Minha primeira visita ao local aconteceu no dia 29 de fevereiro de 2016. E aqui estão algumas impressões iniciais. Esse é um momento de refletir sobre as formas como estão organizadas as memórias públicas do país e a acessibilidade a esse material tomando como base os acervos visitados na cidade de São Luís do Maranhão. Ao pesquisar em alguns acervos públicos da capital maranhense era impossível não perceber o descaso do poder público com os acervos da cidade, conforme citado no item anterior. Ainda na primeira visita ao APEM, me incomodou o fato de as duas atendentes não demonstrarem qualquer disponibilidade em me auxiliar na realização de uma pesquisa naquele local. Munidas de máscaras e luvas descartáveis, elas precisavam se dividir entre a tarefa de restaurar um documento antigo, com cola e cuidado, e atender ao público em geral.

Após me dirigir a uma delas, ela sinalizou para que eu me aproximasse da mesa e, sem interromper suas atividades, me atendeu. Ao perguntar a ela sobre o acervo de jornais antigos da Baixada Maranhense, fui rapidamente informada de que eu teria essas informações somente na Fundação Biblioteca Nacional, localizada na cidade do Rio de Janeiro ou através do site da referida Fundação. De modo um pouco mais insistente, e, após dizer que eu era moradora do estado do Rio de Janeiro, solicitei, então, ao menos, uma lista dos jornais que estavam depositados naquele local. Nesse momento, a mesma atendente saiu da sala comigo e caminhou até a área de consulta de material e me entregou um catálogo onde constava a lista dos periódicos sob a guarda do APEM.

Novamente, me vi em apuros ao me deparar com uma lista onde constava o nome de 22 periódicos, sem qualquer referência à cidade de origem. Decidi tomar nota do nome de cada um deles para, em seguida, selecionar algum e iniciar a leitura. Sem saber qual escolher, optei pelo nome que mais me chamou a atenção, *O Combate* e fui, novamente, até a atendente solicitar o periódico. Sem uma mesa sobrando para que eu pudesse consultar o jornal – são somente 03 mesas disponíveis para consulta, mas duas delas estavam sendo usadas por funcionárias do APEM para restauração de documentos – a funcionária me alocou juntamente com uma moça que estava pesquisando, mas que havia ido almoçar. Assim que o periódico chegou, ao ver seu estado deteriorado, perguntei se havia uma luva para que eu pudesse utilizar, e a atendente me cedeu uma única luva para que eu usasse somente na mão que teria contato com as folhas do jornal. Fiquei algumas horas consultando todas as edições de *O Combate* que se encontravam no APEM, mas não encontrei qualquer referência à temática que eu pretendia estudar.

No segundo dia dedicado à visita aos acervos e, sabendo da experiência com o APEM, decidi ir até a Biblioteca Pública Benedito Leite – BPBL, localizada na Praça Deodoro, no centro da cidade de São Luís. A BPBL me pareceu mais organizada e com vários (as) funcionários (as) disponíveis. Entretanto, mais uma vez, percebi que o acesso a ambientes de pesquisa demanda tempo e paciência.

Após me encaminhar diretamente ao balcão e solicitar informações de jornais que trouxessem notícias sobre parteiras e benzedadeiras, o atendente me perguntou se eu queria jornais novos ou antigos, respondi que preferia consultar os jornais antigos, assim, ele me sugeriu o site da FBN. Mais uma vez, fiquei um tanto decepcionada. Diante das indicações de consulta a periódicos do estado do Maranhão que poderiam se encontrar na cidade do Rio de Janeiro,

podemos fazer uma leitura de como algumas informações ainda estão centralizadas em determinadas instituições de pesquisa, principalmente nas capitais do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Continuei a insistir com o funcionário se seria possível, ali mesmo, pesquisar um periódico por assunto. Gentilmente, ele me explicou o passo-a-passo de como entrar na Hemeroteca Digital da FBN, acessar o banco de dados e refinar minhas pesquisas. Com o intuito de iniciar a leitura dos jornais ainda naquela tarde, perguntei sobre a possibilidade de utilizar um computador no local e fui direcionada ao Telecentro da BPBL, uma espécie de sala de informática onde podemos ficar por 30 minutos, utilizando um dos computadores do local, com acesso à internet e com a prorrogação do tempo de uso de uma das máquinas por igual período, caso não haja nenhuma pessoa à espera. Durante cerca de uma hora, permaneci ali pesquisando em periódicos do Maranhão, através do site da FBN, notícias sobre parteiras, benzedadeiras, curadeiras e doutoras do mato. Encontrei algumas notícias que serão analisadas no capítulo 3.

Um pouco mais animada, decidi continuar minhas visitas à BPBL. No dia seguinte, ao invés de utilizar o Telecentro, decidi ir diretamente ao setor de periódicos e, no balcão, encontrei o catálogo de periódicos da Biblioteca que estão organizados por cidade, o que facilitou o trabalho de pesquisa. Assim como fiz no APEM, listei os periódicos que encontrei, mas nesse caso, somente os da região da Baixada Maranhense. Logo após preparar a listagem, decidi solicitar alguns jornais para iniciar a pesquisa. Esse trabalho ocorreu não mais de forma aleatória, mas através da ordem alfabética em que os jornais apareciam na listagem.

Na última visita à BPBL e aos acervos, uma vez mais continuei minha procura nos periódicos, por ordem alfabética. Neste dia, quase fui impossibilitada de realizar a consulta, pois no local não havia luvas que pudessem ser utilizadas pelos (as) pesquisadores (as) externos (as). O funcionário sugeriu que eu fosse até a farmácia e comprasse uma ou então eu não poderia manipular o jornal. No entanto, uma das atendentes me cedeu uma luva para que eu pudesse usar em uma das mãos que teria contato com os jornais. Assim, após as pesquisas e anotações de algumas reportagens que dialogariam com a temática pesquisada, finalizei a etapa de pesquisa em acervos. As notícias selecionadas auxiliaram na reflexão sobre a representação de saberes e conhecimentos tradicionais em periódicos maranhenses.

E, mesmo sabendo que um texto acadêmico exige de nós uma série de esforços – em primeiro lugar quando preciso apreender imagens primeiras, desconexas e disformes e transformá-las em objetos científicos (BOURDIEU, 2012, p.20), em seguida, quando tento

compartilhar com o (a) leitor (a) uma ideia que, para mim, pode estar compreensível e, por fim, quando no momento da edição do texto, a exclusão ou a inserção de algumas partes que julgava importantes podem ser responsáveis por alguns equívocos – temos consciência do risco e seguimos com a escrita.

Diante disso, nosso texto está dividido em Introdução, o presente capítulo, que entendemos como o capítulo inicial. No capítulo 2, “Entre a antropologia e a literatura: a etnografia – o ‘mais literário’ e o mais etnográfico”, apresento os diários de campo que realizei durante as duas idas à comunidade quilombola do Bairro Novo, em Penalva, o local da pesquisa, para pensar a relação, por vezes, tênue entre a etnografia e a literatura. Para auxiliar esse diálogo, utilizo textos de James Clifford, João Pacheco de Oliveira e Tim Ingold os quais tratam da etnografia como uma parte importante para a antropologia ou que pensam, como Ingold, a antropologia em separado da etnografia. Mais do que isso, esse alargamento na fronteira dessas disciplinas traz um diálogo entre literatura e antropologia e que tem na escrita etnográfica seu ponto de encontro, afinal, estamos falando de uma descrição que pode ser realizada em forma de imagem, de desenho, de filme<sup>19</sup>, mas, que é principalmente, efetuada em forma de texto.

“Autor, autoria, representação e autorrepresentação”, o título do capítulo 3, traz um debate sobre como as categorias de autor e autoria foram se modificando ao longo do tempo. Tal debate que terá Michel Foucault e Roger Chartier como embasamento teórico. Nesse capítulo demonstro como a ‘função autor’, para utilizar um conceito foucaultiano, foi sendo construída tanto na ciência quanto na literatura. Além disso, Gayatri Spivak nos auxiliará na definição do conceito de representação. E, finalmente, no capítulo 4 “O ruído da escrita de outras penas”, a fala de alguns (algumas) agentes sociais coletadas durante entrevistas, através de Boletins e Fascículos do PNCSA e de livros da “Coleção narrativas quilombolas” demonstram que, ao se autorrepresentarem, através de suas narrativas rompem com a história oficial do Estado-nação homogeneizador de identidades. Narrar, nesse sentido, é uma forma de luta e a autorrepresentação pode ser entendida como resistência.

---

<sup>19</sup> A exemplo do etnólogo e cineasta francês, Jean Rouch que atuava nos limites entre o documental e o ficcional.

## CAPÍTULO 2. ENTRE A ANTROPOLOGIA E A LITERATURA: A ETNOGRAFIA – “O MAIS LITERÁRIO” E O MAIS ANTROPOLÓGICO

*Eu, como pesquisadora, só posso me colocar no lugar do não-saber. O saber não é meu, o saber são eles que têm. O saber da floresta são mesmo eles que têm. E esse lugar de não-saber é um lugar de ouvir.*

Camila do Valle (vídeo gravado durante uma reunião de comunidades quilombolas e pesquisadores do PNCSA no galpão da Associação de moradores de Penalva, 2012).

No prefácio do livro de contos *Insubmissas lágrimas de mulheres*, Conceição Evaristo inicia seu texto com uma provocação:

[E]stas histórias não são totalmente minhas, mas quase me pertencem, na medida em que, às vezes, se (con) fundem com as minhas. Invento? Sim, invento, sem o menor pudor. Então, as histórias não são inventadas? Mesmo as mais reais, quando são contadas. Desafio alguém a relatar fielmente algo que aconteceu. Entre o acontecimento e a narração do fato, alguma coisa se perde e por isso se acrescenta. O real vivido fica comprometido. E, quando se escreve, o comprometimento (ou o não comprometimento) entre o vivido e o escrito aprofunda mais o fosso (EVARISTO, 2011, p.9).

Sendo graduada em Letras, com habilitação em Literaturas e como discente de um curso de mestrado que, apesar de apresentar um enfoque interdisciplinar, tem um diálogo com a antropologia, vislumbrei, durante a escrita dissertativa, a possibilidade de construir um texto que trouxesse elementos tanto da antropologia quanto da literatura. Importa destacar que essa aproximação não é nova e está presente em diversos debates teóricos como veremos ao longo deste capítulo.

A citação de Conceição Evaristo reproduzida acima nos auxilia na percepção do quanto a literatura pode se aproximar da antropologia. Ao introduzir as histórias do livro para o (a) leitor (a), Evaristo deixa em dúvida se teria realmente ido à casa das mulheres-protagonistas para ouvir aquelas narrativas que ela se dispõe a contar (se teria ido a campo, para usar um termo que dialoga com a antropologia) ou se todas aquelas histórias por ela escrita teriam sido imaginadas. No entanto, sabendo que a literatura trabalha com o “como se...”, tal julgamento de veracidade ou não desses fatos, torna-se irrelevante.

A antropologia, ao contrário, tem como uma de suas bases a presença de um antropólogo realizando trabalho de campo em um determinado local. E, posteriormente, essa experiência é compartilhada com os (as) leitores (as) através da escrita etnográfica. Assim, “tanto em romances quanto em etnografias, o eu como autor encena os diversos discursos e

cenas de um *mundo acreditável*” (CLIFFORD, 1998, p.55, grifo nosso). Essa aproximação entre etnografia e literatura é o eixo-central dos estudos de Clifford que afirma: “É tentador comparar o etnógrafo com o intérprete literário (e esta comparação é cada vez mais um lugar-comum) – mas mais especificamente com o crítico tradicional, que encara como sua a tarefa de organizar os significados não controlados em um texto numa única intenção coerente (CLIFFORD, 1998, p.41). Segundo James Clifford, “[t]alvez o trabalho de campo seja o último elemento de distinção da antropologia em relação a outras disciplinas” (CLIFFORD, 1998, p.266). E o resultado do trabalho de campo, além da observação direta, também se dá através de textos escritos, primeiro, com os diários de campo e as anotações e, em seguida, com a produção de uma etnografia. Para Clifford Geertz, “[e]m antropologia social, o que os praticantes fazem é a etnografia. E é justamente ao compreender o que é a etnografia, ou mais exatamente, o que é a prática da etnografia, é que se pode começar a entender o que representa a análise antropológica como forma de conhecimento” (GEERTZ, 2008, p.15). Entretanto, cabe uma pergunta: estamos diante de um problema quando essa escrita etnográfica se mostra inserida em um jogo de poder que atua nos limites da fronteira entre a antropologia e a literatura?

Para Clifford (1998, p.9), os textos etnográficos estão situados em um “sistema complexo de relações; eles são pensados simultaneamente como condições e efeitos de uma rede de relações vividas por etnógrafos, nativos e outros personagens situados no contexto de situações coloniais”. Segundo o autor (1998, p.10), a etnografia pode ser entendida como uma “atividade híbrida”, vista simultaneamente como “escrita”, “colecionamento”, “*collage* modernista”, “poder imperial” e “crítica subversiva”.

O antropólogo Johannes Fabian, em uma entrevista concedida à *Revista Mana*, no ano de 2010, intitulada “Colecionando pensamentos: sobre os atos de colecionar”, afirma que:

o corpo de documentos com os quais os etnógrafos trabalham é *feito*, geralmente sob a forma de textos baseados em notas ou sons registrados. Produzir seus próprios textos (tanto no sentido de montar sessões de gravação quanto de transcrever/traduzir gravações) é o que distingue os antropólogos centrados em abordagens textuais dos historiadores e estudiosos da literatura (FABIAN, 2010, p.62, grifo do autor).

E ele continua:

Os documentos que chamamos de textos etnográficos têm em comum o fato de serem gerados a partir de registros de trocas comunicativas e/ou performances nas quais o etnógrafo foi um participante ativo (na pesquisa etnográfica, mesmo a observação é um tipo de interação). Além disso, conversas, relatos de histórias, ensino religioso, performances rituais e teatrais, para nomear alguns exemplos que registrei e transformei em texto ao longo de minha própria pesquisa, *acontecem* como *eventos* contingentes e situados historicamente (FABIAN, 2010, p.63, grifos do autor).

É interessante observar que os textos dos antropólogos considerados fundadores de algumas linhas de pensamento da antropologia têm sido classificados como textos literários. No livro de James Clifford, *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*, o antropólogo reflete sobre o lugar da etnografia enquanto uma prática que, apesar de se iniciar na vivência do pesquisador com um determinado grupo, é escrita dentro de um escritório, dias, meses ou anos após aquela experiência inicial. E, nesse ponto, para Clifford, há um diálogo com a literatura. Afinal, há uma “modelagem” desse texto com o auxílio das anotações dos antropólogos, mas também da imaginação. Assim, é possível pensar as fronteiras entre essas disciplinas não só como limites, mas também como um lugar de trocas<sup>20</sup>. É desse ponto que partimos.

Tomando como um dos objetos de estudo o texto-fundador da etnografia e, conseqüentemente, da autoridade etnográfica que emergiu nas primeiras décadas do século XX, *Os argonautas do Pacífico Ocidental*, de Bronislaw Malinowski, Clifford observa as estratégias utilizadas pelo antropólogo polonês para dar conta de uma narrativa coerente sobre os trobriandeses. Segundo Clifford (1998, p.124), o real processo de escrita da etnografia fica obscuro: Malinowski pesquisou entre os trobriandeses de 1914 a 1918, mas nada sabemos sobre o período de 1920 e 1921 em que ele estava nas Ilhas Canárias escrevendo *Os argonautas*.

Sobre a aproximação entre etnografia e literatura, Fabian afirma:

Antes de mais nada, deve ficar claro que não há uma separação nítida entre a realização da investigação e o registro escrito porque, quando se olha para o que fazemos, vê-se que escrevemos desde o primeiro momento. Isso, aliás, vem junto com outra coisa sobre a qual venho sempre insistindo: não há separação entre os dados e a teoria. Não existe uma fase em que você apenas colhe os dados, apenas anota as coisas, e daí uma outra, na qual você faz teoria sobre aquilo. A questão seguinte, ao se indagar o que é que nós fazemos e obter como resposta que nós escrevemos, seria: “*O que é a escrita? O que é literatura?*” É o momento da tomada de consciência da importância do fato de que, como cientistas, o que fazemos não é simplesmente escrever: nós escrevemos em *gêneros* (isso em todos os níveis, desde os mais básicos, como o do uso dos tempos verbais, por exemplo). Temos um público de leitores. Esses dispositivos literários não são acidentais, são condicionamentos da produção literária que precisamos reconhecer e, para tal reconhecimento, a teoria literária muito nos pode ajudar (FABIAN, 2006, p.511, grifo nosso).

Ao trazer para o centro do texto a questão da escrita e dos gêneros literários, Fabian mostra que há uma possibilidade de alargamento dessas fronteiras disciplinares.

---

<sup>20</sup> BORGES, Luiz C.; DOMINGUES, Heloísa M. B.; FAULHABER, Priscila (Orgs.). *Ciências e fronteiras*. Edição revista. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2014.

Ainda sobre o diálogo entre a etnografia e a literatura, João Pacheco de Oliveira, no prefácio à tradução do livro de Alban Bensa<sup>21</sup> para a língua espanhola, por dois momentos se refere a textos de Lévi-Strauss como sendo literários ou “mais literário”. Para Oliveira (2015, p.11), “[e]m *Tristes Tropiques* (1955), envolvente e fascinante libro de viajes, Lévi-Strauss narró de manera *literaria* sus experiencias en Brasil y las expediciones para conocer a los indígenas de las regiones distantes del Mato Grosso”. Em seguida, em outro trecho, ao analisar a divulgação da obra de Lévi-Strauss em diversos países, inclusive os de língua inglesa, afirma que “[s]u primer libro traducido a esta lengua fue justamente el texto *mas literario*, el relato de su viaje ao Brasil que se llamó *World on the Wane*” (OLIVEIRA, 2015, p.13, grifos nossos).

Ao tratar das possíveis escritas etnográficas de Lévi-Strauss, considerado um dos fundadores do estruturalismo francês, Oliveira fala dessas narrativas como literárias e “mais literárias”. Ora, há, como podemos perceber, um deslocamento no limite da antropologia para abarcar esse texto considerado literário como integrante dessa disciplina.

Entretanto, há uma pergunta que se torna recorrente tanto nos casos de Lévi-Strauss quanto de Malinowski: o que seria então, um texto “mais literário”? Clifford, citando Lévi-Strauss afirma que “[n]os limites do discurso disciplinar, a etnografia é entendida por certos autores como “a observação e análise de grupos humanos considerados em sua particularidade (...) e visando a sua reconstituição, tão fiel quanto possível à vida de cada um deles” (Lévi-Strauss, 1973:14, apud CLIFFORD, 1998, p. 9)”.

Vitor Manuel Aguiar e Silva, teórico da literatura fala sobre o que seria um elemento literário. Para o autor, citando Roman Jakobson, a literatura como uma função expressiva ou emotiva está centrada sobre o sujeito emissor aspirando a “uma expressão em relação àquilo de que fala. [Ela] tende a dar a impressão de uma certa emoção, verdadeira ou fingida”.<sup>22</sup> Além disso, por vezes, esses textos antropológicos também poderiam ser vistos como literatura de viajantes.

Eis o ponto de encontro das disciplinas: a etnografia. Mais uma vez, Oliveira é trazido para dialogar com os debates atuais que têm se colocado para a antropologia. Sobre o intercâmbio com outras disciplinas, o antropólogo, ao citar alguns “pressupostos de um novo

<sup>21</sup> BENSA, Alban. *Después de Lévi-Strauss*. Por uma antropologia de escala humana. Prólogo: João Pacheco de Oliveira. Trad. Lilliana Padilla Villagómez. México: FCE, 2015.

<sup>22</sup> Roman Jakobson dividiu em seis as funções da linguagem. São elas: função emotiva ou expressiva, função conativa, função referencial, função fática, função metalinguística e função poética. De acordo com Vitor Manuel, cf. Roman Jakobson. *Essais de linguistique générale*, p.214.



exercício de antropologia”, afirma que essa “[...] é a valorização crescente da *interdisciplinaridade*. As questões propostas como relevantes pelos porta-vozes da comunidade ou pelas agências exigem bem mais do que uma sólida formação em teoria sociológica ou história” (OLIVEIRA, 2009, p.17).

Assim,

[o]perar em equipes integradas por diferentes formações disciplinares torna-se cada dia mais corriqueiro, o que tem acarretado *impactos positivos* sobre a disciplina, levando a uma etnografia mais fina e escrupulosa de domínios específicos da vida social, construindo bancos de dados que devem servir a múltiplos olhares e interesses, bem como estabelecendo paralelos e associando problemáticas, métodos e conceitos de diferentes áreas de conhecimento (OLIVEIRA, 2009, p.17).

Esse olhar da antropologia como um local de diálogo com outras disciplinas, nesse caso, com a literatura foi o tema central da publicação da *Revista de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará*, organizada por Moacir Palmeira e Ana Carneiro, no ano de 2013. A publicação trouxe uma série de artigos sobre o diálogo entre “Literatura e Antropologia”, título da edição referida.

Entretanto, enquanto a antropologia está repensando alguns de seus textos sob a perspectiva literária, na literatura isso ainda acontece pouco. De acordo com a pesquisadora Camila do Valle (2016), no prefácio do livro *Nice guerreira: mulher, quilombola e extrativista da floresta*, as “Literaturas de Testemunho” sempre foram lugar de incômodo para o cânone da literatura brasileira. Para Valle, continuando, “[a]s histórias das literaturas nacionais têm, assim, uma função semelhante a do museu, tal como foi descrita essa função por Benedict Anderson em *Comunidades imaginadas*”. Recorrendo à pesquisadora, “[o]s regimes de memória” (VALLE, 2016, p.18) da literatura brasileira preferiram a imaginação. Assim, nunca deixaram espaço para aproximação com os estudos dos textos etnográficos.

## 2.1. (Quase) um diário de campo

Uma das críticas sobre a pesquisa de campo concentra-se no fato de que, por vezes, não se sabe em que circunstâncias o material de que trata tal etnografia foi recolhido. Nesse sentido, Fabian vai dizer que:

Por que as extrapolações de conselhos simples e sensatos com respeito ao método resultam em uma caricatura da etnografia? Porque essas recomendações não apenas exageram (o visível); elas omitem as dimensões da experiência. Nenhuma provisão parece ser dada sobre a batida de tambores ou o barulho da música de bar que nos mantém acordados durante a noite; nenhuma provisão em relação ao gosto e à textura estranhos dos alimentos, ou os

cheiros e o fedor. Como o método lida com as horas de espera, com a falta de jeito e as gafes devidas à confusão e aos maus momentos? Onde ele deposita as frustrações causadas pela desconfiança e intransigência? Onde ficam as alegrias das conversas vãs e da convivência? Com frequência, isso tudo é minimizado como o ‘lado humano’ de nossa atividade científica. Espera-se que o método produza conhecimento científico ao filtrar o ‘ruído’ experimental que, acredita-se, interfira na qualidade da informação. Mas o que torna uma visão (descrita) mais objetiva do que um som, um cheiro ou gosto (igualmente descritos)? Nossa propensão em relação a uma e contrária ao outro é uma questão de escolha natural, não de força universal. Ela deriva de uma tradição científica firmemente estabelecida no tempo em que J. Locke formulou os cânones empiricistas da ciência social moderna. ‘A percepção da mente’ – sustentava ele – é ‘mais adequadamente explicada por palavras relacionadas à visão (1964[1689]:227). Entre todos os dogmas do empiricismo, esse parece ter sido o mais tenaz (FABIAN, 2013, p.132).

Com base nessa afirmação, optamos por trazer os dois momentos do trabalho de campo expostos em forma de um “quase diário de campo”. Por isso o nome “exercício etnográfico” que utilizaremos em uma das subseções mais adiante, por entendermos que a etnografia pode ser um constante exercício, um aprendizado cotidiano a que estamos submetidos enquanto pesquisadores (as). Isso se dá principalmente quando as pessoas com as quais o (a) etnógrafo (a) trabalha e que, ao responderem às suas perguntas, estão igualmente engajadas na produção do (a) pesquisador (a) que as questiona e, com isso, frequentemente, em situações de pesquisa, os papéis são invertidos (BERREMAN, 1975, p.125).

O texto a seguir trata-se de um emaranhado de narrativas e de imagens visuais que pude presenciar nos dois momentos em que estive realizando pesquisa de campo no Bairro Novo, região de Penalva, Baixada Maranhense. Mais do que um todo completo, significativo e bem elaborado, o texto segue repleto de lacunas e – ao contrário do *homo academicus* que gosta do acabado e faz desaparecer os toques e retoques de seu trabalho<sup>23</sup> – tem a intenção de compartilhar os diversos questionamentos que surgiram ao longo (e após o) do trabalho de campo. Assim, pensei em uma escrita que pudesse unir um pouco do diário de campo da pesquisa em articulação com as reflexões que foram construídas tanto nas aulas do mestrado quanto nas leituras e nas orientações. Entretanto, o que poderia parecer uma escrita despreziosa, por conta, talvez, de uma linguagem mais livre da *rigidez* acadêmica, não está dissociada do *rigor* científico<sup>24</sup>.

O início dessa escrita traz momentos que antecederam a viagem à Penalva, entre eles, as inquietações que surgiam durante as disciplinas de mestrado sobre o que seria um *trabalho*

<sup>23</sup> BOURDIEU, P. “Introdução a uma sociologia reflexiva”. In: *O poder simbólico*. Tradução Fernando Tomaz. 16ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012, p.19.

<sup>24</sup> *Ibidem*.

*de campo*. Sabendo que, em décadas mais recentes, tem havido inúmeros debates acerca do que seria um *campo* de pesquisa, antes, entendido como uma localidade na qual o (a) pesquisador (a) vivia alguns dias, meses e/ou até anos com o grupo a ser pesquisado, hoje esse *campo* também pode ser em uma instituição (trabalho em acervos) ou pesquisas em fontes documentais e literárias (cf. Introdução). Entretanto, ousou afirmar, dialogando com Clifford, que o *trabalho de campo* ainda tem um peso que recai sobre a vivência de um pesquisador (a) com o grupo com o qual se propôs a pesquisar, seja na cidade, como William Foote-Whyte, em *Sociedade de Esquina*, seja entre os nativos no Himalaia como Gerald Berreman ou como Bronislaw Malinowski que, exilado durante a guerra Primeira Guerra, viveu entre os trobriandeses, em Papua, Nova Guiné.

Para Clifford (1998), há um mito sobre o que seria esse *trabalho de campo* e a etnografia ainda permanece com “um *status* exemplar” dessa atividade. No entanto, o próprio Clifford também aponta para mudanças que vêm ocorrendo e, conseqüentemente, poderemos perceber, então, que “[o]s atuais estilos de descrição cultural são historicamente limitados e estão vivendo importantes metamorfoses” (CLIFFORD, 1998, p.20). Eis uma das reflexões que iremos abordar.

De acordo com Almeida:

Na etnografia verifica-se o curo pelas realidades localizadas, persistindo numa análise concreta de situações concretas, com páginas e páginas de indagações irrespondíveis, de perguntas sem respostas que perscrutam o elenco das possibilidades descritivas, ressaltando as dificuldades de uma observação pormenorizada e os desafios do trabalho de campo. A descrição etnográfica dispõe-se, assim, de maneira crítica face às ‘grandes interpretações’, produzidas pela argumentação melancólica dos que perderam o poder metodológico de explicar e persistem na monotonia e na repetição infinda de esquemas interpretativos genéricos, subjacentes à sua própria consagração” (ALMEIDA, 2013, p.11).

Para Almeida, fazer etnografia pode ser desafiador na medida em que exige um olhar do pesquisador (a) para detalhes, mas, além disso, pode ser um momento de romper com grandes generalizações que podem ser feitas sobre determinada realidade.

Pensando o modo como as fronteiras acadêmicas foram construídas, o trabalho de campo demarca, por vezes, o limite da antropologia com outras disciplinas. Especificamente, em meu caso, formada pelo curso de Letras, esse trabalho de campo poderia ser entendido como uma pesquisa realizada em bibliotecas e/ou acervos públicos e particulares. No entanto, há um diálogo construído entre a literatura e a antropologia que, por vezes, é explicitado na obra de alguns autores de literatura brasileira. É o caso dos romances de Dalcídio Jurandir. O escritor,

nascido em Ponta de Pedras, município do arquipélago do Marajó<sup>25</sup>, estado do Pará, acompanhou a viagem dos antropólogos Eduardo Galvão e Charles Wagley em Gurupá<sup>26</sup>. Dalcídio publicou em vida mais de 10 livros e tem parte de seu acervo sob os cuidados da Fundação Casa de Rui Barbosa, no Rio de Janeiro, entretanto, ainda permanece desconhecido por parte do público leitor no Brasil, e, por vezes, tem seus textos classificados somente como Literatura regionalista<sup>27</sup>.

De acordo com a pesquisadora Camila do Valle:

O encontro da obra de Dalcídio Jurandir com o conceito de etnografia foi produtivo em mais de um sentido, sem, no entanto, reduzir a obra de Dalcídio ao domínio da antropologia ou mesmo da etnografia. E tal fato já havia sido notado alhures, em textos de autores de ampla circulação, por exemplo, como em Eduardo Galvão e Câmara Cascudo, ou em textos de autores mais contemporâneos, como Raimundo Heraldo Maués ou a obra coletivamente organizada *Sociedades caboclas amazônicas*. Em outras palavras, a obra de Dalcídio não passa invisível pelos olhos de autores relacionados à antropologia da Amazônia (VALLE, 2012, s/p.).

Desse modo, no diálogo entre disciplinas, nesse caso, literatura e antropologia, há uma relação de pesquisa estabelecida entre Jurandir, Galvão e Wagley<sup>28</sup>. Com isso, percebemos que a

<sup>25</sup> O arquipélago do Marajó é considerado o maior arquipélago flúvio-marítimo do planeta e está localizado no estado do Pará.

<sup>26</sup> Cf. ALMEIDA, Alfredo W. B. de. *Antropologia dos arquivos da Amazônia*. “A este tempo a equipe de C. Wagley, que também passara a trabalhar para a Unesco, incorpora novos antropólogos norte-americanos (Marvin Harris, Ben Zimmerman e Harry W. Hutchinson) e cientistas sociais brasileiros (Thales de Azevedo e Costa Pinto), junto ao projeto “Races et Classes dans le Brésil Rural” (1950-1951). Incorpora também no trabalho de campo em Gurupá, no Baixo Amazonas, Eduardo Galvão que, como já foi mencionado, fora indicado para trabalhar com Wagley na pesquisa sobre os Tenetehara (1941-42) pelo Departamento de Antropologia do Museu Nacional. Um dos colaboradores deste trabalho, evidenciando a relação de antropólogos com outros produtores intelectuais, foi o romancista Dalcídio Jurandir, autor de acuradas descrições sobre realidades localizadas e em especial sobre o Baixo Amazonas e a Ilha de Marajó” (ALMEIDA, 2008, p.164).

“Além de José Veríssimo e Inglês de Souza, que aparecem citados em diversos trabalhos científicos, tem-se o romancista Dalcídio Jurandir participando diretamente do trabalho de pesquisa dos antropólogos C. Wagley e Eduardo Galvão. Nas palavras de Galvão: ‘Exceto em alguns romances de feição original, de que destacamos o excelente Marajó, de Dalcídio Jurandir, e ensaios, notadamente os de Veríssimo, crenças, instituições e hábitos religiosos do caboclo têm sido descritos sem referência à vida quotidiana do povo e sem a necessária análise do meio social e das relações entre as instituições religiosas e as outras que compõem o todo cultural. Ideias e conceitos são apresentados como elementos espúrios, desligados de sua função dentro do sistema religioso e do papel que realmente desempenham na vida do caboclo’ (Galvão, 1955: x apud ALMEIDA, p.68).

<sup>27</sup> Cf. Literatura da Amazônia: dificuldades de surgimento e classificação de um campo. In: *Revista Pluriel*.

Disponível em:

[http://plural.espacoestudio.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=377:literatura-da-amazonia-dificuldades-do-surgimento-e-classificacao-de-um-campo&catid=81:numero-9-amazonies-bresiliennes&Itemid=55](http://plural.espacoestudio.com/index.php?option=com_content&view=article&id=377:literatura-da-amazonia-dificuldades-do-surgimento-e-classificacao-de-um-campo&catid=81:numero-9-amazonies-bresiliennes&Itemid=55). Acesso em jun. 2016.

<sup>28</sup> A pesquisadora Thamirys Di Paula Cassiano Matos também destaca essa relação entre literatura e antropologia e entre Galvão, Jurandir e Wagley na “Introdução” de sua dissertação de mestrado defendida no ano de 2015 no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Pará sob orientação da Profa. Dra. Rosa Acevedo, intitulada *Narrativas e saberes de curadores da Linha do Fundo*. Segundo ela, a dissertação foi motivada por temáticas de pesquisa com as quais ela manteve contato ainda durante o curso de graduação em Letras também pela UFPA que resultou na Monografia *A Aristocracia de pé no chão? Em Belém do Grão-Pará: um estudo sobre identidades culturais no romance de Dalcídio Jurandir*, orientada pela Profa. Dra. Camila do Valle. Cf. MATOS,

realização de uma pesquisa é um tipo de trabalho que requer a construção de uma rede de relações para que seja realizado. Para Heloísa Maria Bertol<sup>29</sup>, ao falar sobre a história das ciências, a pesquisadora afirma que nessa nova história da ciência que conta com a contribuição de sociólogos e historiadores, uma das contribuições recentes foi a desconstrução da ideia de gênio. Não há mais a crença em um único grande nome da ciência, mas sim, um diálogo desse grande nome com outros grandes nomes. Ou seja, há um emaranho de relações que dialoga. No entanto, podemos pensar que essas relações não são homogêneas e têm especificidades: pode ser o contato entre o (a) pesquisador (a) e uma agência financiadora da pesquisa; o diálogo entre instituições acadêmicas; mas, aqui, falo, especialmente, de relações entre a pesquisadora e as (os) agentes sociais que são os protagonistas dessa pesquisa.

A escolha pelo local de pesquisa, Bairro Novo, cidade de Penalva, Maranhão, levou em consideração um diálogo existente entre a pesquisadora/professora Camila do Valle e as (os) agentes sociais daquela região. Tal fato se deu por conta de anos de trabalho em conjunto entre Dona Nice Machado, quilombola, extrativista, encantadeira e moradora do Bairro Novo e o Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA). Esses encontros e diálogos culminaram na elaboração de diversas publicações do PNCSA (fascículos, boletins, caderno) sobre a região, incluindo o livro *Nice guerreira: mulher, quilombola e extrativista da floresta*<sup>30</sup>. Ainda sobre essas relações, a filha de Dona Nice, Geovania Aires<sup>31</sup>, é mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão (PPGCSPA/UEMA).

Assim, sabendo que fazer uma etnografia ‘de’, é, por vezes, fazer uma etnografia ‘com’ (FABIAN, 2010), decidimos realizar a pesquisa na região de Penalva e essa escolha não se deu de forma aleatória. Nas publicações do PNCSA e no livro de Dona Nice, percebemos

---

Thamirys Di Paula Cassiano de. Introdução. In: *Narrativas e saberes de curadores da Linha do Fundo*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal do Pará, Belém, 2015. p.11-23. Disponível em: [http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/Disserta%C3%A7%C3%A3o\\_Thamirys\\_Di\\_Paula\\_.pdf](http://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/dissertacoes/Disserta%C3%A7%C3%A3o_Thamirys_Di_Paula_.pdf). Acesso em: 4 abr. 2016.

<sup>29</sup> Essa fala se encontra em no vídeo intitulado “A ciência que eu faço – Heloísa Maria Bertol Domingues”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gIIx8SnNVf4>. Acesso em 13 ago. 2016.

<sup>30</sup> O livro foi organizado pelas professoras Camila do Valle, Cynthia Carvalho e Patrícia Portela e lançado em abril de 2016, na Casa do Maranhão, cidade de São Luís, Maranhão, durante o Seminário Internacional Centro de Ciências e Saberes. Posteriormente, em março de 2017, o livro também teve um lançamento na comunidade do Bairro Novo, em Penalva, local em que Dona Nice vive.

<sup>31</sup> Geovania Machado Aires defendeu sua dissertação de mestrado em setembro de 2016 sob orientação da Profa. Dra. Camila do Valle.

uma demanda da comunidade tanto pelo reconhecimento de seus saberes quanto pela reafirmação de algumas identidades<sup>32</sup>.

Para João Pacheco de Oliveira, em seu texto “Pluralizando tradições etnográficas: sobre um certo mal-estar na antropologia”, houve uma mudança no papel do antropólogo no campo de estudos. Agora,

[o] que o antropólogo irá pesquisar em campo já não pode ser mais o fruto exclusivo de um interesse acadêmico, justificado puramente por sua relevância científica e decidido entre ele, seu orientador e a instituição universitária ou equipe de pesquisa a qual está vinculado. É necessário que os líderes e a própria comunidade compreendam minimamente as finalidades e o *modus faciendi* da pesquisa, aprovando-o ou exigindo reformulações (OLIVEIRA, 2009, p.12).

Utilizo-me desse “mal-estar” na antropologia para pensar minha posição nesse campo de pesquisa ao dialogar com os (as) diferentes agentes sociais com quem mantive contato no campo de pesquisa e com quem pude aprender outras coisas diferentes das que eu sabia.

Além disso, no trabalho de pesquisa de Geovania Aires, ela destacou a presença de uma diversidade de saberes naquele território. Dentre eles, destacamos o plantio de alimentos; a pesca nos campos; o Bambaê de caixa; o Tambor de crioula; os terreiros de umbanda e de mina; a quebra do coco babaçu e a confecção de óleo, azeite, sabão, sabonete e mesocarpo que são retirados do coco; o saber em torno das ervas e plantas medicinais e o ofício das parteiras e benzedadeiras, curadeiras e doutores (as) do mato. Desse modo, diante de todas essas informações, percebi que minha pesquisa naquele local teria um elo com os assuntos que, há anos, já vinham sendo discutidos em pesquisas anteriores.

Em seguida, fazendo um recorte desse trabalho, sem condições de abarcar todas as representações culturais do município de Penalva, optamos por buscar narrativas de parteiras, curadeiras e benzedadeiras de alguns bairros, mais especificamente, moradoras de um dos territórios étnicos que ali se encontram. Os habitantes que compõem esses territórios – Território de Sansapé, Território de Formoso, Território de Monte Cristo e Território de Enseada da Mata – se autodenominam quilombolas. Sobre esse conceito, Alfredo Wagner afirma:

A nova classificação, verificada na alteração das nomeações e num conjunto de práticas organizativas, traduz transformações políticas mais profundas na capacidade de mobilização destes grupos sociais face ao poder do Estado. “Seringueiros”, “assentados”, “colonheiros”, “posseiros”, “colonos” e pescadores sugerem denominações de uso local e de condições econômicas que se derramam naquelas categorias de mobilização, de pretensão abrangente, como “povos de floresta”, “quilombolas” e “ribeirinhos” (ALMEIDA, 2011, p.45).

---

<sup>32</sup> Há ainda pesquisas inéditas de Geovania Aires e de Camila do Valle em que essas demandas aparecem.

Desse modo, esses territórios se organizam em torno de uma identidade coletiva de modo a reivindicar direitos, entre eles: o acesso a terra, com a criação de uma Reserva extrativista<sup>33</sup> – espaço que as (os) agentes sociais pleiteiam e do qual se utilizam para alimentação (pesca, roça e coleta de coco babaçu) e para a reprodução sociocultural, como é o caso das ervas medicinais que se encontram naquele território – e o reconhecimento de seus saberes.

Eis aqui um dos embates que são enfrentados cotidianamente pelas (os) moradoras (es) desses territórios: a luta pela classificação. Nesses casos, o Estado vem perdendo seu papel de classificador. Para Alfredo Wagner B. de Almeida (2011), esses grupos não se encontram organizados em torno de categorias profissionais ou de classe, mas consistem em *unidades de mobilização*, percebidas em todo o país e têm suas lutas atreladas ao localismo e ao imediatismo estabelecendo uma articulação particular entre o político e o econômico. Ainda, complementando a afirmação presente no livro *Quilombo e as novas etnias*, o antropólogo afirma que esses grupos, “[c]ompõem-se, objetivando garantir o efetivo controle de domínios representados como territórios fundamentais à sua identidade e, inclusive, para alguns deles, à sua afirmação étnica” (ALMEIDA, 2011, p.16). Nestes contextos, fatores que antes dividiam como religião, etnia e raça, perdem sua força (ALMEIDA, 2011) e novas formas de organização são acionadas.

O critério político-organizativo sobressai combinado com uma ‘política de identidades’, do qual lançam mão os agentes sociais objetivados em movimento para fazer frente aos seus antagonistas e aos aparatos de estado. Aliás, foi exatamente este fator identitário e todos os outros fatores a ele subjacentes, que levam as pessoas a se agruparem sob uma mesma expressão coletiva, a declararem seu pertencimento a um povo ou a um grupo, a afirmarem sua territorialidade específica e a encaminharem organizadamente demandas face ao estado, exigindo o reconhecimento de suas formas intrínsecas de acesso à terra, que me motivaram a refletir novamente sobre a profundidade de tais transformações no padrão ‘tradicional’ de relações políticas (ALMEIDA, 2011, p.30).

---

<sup>33</sup> De acordo com a Lei 9.985/00, artigo 18: “A reserva extrativista é uma área utilizada por populações extrativistas tradicionais, cuja subsistência baseia-se no extrativismo e, complementarmente, na agricultura de subsistência e na criação de animais de pequeno porte, e tem como objetivos básicos proteger os meios de vida e a cultura dessas populações, e assegurar o uso sustentável dos recursos naturais da unidade” (VIEGAS, 2014, p.60). Diferentemente da linguagem jurídica, Dona Nice Machado também traz uma definição do que seria essa reserva extrativista, em sua concepção: “Reserva extrativista é uma área que a gente usa abaixo da terra, acima da terra (...) para todo mundo viver como gente e cidadão respeitado” (VALLE, 2016, p.54).

A individualidade, nesses contextos, é suprimida em prol de uma identidade coletiva, com pautas e demandas que atendam a todo o grupo. Sobre a identidade coletiva, Almeida (2011) afirma que:

O que antes dividia, erodiu temporariamente, permitindo convergências inimaginadas noutros momentos. Fatores étnicos, raciais e religiosos, usualmente utilizados para reforçar solidariedades e distinguir as chamadas “minorias”, perdem relativamente, no contexto desses antagonismos, sua força de marcar diferenças intransponíveis (ALMEIDA, 2011, p.16).

Importante frisar que não haverá sempre a homogeneização. Há momentos de luta em que os grupos se unem e momentos em que outras configurações são acionadas. Com isso, também há uma sobreposição de identidades: quilombolas, pescadores (as) e quebradeiras de coco babaçu, são algumas dessas.

\*\*\*

A partir daqui, compartilho os dois momentos de realização do trabalho de campo na cidade de Penalva. Tais exercícios de etnografia me auxiliaram na percepção de minha representação sobre as pessoas e os espaços em que eu estava me inserindo a partir daquele momento.

Partindo de São Luís, cheguei à cidade de Penalva à noite. Dona Nice me aguardava na parada do ônibus para me levar até sua casa, onde eu ficaria hospedada durante os dias de realização da pesquisa. Na manhã do dia seguinte, após traçarmos juntas uma espécie de agenda de visitas, decidimos que a primeira pessoa a ser entrevistada seria Dona De Lourdes<sup>34</sup>. Assim, fomos caminhando até a casa de Dona De Lourdes (parteira, curadeira e doutora do mato), moradora do bairro Campina, para realizar uma entrevista com ela. Ao longo do trajeto, Dona Nice foi me apresentando o Bairro Novo e diversos outros bairros vizinhos como o Recreio e o Bacurau e, como uma espécie de guia, ia me explicando sobre algumas histórias locais. Por exemplo, fiquei sabendo que a quantidade de moradores nesses bairros cresceu muito nos últimos anos e que, depois do governo de Luiz Inácio Lula da Silva e de Dilma Rousseff, a maioria das casas de *taipa* foi substituída por casas de alvenaria.

---

<sup>34</sup> Utilizo a forma Dona De Lourdes, com o “De” grafado em maiúsculo, por uma sugestão do Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira que, como membro da minha banca de qualificação, ao ler o texto, destacou a importância de Dona De Lourdes para a comunidade e sugeriu que ela merecia esse título de tratamento.



Segundo Tim Ingold, “[m]over, conhecer e descrever, no entanto, demandam mais do que estar em, ou imersão. Demandam observação. Um ser que se move, conhece e descreve deve estar atento. Estar atento significa estar vivo *para* o mundo” (INGOLD, 2015, p.13). Assim, todos os detalhes se tornaram importantes naquele momento.

Em nosso percurso, passamos pela feira, no centro da cidade de Penalva, onde pude fotografar uma variedade de peixes que eu nunca tinha visto (piranha, branquinha, traíra, muçum, pescada, carral, mandi, pampa, jeju, bodó, curumatá, piaba, sarapó, surubim<sup>35</sup>) e percebi que o valor de venda do pescado em Penalva, é muito abaixo dos valores comercializados em São Luís. Também me chamou a atenção o ofício das *consertadoras de peixe*. São mulheres que ficam na feira limpando os peixes que as pessoas compram e que são pagas à parte pelo seu trabalho. Assim, o ganho delas varia de acordo com a quantidade de peixes que conseguem limpar até a metade do dia (horário de encerramento da feira).

Seguimos até a casa de dona de Lourdes. Um terreno extenso, com casas de filhos e filhas, e onde está instalado o “Barracão da Santa Fé, Jesus Maria José”<sup>36</sup>. No portão do terreno tinham algumas pessoas sentadas e dentro de uma das salas que ela usa como sala de espera para atendimento, havia um movimento intenso de pessoas entrando e saindo. Um senhor, que mais tarde soube se tratar do companheiro de Dona De Lourdes, veio até o local em que eu e Dona Nice estávamos para explicar que ela nos receberia à tarde, às 15h, pois naquele instante ela estava muito ocupada.

Iniciamos nosso caminho de volta para a casa de Dona Nice. Antes, porém, ela me levou até a praça principal da cidade, onde está localizada a igreja de São José, o padroeiro de Penalva, e a Prefeitura. Retornamos à feira para comprarmos peixes e algumas frutas e retornamos para a casa de Dona Nice. Lá, Dona Nice se juntou com os netos e a filha Célia para limparem os peixes que havíamos levado. Alguns ela utilizou no almoço daquele dia e, com a outra parte, ela fez o processo de transformar o peixe fresco em peixe seco, salgando-o e colocando-o para secar ao sol.

À tarde, conforme o combinado, retornamos à casa de Dona De Lourdes para a entrevista. Dona Nice me apresentou como uma pesquisadora que estava ali para dar continuidade ao trabalho que sua filha Geovania Aires vem desenvolvendo na região. Também

---

<sup>35</sup> Agradeço ao Marcos Aires, 9 anos, neto de dona Nice, que me auxiliou com o nome dos peixes.

<sup>36</sup> Dona De Lourdes se refere ao local em que realiza os atendimentos, uma construção no quintal de sua casa, como “barracão”. No entanto, ao lado de fora do barracão está pintado como forma de identificação: *Barracão de Santa Fé Jesus Maria José*.

solicitou que, se fosse possível, ao final da entrevista, Dona De Lourdes se vestisse com uma das roupas que ela usa durante as festas que organiza na comunidade, em geral, no mês de dezembro. Apresentações finalizadas, Dona De Lourdes se mostrou muito receptiva à entrevista. Entretanto, seu visível cansaço e as constantes interrupções que ocorriam para que ela atendesse às (aos) pacientes, tanto ao telefone, quanto à porta da sala em que estávamos, me causava certo incômodo. Aliás, era como se nossa presença estivesse interrompendo um fluxo contínuo de pessoas que vêm até ali todos os dias em busca de auxílio tanto físico quanto espiritual.

Esses episódios me fizeram pensar sobre o papel de uma pesquisadora em um campo de pesquisa dialogando com uma agente social que precisa suspender seu trabalho (curar e salvar vidas) para se dedicar a algumas horas de entrevista. Se, para Bourdieu (2012, p. 697), “[a] proximidade social e a familiaridade asseguram efetivamente duas das condições principais de uma comunicação não violenta”, nesse caso, por tratar-se de uma agente dedicada à cura física e/ou espiritual, me senti extremamente constrangida em perceber que, ao invés de suspendermos a entrevista para que ela benzesse um bebê – como uma mãe chegou lá solicitando, ou que entrasse em sua casa para pegar uma das garrafadas que algum dos (das) pacientes tinha vindo buscar – tínhamos que terminar a nossa conversa, pois já estava escurecendo. Entretanto, até essas interrupções nos auxiliaram na observação em campo. Ou seja, esses pacientes ligando ou chegando ao “Barracão” mostraram a importância de Dona De Lourdes na localidade.

Ao longo da conversa, Dona De Lourdes relembrou sua infância e sua adolescência quando, aos 12 anos teve início esse trabalho como *curadeira*, como ela se autodefine; falou que, por conta da violência, não realiza mais o trabalho de *responso* (adivinhar o local onde está um objeto roubado); também citou que, devido à devastação, tem tido dificuldade para encontrar as ervas que precisa para preparo das *garrafadas*<sup>37</sup>. Ao final da entrevista, tirei algumas fotografias de Dona De Lourdes. Em uma delas, ela estava vestida com a roupa de Seu *patrão*<sup>38</sup>, Senhor cearense (calça comprida e camisa social de manga comprida, em cetim branco) e, em seguida, com a roupa de Rosinha (vestido branco). Entre as vestimentas de Sr. Cearense, havia o uso do maracá na mão direita. No entanto, Dona De Lourdes não conseguiu encontrá-lo e preferiu segurar um ramo de flor e a imagem de Santa Bárbara. Tanto no uso do

---

<sup>37</sup> Remédio feito com ervas naturais.

<sup>38</sup> Patrão é a designação que é dada para o encantado que é o encantado principal (dono da cabeça) da curadeira.

gravador, que eu perguntei se poderia ser utilizado antes da entrevista, quanto na hora de fazer as fotografias, não consegui me sentir à vontade e era como se estivesse cometendo alguma espécie de violência com Dona De Lourdes que se mostrou sempre muito concentrada nos momentos das fotografias, chegando, inclusive, a fechar os olhos. Essa sensação ocorreu em diversos outros momentos durante a pesquisa em Penalva.

No terceiro dia em Penalva, fui até o bairro de São Benedito para conhecer a casa de Celitânia, filha de dona Nice, e acompanhar o dia-a-dia das quebradeiras de coco babaçu. O lugar, que tem grandes partes cercadas por arame farpado, mas também por cerca elétrica, integra a área que as (os) agentes sociais lutam para que seja transformada em uma Reserva extrativista, e que hoje está em posse de fazendeiros. Na ida até São Benedito, além de Dona Nice, estavam sua filha Célia; seus netos Marcos e Killyan; suas vizinhas, dona Joana, dona Andrelina, Dona Angelita, dona Maria e sua filha (Beatriz de 9 anos) e a nora de Dona Nice, Denise, com suas filhas, Débora e Carol (uma de 9 e uma de 7 anos de idade). Uma caminhonete (uma espécie de pau-de-arara) foi nos levar até o local (um pouco distante do Bairro Novo) e voltaria às 14h para nos buscar. Nesse intervalo, as mulheres fizeram uma quebra de coco babaçu coletiva e, em seguida, me levaram até uma das áreas cercadas em que elas precisam entrar para coletar os cocos. Ali, percebi o enfrentamento diário delas e também a forma de resistência que implementam todos os dias quando atravessam a cerca de arame para catar o coco babaçu.

Ao falar desses momentos de resistência dessas mulheres nos lembramos da resistência empreendida pelos camponeses ingleses do século XVIII diante do *cercamento* dos campos na Inglaterra. De acordo com E. P. Thompson (1998) no texto “Costume, lei e direito comum”, capítulo do livro *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, essa resistência silenciosa dos *commoners* rurais como a derrubada de cercas foi capaz de postergar em até uma década o *cercamento* dos campos ingleses. Thompson analisa um caso em que oito ou dez homens e mulheres pobres foram levados ao interrogatório para se explicarem porque haviam derrubado um moinho e diversos portões e cercas no “charco<sup>39</sup>”. Diante de tal acusação, eles alegaram que agiam pela “recuperação do direito” deles já que o “charco” era de uso comum até certo cavalheiro o tomar para si e rodeá-lo com uma cerca.

---

<sup>39</sup> Pântano.

Em um explícito diálogo com Thompson, James Scott, ao analisar o discurso oculto como prática, fala do bandoleirismo que era praticado nos bosques europeus nos séculos XVIII e XIX (SCOTT, 2014).

Tanto em Thompson quanto em Scott e na atuação desses (as) agentes sociais, o que está colocado é uma consciência política que, para Scott acaba sendo vista como uma *infrapolítica*. Uma resistência “invisível” em contraposição a um embate aberto. No entanto, o termo “invisível” talvez não caiba nesse contexto em que as lutas cotidianas, apesar de serem por vezes silenciosas, ceifam vidas, mutilam e marcam com sangue os corpos das (os) envolvidas (os) nessas lutas. São enfrentamentos em que cada qual conhece seus antagonistas.

Ainda sobre a Reserva extrativista, é nesse local, rodeado por cercas, incluindo a cerca elétrica, que encontramos diferentes ervas e plantas que servem para tratar de várias doenças e também para outros usos (chumbinho, para dor de barriga; ipió, para tingir roupas; folha de padre, para limpar os dentes e tirar o *sapatão* (inchaço nos olhos); cana-da-índia verde, para hemorragia; jutaí, serve lambedor (xarope); cantan, uma folha verde, que parece de plástico, e serve para embrulhar alimentos; embaúba, para pressão alta e para gripe). Interessante observar que todas as mulheres que estavam no grupo, dominavam esse repertório de ervas medicinais e faziam uso desses medicamentos naturais em casa e, por isso, aproveitaram a nossa ida àquele lugar para recolher plantas e raízes que seriam úteis em resfriados e outras doenças da comunidade.

Em seguida, voltamos para a casa de Celitânia para almoçarmos e, nesse momento, aproveitei para realizar um breve vídeo<sup>40</sup> em que ela passeia pelo seu quintal me mostrando todas as ervas que lá se encontram e para que serve cada uma delas. Ao final, ela me concedeu uma entrevista, na qual falou um pouco sobre sua vida e sobre como adquiriu esse saber. Celitânia tem 31 anos de idade e vive com seu companheiro e os quatro filhos (a caçula, Ana, de 04 aninhos, é filha de seu irmão mais novo, Martinho, que foi assassinado no ano de 2014) no bairro de São Benedito. Ela se divide entre uma temporada na casa da cidade (Bairro Novo), e uma temporada no que eles chamam de interior (o bairro de São Benedito). Geralmente, a estadia na cidade ocorre em períodos de chuva, quando as estradas se transformam em campos alagados, o que impede que o transporte escolar vá buscar as crianças. Durante essa época, ela

---

<sup>40</sup> Esse vídeo, que teve o roteiro pensado em diálogo com a Profa. Dra. Camila do Valle, faz parte de um projeto mais amplo intitulado “A casa de Celitânia” que está em processo de elaboração.

fica no Bairro Novo. Já no período de estiagem, ela volta para sua casa em São Benedito, onde ela, os filhos e o esposo plantam, pescam, colhem, fazem carvão e criam seus animais.

A gravação do vídeo com Celitânia foi um momento de muito aprendizado no qual percebi o saber daquela mulher sobre cada “mato” que ela mesma plantou em seu quintal. Cada folha daquelas, aparentemente, uma planta qualquer, tem uma função para aquela família, desde tempero para alimentos (como o alho do mato) até uso medicinal (a maior parte das plantas). Celitânia, que me confessou ter aprendido esse saber com a mãe e com a avó, me disse que os filhos e as filhas também já conhecem todas aquelas plantas e que, diante de um momento de doença, eles também sabem ir até o quintal e recolher a planta necessária para preparo de algum remédio. São eles também que a auxiliam na tarefa de fazer o carvão com a casca do coco babaçu. O processo, que antes era feito na *caeira*<sup>41</sup>, agora é realizado em tonéis, o que, segundo ela, facilita o trabalho e é menos perigoso, já que antes havia uma inalação muito maior de fumaça. Após o passeio pelo seu quintal, ela me concedeu uma entrevista na qual falou um pouco sobre a luta pela terra, e como a luta dela e de sua mãe se complementam. Afinal, segundo ela, é importante que ela permaneça naquele local enquanto a mãe vai para outros locais.

Ao longo da conversa, Celitânia reiterou uma fala recorrente, a relação entre a devastação da floresta e a ameaça de vida e reprodução dessas comunidades. Sobre a pesca, Celitânia afirmou que antes do desmatamento empreendido pelos fazendeiros, em vários igarapés próximos era possível realizar a atividade pesqueira. No entanto, agora, o caminho se tornou muito mais longínquo. Essa pesca que ela e o esposo efetuam, aliás, foi com ele que ela aprendeu a pescar, é somente para o sustento da família. Ao final da conversa, Celitânia que se autoidentifica como quebradeira de coco babaçu e quilombola, narrou que vive com medo da violência, pois o fazendeiro da região é irmão do prefeito de Penalva e que quando ele está por lá, ela e a família não entram nas cercas. Ela também citou a importância do trabalho da irmã Geovania Aires que, segundo Celitânia, tem se esforçado para, através de suas pesquisas, mostrar para outras pessoas a diversidade cultural de Enseada da Mata e do Bairro Novo.

Pensando que o estar em um campo de pesquisa requer do (a) pesquisador (a) uma postura atenta a todo tempo, durante minha visita à Penalva, em um momento de descontração em que me distanciei do gravador e do caderninho de anotações e estava sentada na varanda da casa de Dona Nice, Dona Angelita, quebradeira de coco de 65 anos, mãe de sete filhos, começou

---

<sup>41</sup> Caeira: é um buraco feito na terra no qual se colocam as cascas do coco babaçu e, em seguida atea fogo. Após a queima das cascas, um punhado de terra é colocado em cima das cascas para abafar o fogo e joga-se água. Depois de 2 dias pode-se retirar o carvão.

a me contar sobre o dia em que foi fazer o seu Cadastro de Pessoa Física em um posto dos Correios e viu uma senhora à sua frente ser vítima de maus tratos por parte do funcionário da agência porque ela não sabia escrever. Diante da tristeza e do silêncio daquela senhora, dona Angelita caminhou até o balcão e perguntou ao funcionário se ele sabia fazer cofo, se sabia pescar, socar arroz, quebrar coco babaçu ou fazer casa de taipa. Diante da negativa na resposta do atendente, dona Angelita lhe disse que a vida é assim, uma troca de saberes. E que ele, além de não saber os motivos que levaram aquela senhora a não estudar e ser classificada como analfabeta (assim como ela), ele não tinha o conhecimento de várias atividades que elas exerciam há anos. E, após contar esse episódio, ela me interpelou falando que assim era eu, quando estive todos aqueles dias com elas aprendendo diversas atividades que tão pacientemente elas me ensinaram, sem tripudiar do meu desconhecimento – colher o coco babaçu, a acender um fogão à lenha, a cozinhar o mingau feito com a papa do mesocarpo, a nomear várias plantas que encontramos na floresta – eu poderia também ensinar algo a elas algum dia, pois todos têm algo pra ensinar a alguém, já que “todo mundo tem um saber”.

Na quinta-feira, quarto dia em Penalva, fiz uma entrevista com Dona Nice, no galpão da comunidade. Dona Nice falou sobre o projeto de criação de uma reserva extrativista quilombola e sobre a forma de vida tradicional da comunidade. E, afirmou que, assim como existe a agricultura, a pesca, o extrativismo, para ela, a cultura também tem um papel muito importante, assim como o saber tradicional, “um saber que não foi lido no livro”, segundo ela. Cantador de boi, cantador de tambor, fazedor de tambor, dançadeira, cacuriá e capoeira são algumas demonstrações da diversidade cultural existente naquele território e que precisam do acesso a terra para sua continuidade. Entre os saberes da comunidade, há os que possuem uma relação mais direta com a questão da devastação da floresta, como é o caso da parteira leiga e da curadeira (curador) ou doutor (a) do mato. Essas são atividades que precisam da floresta para o preparo dos remédios. Mas, todas as outras manifestações culturais guardam sua relação com a terra já que é de lá que muitas famílias retiram seu sustento através do extrativismo e da pesca.

E, em seguida, no mesmo dia, conversei com Geovanio Machado Aires, mais conhecido como Gil, filho de Dona Nice. Gil me falou um pouco sobre seu trabalho com a juventude do Bairro Novo e de outros municípios de Penalva. Ele é um jovem de 28 anos – casado com Denise e tem duas filhas: Débora e Carol – e é um dos responsáveis pelo resgate cultural do Bambaê de caixa, atividade que estava se extinguindo em Penalva, pois somente os mais idosos faziam parte dessa dança. No entanto, ele conseguiu fazer com que os jovens se

aproximassem e começassem a ensaiar e a participar dessa atividade. Nas palavras do próprio Gil, o Bambaê é um grupo que se junta para dançar em coletivo, em dupla, as músicas tocadas pelas caixeiras. O grupo possui uma roupa específica feita por uma costureira do Bairro Novo e a dança pode acontecer em qualquer época do ano.

Em uma das orientações com a professora Camila, ela citou narrativas que falavam de indígenas da etnia Gamela naquela localidade e me sugeriu que, durante a pesquisa em Penalva, eu tentasse, através de Dona Nice, saber mais informações sobre esse assunto.

Dona Nice disse que não sabia muitas informações sobre os indígenas Gamela, mas que conhecia essas histórias. Desse modo, à tarde, fomos até o bairro Prequeu, município de Viana, conversar com Sr. Henrique, que tem por volta de quase oitenta anos, segundo ele, e vive em uma espécie de sítio, sem cercas ou muros, em uma casa de taipa, com suas duas filhas (Ana Cristina e Ana Lourdes, de 7 e 9 anos de idade). Mais uma vez, Dona Nice me apresentou como amiga de Geovania Aires que estava ali continuando um trabalho que foi iniciado nessa rede de relações. Senhor Henrique nos contou um pouco da história sobre a presença indígena naquela região, mas disse se tratar de indígenas Gurupi, da região do Gurupi e não indígenas Gamela. Falou que em 1958 os indígenas ficaram lá por cerca de 08 dias e, na década de 1970 também passaram por ali e ficaram um tempo. Segundo ele, os indígenas moraram em Taquaritiua, Matinha e Ricoa. Entretanto, ele não explicitou tantos detalhes, mas insistiu que eu retornasse e o ajudasse a escrever um livro sobre a história de sua vida. Segundo Dona Nice, ele já está falando disso há um tempo e, dissemos a ele que Geovania voltaria para lá e realizaria uma entrevista com ele para, quem sabe, auxiliar na escrita desse livro. Isso o deixou um pouco mais tranquilo. Durante todo o tempo em que estive lá, percebi que Sr. Henrique fica o tempo todo com uma caneta e um livro grosso ao seu lado (não consegui identificar o livro) que estava encapado com um papel de cor creme e que já havia algumas linhas escritas na capa. Me pareceu que era o início do livro dele, mas não posso afirmar. Ele nos levou para passear no quintal, conhecer seu juçaral, o poço e a casa de alvenaria que ele está construindo. Também relatou a briga por terra que já o levou até à delegacia.

Sexta-feira pela manhã, já com as malas arrumadas e esperando o carro que me traria de volta a São Luís, Sr. Fabrício Nabate, morador do Território do Formoso, benzedor e curador do mato, chegou à casa de Dona Nice para conversar com ela. Surpreendidos, tanto ele quanto eu por aquele encontro, afinal, já nos conhecíamos, aproveitei para gravar uma entrevista. Nesse dia, Sr. Fabrício estava muito revoltado com o fazendeiro da região, um homem chamado

Cazuza, que teimava em derrubar as árvores. Na entrevista ele falou um pouco desse conflito que eles já enfrentam há tantos anos, e de como seu ofício de doutor do mato pode ser prejudicado com essa devastação ambiental.

### **2.1.1. Outras possibilidades de pesquisa**

Com tantas experiências diferentes, algumas até difíceis de serem traduzidas em palavras, pensando aqui no limite da linguagem, voltei para São Luís trazendo na mala alguns presentes doados por Dona Nice (peixe seco; mesocarpo e amêndoa do coco babaçu; um pedaço de bolo de tapioca para comer durante o trajeto de volta), mas também com o caderno repleto de perguntas. Muitas dessas interrogações foram suscitadas ao longo do processo de construção do conhecimento científico – as aulas, os debates, as leituras, as orientações – e que, após esse trabalho de campo, tornaram-se mais conexas.

Primeiramente, percebi que a receptividade com que fui recebida no Bairro Novo, se deu, em grande parte, pela minha entrada a partir da relação de pesquisa do PNCSA, de minha orientadora, e, muito especialmente, através de Geovania Aires, quilombola pertencente àquele território e mestranda do mesmo programa que eu, com quem pude estabelecer uma relação de amizade. Diante desse contexto, ficar hospedada na casa de sua mãe, Dona Nice, me possibilitou uma aproximação com a comunidade, diferentemente do que ocorreria se eu fosse de maneira isolada.

Também percebi, durante os dias de pesquisa, que Dona Nice é uma mulher que age diariamente na luta política, em defesa da floresta e da criação de uma reserva extrativista em Penalva e ainda atua na luta político-partidária, pois além de ter sido vereadora, ela é procurada até hoje por diversos políticos da região que querem seu apoio tendo em vista o ano eleitoral em que estávamos. Isso ficou perceptível nas diversas visitas que ela recebeu de integrantes de partidos, incluindo um candidato a prefeito de Penalva, que inclusive, foi o candidato que venceu as eleições.

Ainda sobre a minha chegada e aproximação com (as) os agentes sociais do Bairro Novo e dos bairros adjacentes, é importante situar que muitas pessoas me perguntavam se eu era filha de Dona Nice e, diante da negativa, ela me apresentava como uma amiga de sua filha Geovania Aires que estava ali para retomar um trabalho de pesquisa que ela havia iniciado. Com essa informação, as (os) agentes sociais ficavam mais à vontade na minha presença. Além



disso, chegar até aos (as) protagonistas dessa pesquisa só foi possível devido ao conhecimento de outra rede de relações, dessa vez, não mais entre Dona Nice e a academia, mas entre Dona Nice e seus pares. Esses fatos me trouxeram as seguintes indagações: O que é autoria coletiva? Como se dá essa autoria coletiva?

Relembrando todos os dias em que estive em Penalva, especificamente, no Bairro Novo, e o quanto o conhecimento de Dona Nice foi importante para a realização desse trabalho, fiquei me perguntando, realmente, se a autoria desse trabalho seria da pesquisadora (eu) ou de todos (as) os (as) agentes sociais envolvidos? Clifford, já sinalizava esse questionamento ao afirmar que “[n]a verdade, qualquer exposição etnográfica contínua inclui rotineiramente em si mesma uma diversidade de descrições, transcrições e interpretações feitas por uma variedade de “autores” indígenas. Como essas presenças autorias devem ser manifestas?” (CLIFFORD, 1998, p.49). Afinal, meu trabalho como pesquisadora seria, na verdade, o de tentar interpretar as situações vivenciadas com base nas teorias apreendidas na academia, voltar para casa ou, distante daquela vivência, me sentar e escrever um texto solitário como Malinowski fez anos após ter vivido entre os trobriandeses.

Mas, então, por que motivo a autoria desse trabalho de caráter científico tem que ser de alguém que está (ou se formou) na Universidade e não dos (as) agentes sociais que colaboram com a pesquisa? Quais as garantias de que a autoria de um trabalho seja realmente de um (a) pesquisador (a), quando se trata de conhecimentos tradicionais, se a nossa tarefa é recolher (“catalogar”, “classificar”, descrever) modos de vida, mas “os saberes são eles que detêm”<sup>42</sup>?

Em 2011, em uma das primeiras aulas da professora Camila do Valle, ela escreveu no quadro as palavras “autoria” e “autoridade” para nos instigar na percepção de que ambas não só teriam a mesma raiz, como, também, partiam do reconhecimento de dado lugar social. Entretanto, cada qual guardava diferentes perspectivas. Quem pode ser autor (a) de determinadas histórias (e aqui incluo pesquisas)? E sendo autor (a), há autoridade nessa fala? Quem tem autoridade para representar determinadas identidades?

## 2.2. Segunda viagem de campo

---

<sup>42</sup> Esse trecho é parte de uma fala da Profa. Dra. Camila do Valle durante entrevista no Programa Canal Saúde, FIOCRUZ, exibido no dia 10/09/2009, no qual estavam presentes Ailton Krenak (indígena, à época, coordenador da Rede Povos da Floresta), Damião Braga (quilombola e, à época, vice-presidente da Associação das Comunidades Remanescentes de Quilombos do Estado do Rio de Janeiro) e Pedro Ramos (seringueiro e, à época, representante do Conselho Nacional dos Seringueiros). Disponível em: <http://www.canal.fiocruz.br/video/index.php?v=povos-da-floresta>. Acessado em abr. 2017.

Três meses após a primeira ida a campo, retorno à comunidade do Bairro Novo. A visita ocorreu alguns dias após a qualificação do meu texto no Programa de Pós-Graduação em Cartografia Social e Política da Amazônia da Universidade Estadual do Maranhão–PPGCSPA/UEMA<sup>43</sup> e, diferentemente da primeira ida à comunidade, dessa vez, fiquei um pouco mais de 10 dias e tive a companhia da pesquisadora Geovania Aires, que havia terminado de defender sua dissertação de mestrado também no âmbito do PPGCSPA.

Dialogando com Ingold que afirma que “[o] objetivo da etnografia é descrever as vidas de outras pessoas além de nós mesmos, com uma precisão e sensibilidade afiada por uma observação detalhada e por uma prolongada experiência em primeira mão (INGOLD, 2015, p.327)”, mais uma vez retornei ao campo de pesquisa para realizar novas observações.

Após a defesa de Geovania, seguimos viagem, até Penalva. Saímos no horário da madrugada, pois havia uma reunião marcada na comunidade para o período da tarde e da qual participaríamos. Assim, ao chegarmos à comunidade, fomos direto para casa de Geovania descansar um pouco e desfazer as malas. No entanto, logo em seguida, seu irmão Geovanio apareceu para nos avisar de que a reunião já estava acontecendo desde a manhã e que as/os moradoras/es aguardavam nossa presença (minha e de Geovania). Diante disso, seguimos até o local da reunião, o Galpão da Associação dos Moradores do Bairro Novo. Lá estavam reunidas/os pouco mais de 100 (cem) pessoas, vindos (as) de diversas comunidades vizinhas que estavam ali desde a manhã tratando da atual conjuntura política da região, decidindo seus apoios ao candidato que eles (as) acreditam que tenha os interesses afinados com as demandas de cada comunidade. Além disso, a reunião foi um momento de organizar o evento para o lançamento do livro *Nice guerreira: mulher, quilombola e extrativista da floresta*.

Assim que eu e Geovania chegamos, fomos recebidas com uma salva de palmas. Dona Nice iniciou a apresentação falando sobre como tinha sido a defesa da dissertação de mestrado da filha e de como aquele título de Mestre em cartografia Social e Política da Amazônia seria importante não só para Geovania, mas para todas as comunidades quilombolas, em especial as ali representadas. Logo em seguida, Geovania falou um pouco acerca de seu trabalho de

---

<sup>43</sup> A qualificação do texto dissertativo ocorreu no dia 02 de setembro de 2016 e estavam na banca examinadora a orientadora, Profa. Dra. Camila do Valle, o examinador externo, o antropólogo, Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional e a examinadora interna, Profa. Dra. Patrícia Portela, do PPGCSPA/UEMA.

dissertação, de como foi sua defesa e, a seguir, eu pude me apresentar. Foi um momento especial, em que pude falar um pouco do meu lugar de origem, Xerém, da minha pesquisa com as parteiras e as benzedoras de Penalva, da minha visita à Dona De Lourdes e do quanto o saber de cada uma (um) delas (es) havia me instigado a começar outra pesquisa, dessa vez sobre a possibilidade de uma autoria compartilhada. Também falei que essa era a minha segunda vez em Penalva e que, por vezes, elas (es) poderiam me encontrar fotografando alguns espaços ou fazendo perguntas que, poderiam ser óbvias para quem vive ali, mas que são novidades para quem não partilhou daquelas vivências anteriormente. Esse momento, para mim, foi como se houvesse uma benção da comunidade para que eu pudesse continuar minhas pesquisas. Apesar de já ter sido bem recebida por Dona Nice em minha primeira ida à comunidade, todas aquelas pessoas ali reunidas, naquele dia, pareciam me dizer que eu era bem-vinda.

Após minha fala e de Geovania, eles começaram a debater sobre a organização do lançamento do livro de Dona Nice. Para isso, todas (os) presentes na reunião explicitaram a contribuição cultural que sua comunidade iria realizar no dia do lançamento. Uma comunidade faria a apresentação do Tambor de crioula, a outra, do Bambaê de caixa, outros iriam preparar os alimentos. Ao final dessa reunião, todos os integrantes das comunidades presentes foram convidados a apresentar o Bambaê, ao som das caixas. Em seguida, foi servido um almoço para todas (os). Nesse dia, após a reunião, eu e Geovania conversamos com senhor Mauro que nos convidou para ir até sua comunidade almoçar com ele e a esposa, Luciana, que iria preparar uma galinha caipira. Nós aceitamos o convite prontamente. Também encontramos Dona Angelita e fomos cumprimentá-la. Avisei-a que, em um dos dias em que eu estivesse em Penalva, iria visitá-la para gravarmos uma entrevista e ela se mostrou muito animada com a ideia.

Na primeira vez em que estive no Bairro Novo, somente na companhia de Dona Nice como minha guia, me senti muito tensa, sentindo o peso do primeiro trabalho de campo, empunhando uma câmera numa das mãos, o gravador na outra e um caderninho e uma caneta, afoita para perguntar e saber o maior número de informações que pudesse obter naqueles dias. Tal atitude pode ter atrapalhado minha pesquisa em alguns momentos. Afinal, uma das falas mais interessantes que presenciei na primeira ida a campo, ocorreu em um momento de possível descontração, numa conversa informal que tive com Dona Angelita, na varanda da casa de Dona Nice. Importante frisar que essa possível descontração a que me refiro acima talvez nunca seja

possível em campo, dado o olhar observador que passamos a produzir mesmo quando pensamos estar relaxadas.

Ambas tarefas, como toda interação social, envolvem controle e interpretação de impressões, nesse caso, impressões mutuamente manifestadas pelo etnógrafo e seus sujeitos. As impressões decorrem de um complexo de observações e inferências, construídas a partir do que os indivíduos fazem, assim como do que dizem, tanto em público, isto é, quando sabem que estão sendo observados, quando privadamente, isto é, quando pensam que não estão sendo observados (BERREMAN, 1975, p.125).

Cada gesto, cada olhar, cada palavra ou cada silêncio são percebidos com o maior cuidado e interpretados de diversas maneiras, pela perspectiva da pesquisadora. Mas o inverso também ocorre. Afinal, somos observados e temos nossos gestos interpretados também pelos (as) agentes sociais.

Nessa segunda viagem, preferi, após conversa com minha orientadora, ir de maneira mais livre, mais como observadora. E, ousei dizer que levei isso muito a sério. Optei por não fazer anotações diárias em meu caderno de campo, como havia feito na primeira vez. E, me aproximei das pessoas de forma muito mais natural, sem fotografar tanto ou gravar falas.

Nesse momento, já em casa, no Rio de Janeiro, dois meses após esse segundo campo de pesquisa, escrevo somente com o auxílio da memória, das imagens fotográficas e de pouquíssimas anotações para me guiar nesse exercício solitário da escrita. No entanto, penso ser esse também um momento coletivo, cheio de vozes que me auxiliaram nessa construção.

Importante salientar que o período em que estive em Penalva foi muito atípico, pois tratava-se de um período de campanha eleitoral para prefeitos municipais e vereadores/as. Por isso, muito assuntos tinham a campanha eleitoral ou a preferência dos candidatos como foco. Mas, algo que me chamou a atenção foi o fato de que, ao caminhar com Dona Nice, aonde quer que fôssemos, eu, ela e Geovania, ela era interpelada por moradores e moradores de Penalva para que falasse qual era o melhor candidato, em sua opinião. Por vezes, as pessoas queriam saber o porquê de ela não ter sido candidata naquele ano. Tal fato reforça o que eu já havia percebido em minha primeira visita, a atuação política de Dona Nice, tanto no sentido mais amplo do termo quanto na política partidária.

Em um desses dias em Penalva, eu e Geovania fomos caminhar durante à noite e passamos em frente à casa de Dona De Lourdes, parteira e benzedeira que eu havia entrevistado na minha primeira visita de campo em Penalva. Nesse dia, Dona De Lourdes estava no portão de casa, de pé, e nos convidou a sentar um pouco. Suas falas foram relacionadas ao momento político que estávamos vivenciando em Penalva. Outro dia, também à noite, quando eu,

Geovania e Dona Nice estávamos indo até o centro de Penalva, decidimos novamente parar na casa de Dona De Lourdes. Ela falou um pouco mais a respeito do candidato que ela havia escolhido votar naquela eleição. Aquele foi um momento de debate político, no qual ela falou os motivos pelos quais havia feito sua escolha para futuro prefeito e, em seguida, Dona Nice pôde argumentar outra possível escolha. No entanto, nenhuma das escolhas tinha o nome do atual prefeito da cidade (que não conseguiu se reeleger) como opção. Nos despedimos de Dona De Lourdes e seguimos até a beira do porto de Penalva. No caminho, encontramos a casa a que Dona De Lourdes se referiu à primeira vez em que estive em Penalva. Era uma casa de madeira que o prefeito queria derrubar para que fosse feita uma casa de alvenaria no local. Segundo ele, a casa, além de feia, porque era de madeira, era utilizada por usuários de drogas. E, nesse dia, constatei que eles conseguiram o objetivo. A casa de madeira foi derrubada e uma casa de alvenaria está sendo erguida no local. Continuamos a caminhada e paramos um pouco em um dos bancos do porto para conversarmos. Dona Nice falou um pouco sobre a revitalização que ocorreu naquele local na época em que ela foi vereadora em Penalva e do quanto hoje aquele espaço está abandonado. Após o passeio, já estava tarde da noite quando retornamos para casa.

Em um desses dias, houve o último comício eleitoral dos candidatos à prefeitura de Penalva. Eu, dona Nice, Geovania, Célia, Sandra (uma das filhas de dona Nice) com seus filhos e os outros netos de Dona Nice fomos acompanhar o comício de um deles, Ronildo Campos<sup>44</sup>. Nunca tinha tido a oportunidade de acompanhar tão de perto esse intenso debate sobre política e, percebi, que em uma cidade pequena – Penalva deve ter um pouco mais de 40 mil habitantes, ao contrário da cidade em que nasci, Duque de Caxias, que segundo o último censo (2010) tem pouco mais de 880 mil habitantes – a disputa eleitoral tende a ser muito mais acirrada, talvez pelo fato de o número de habitantes ser um pouco mais concentrado, ao contrário das cidades grandes, onde há uma maior dispersão das pessoas. O local em que o comício foi realizado tinha centenas de pessoas que empunhavam bandeiras amarelas, com pessoas usando roupas amarelas, a cor de campanha do candidato, e que cantavam todas as músicas da campanha. Isso incluía crianças e idosos, como pude acompanhar ao observar duas senhoras que deveriam ter volta de 80 anos e que estavam lá, sozinhas.

---

<sup>44</sup> Ronildo Campos, candidato pelo PP (Partido Progressista), foi eleito com 53% dos votos e disputou a eleição tendo como adversários políticos Edimilson Viégas (PDT), que tentava se reeleger, Professor Amarildo (PC do B) e Matheus Muniz (PV).

Chegado, enfim, o dia da eleição, após justificar meu voto, fiquei, assim como todos (as) da casa de Dona Nice, acompanhando as notícias sobre os (as) candidatos (as) que haviam conseguido se eleger como vereadores (as) e como prefeito. Lá pelas 20h, tivemos a notícia, ainda pela internet, que Ronildo Campos havia sido eleito. Foi um momento de muita alegria na casa e na rua. Os fogos começaram a fazer barulhos e os carros e motos passeavam para lá e para cá, com várias músicas usadas na campanha em alto volume.

No dia seguinte à eleição, uma segunda-feira, era como se fosse feriado na cidade. As pessoas que torceram e votaram no candidato eleito, faziam churrasco e festa nas portas de suas casas. Eu até fui convidada para ir em uma dessas festas, logo na frente da casa de Dona Nice e fiquei lá por um tempo, conversando com as pessoas que cantavam as músicas da campanha e comemoravam muito aquela vitória. Fiquei sabendo que à tarde haveria uma passeata para comemorar a eleição de Ronildo e, eu e Geovania decidimos ir. Por volta das 17h, fomos eu, Geovania e Marcos, seu sobrinho, para a avenida principal, ponto de encontro antes do início da passeata. E, conforme se iniciaram as movimentações, fomos acompanhando a multidão que ia em motos e carros, soltava fogos, fazia coreografia e tocava instrumentos. Caminhamos até o Porto de Penalva, lugar em que as pessoas começaram a se dispersar para ficar nos bares, enquanto outras seguiam comemorando e dançando, inclusive Tambor de Crioula. Naquele momento, Geovania me contou que nunca havia visto tal manifestação cultural nas ruas de Penalva. Em seguida, fomos para casa caminhando.

Em um dos dias de minha ida à Penalva, Geovania e eu fomos até a casa de senhor José Mauro Leite, morador da comunidade de Ponta da Areia, Território de Sansapé. Ele havia nos convidado para ir até sua casa no dia de minha chegada ao Bairro Novo. Mas a visita também ocorreu porque Geovania está realizando um documentário sobre a vida e a luta de senhor Mauro. Saímos de casa por volta das 09h da manhã e levamos Marcos conosco. Depois de utilizarmos um transporte para chegarmos até o local onde senhor Mauro nos esperaria, seguimos de moto-táxi por mais cerca de 30 minutos. Os moto-taxistas nos deixaram em uma casa, onde senhor Mauro havia pedido que nós o esperássemos. A casa ficava localizada em um amplo quintal, com muitas árvores frutíferas e cheio de crianças.

Chegamos no momento em que a família estava toda reunida iniciando o processo de preparo da farinha. O tacho já estava esquentando e os cofos, com as mandiocas que haviam ficado de molho, já estavam sendo esvaziados enquanto a mandioca era amassada no cocho. Ficamos lá conversando com a família. Geovania aproveitou para gravar um depoimento da

dona da casa sobre senhor Mauro e, quando ele chegou, ela pôde gravar um vídeo com ele. Em seguida, fomos caminhando até sua casa. Para chegar ao local, caminhamos cerca de 20 minutos em uma estrada de terra batida e com muito verde no entorno. Senhor Mauro mora com a esposa Luciana e dois filhos pequenos Isaque de pouco mais de 6 meses e o outro que tem 1 ano, mas que estava na casa da avó. A casa de senhor Mauro é toda feita de palha, tem um galinheiro, e um terreno muito amplo com árvores frutíferas, incluindo mangueira, e plantações como a mandioca. No meio do terreno há alguns tijolos e uma escavação no chão, uma espécie de alicerce para a construção da casa de alvenaria.

Luciana nos recebeu com Isaque nos braços e, após ele vir para nosso colo (eu, Geovania e Marcos revezávamos nossos cuidados com ele, que é um bebê muito tranquilo), ela nos preparou um café com macaxeira. Após nos alimentarmos, Geovania continuou as gravações com senhor Mauro, tendo o auxílio de Marcos. Em seguida, fomos para a mesa almoçar uma galinha caipira que havia sido preparada especialmente para nós. Após nos alimentarmos, senhor Mauro e a esposa colocaram duas redes para que pudéssemos descansar. Depois do cochilo, foi o momento de começar a preparar nossa volta para casa. Nesse momento, chegou um amigo de senhor Mauro que se sentou um pouco conosco no terreno para conversar. Ele falou acerca das invasões dos indígenas Gamela<sup>45</sup> em fazendas da região. Disse que os indígenas entram nas fazendas, utilizam o açude, retiram todos os peixes para consumo próprio e, depois abandonam o local. Segundo ele, isso é recorrente na região. Em seguida, assim que ele foi embora, também decidimos voltar para Penalva. Senhor Mauro nos deu uma sacola cheia de macaxeira para levarmos para casa.

No caminho de volta, na companhia de senhor Mauro, ainda fizemos paradas em dois sítios em que fomos recebidos, primeiro por um casal de idosos que fez vários elogios ao senhor Mauro. E, em seguida, em outro sítio, a esposa de um dos amigos de senhor Mauro nos recebeu, mas o esposo, que daria um depoimento para contribuir no documentário preparado por Geovania, não estava, devido ao falecimento de um conhecido da comunidade. Retornamos à casa da família que nos recebeu no início da manhã e um carro nos esperava para nos levar de volta à Penalva.

### **2.2.1. Reencontro com Dona Angelita**

---

<sup>45</sup> Cf. Introdução.

Durante minha primeira visita à cidade de Penalva, conheci uma senhora que se tornou uma agente social muito importante em meu trabalho de escrita dissertativa, Dona Angelita. Em uma de nossas primeiras conversas, no mês de julho, Dona Angelita falou acerca da troca de saberes. Em suas palavras, “todos têm um saber” e, por isso, todos têm algo a ensinar a alguém. Essa conversa se deu em um momento de informalidade, num bate-papo na varanda da casa de Dona Nice, como já citei. Por isso, dessa vez, decidi ir à casa de Dona Angelita para gravar uma entrevista com ela.

Para marcarmos essa ida à casa de Dona Angelita, com o intuito de conversar um pouco mais com ela, esperamos uma data que fosse melhor para ela. Afinal, ela estava com uma das vistas recém-operada devido a uma cirurgia para retirada de cataratas e, por isso, estava com uma visita agendada para ir até São Luís realizar uma revisão com o oftalmologista. Importa destacar que médicos especialistas geralmente estão localizados na cidade de São Luís, o que, por vezes, dificulta a consulta devido à distância. Enfim, conseguimos marcar um melhor dia para ir até sua casa. Chegando lá, eu, Geovania e seu sobrinho Madson – o caçula dos sobrinhos, filho de Vandinho, que fará dois anos em janeiro – Dona Angelita nos recebeu com um sorriso no rosto e chamou a filha para nos apresentar. Em seguida, após sua dizer que precisava se retirar, falei que queria fazer uma entrevista com Dona Angelita, mas perguntei se ela se importava que nossa conversa fosse gravada. Ela disse que não havia problemas e começamos a conversa.

Dona Angelita falou acerca da sua vida desde a infância, de como criou as filhas e, hoje, auxilia na criação dos netos, e, finalmente, narrou a experiência que eu utilizei em meu texto de dissertação para a qualificação. Trata-se do dia em que ela foi a uma agência dos Correios retirar o seu CPF e um dos atendentes foi mal-educado com uma cliente porque ela não sabia ler, nem escrever. Com isso, Dona Angelita falou para ele, as dezenas de atividades que ela sabia fazer (fazer uma roça, pilar arroz, quebrar coco babaçu, fazer cofo, pescar) entretanto, não sabia ler, nem escrever e que ele, mesmo sendo alfabetizado, não saberia como realizar ao menos uma das atividades que ela citou.

### **2.2.2. Casa do Senhor Roque**



Em um dos dias em Penalva, eu e Geovania aproveitamos para irmos até a Lagoa do Formoso. Antes, porém, passaríamos na casa de senhor Roque para conversarmos um pouco. Geovania contactou um dos cunhados dela, que tem uma moto e trabalho como moto-taxista, para nos levar até lá. Saímos de casa pela manhã e fomos, as duas, em uma mesma moto com ele.

O caminho para chegarmos até a casa de senhor Roque, em Lagoa Mirim, nossa primeira parada, é uma estrada de terra batida, pouco movimentada, cercada pelos dois lados, com campos naturais, gado e búfalos. Após um tempo em cima da motocicleta, um dos pneus furou e Antônio Serra precisou ir até Penalva trocar o pneu. Enquanto isso, eu e Geovania, continuamos o caminho a pé. Nesse momento, aproveitamos para fotografar as paisagens. Passados alguns minutos, chegou outro senhor de moto que, a pedido do cunhado de Geovania, foi nos levar até a casa de senhor Roque.

Senhor Roque estava na cozinha de casa conversando com mais dois amigos e com a esposa, Dona Margarida. Nos recebeu alegremente e nos convidou para ficarmos na sala conversando. Antes disso, porém, Geovania falou sobre o motivo de nossa visita ali, conversar com ele sobre informações a respeito da existência de indígenas naquela região. Um dos amigos de senhor Roque, rapidamente se despediu, dizendo que retornaria mais tarde para conversarmos um pouco com ele. Ele não voltou. Segundo senhor Roque, seu avô foi um dos matadores de indígenas daquela região.

Já na sala, senhor Roque nos respondeu algumas perguntas acerca da existência dos indígenas Gamela naquela região. Segundo ele, não há informações sobre as vivências dos Gamela por ali, mas aquele era um local de passagem para eles. Segundo ele, se quiséssemos saber mais informações, deveríamos seguir até o Formoso. No entanto, estávamos muito cansadas e decidimos voltar para o Bairro Novo.

### **2.2.3. O Baile de São Gonçalo**

Durante os dias em que estive na casa de Dona Nice, por vários momentos recebemos a visita de José Raimundo, um jovem que é muito próximo de toda a família de Dona Nice. Ele, que havia sido candidato a vereador por Penalva, nos convidou para sua festa de aniversário, que aconteceria juntamente com o Baile de São Gonçalo. No dia marcado para o Baile, José Raimundo, morador da comunidade de São Brás (Penalva), foi até a casa de Dona Nice buscar

Geovania e eu. Como a moto era pequena, Geovania foi na primeira viagem com ele enquanto eu aguardei ele vir me buscar. Ao voltar, José Raimundo veio em uma moto um pouco maior, o que permitiu que ele levasse a mim e mais uma adolescente de 12 anos, filha de senhor Bira, pai de santo do Bairro Novo (onde tem um terreiro de umbanda), como pude saber depois. O caminho era de estrada de chão batido, e de moto foram quase 30 minutos até chegarmos à casa dele que fica localizada no final da comunidade, de frente para um campo alagado. Não posso deixar de registrar aqui o encantamento que senti naquele lugar de uma beleza extraordinária. Enquanto na beirada do campo alagado era possível ver embarcações utilizadas para pesca, no outro lado, se via uma porção imensa de terras, algumas cabeças de gado pastando e cercas. Segundo Geovania, ali é um local de intenso conflito entre os moradores e os fazendeiros da região e aquelas cercas que eu via, eram cercas elétricas.

Ainda pela manhã, ao chegarmos ao terreno da casa de José Raimundo, que vive com sua esposa, sua filha, seu pai e sua mãe, percebemos que todos (as) os (as) integrantes do Baile iniciariam o ensaio para a festa à noite. Em pares, e com a figura de um puxador que comanda todo os passos, os brincantes precisavam gravar suas falas e os passos da dança, já que o Baile dura aproximadamente duas horas. Por isso, a importância dos ensaios antes da festa. Diante de uma imagem de São Gonçalo, colocada em um altar ornamentado com um pedaço de tecido e alguns galhos de palmeira, e que tinha ao lado da imagem, um copo de sal, no qual alguns participantes molhavam os dedos e levavam até a boca por diversas vezes, formavam-se duplas de casais (04 no total), incluindo a presença da mãe de José Raimundo.

Segundo soubemos por ele, seu pai fez uma promessa pela vida da mãe há uns anos atrás e, desde então, o pagamento da promessa é a realização do Baile de São Gonçalo. Por conta disso, o pai de José Raimundo, o pagador da promessa, precisa ficar todo o tempo sentado ao lado do altar da imagem, acompanhando o Baile. A música que acompanha todo o Baile era puxada por dois tocadores, um portava uma viola e o outro, um violino.

Após o ensaio, todos foram almoçar e descansar. Foi durante esse descanso que conheci senhor Bira, pai de santo do Bairro Novo, que tem apenas 28 anos. Conversamos, eu, ele e Geovania, de forma muito breve, mas ficamos de retornar em sua casa para conversarmos um pouco melhor e gravarmos uma entrevista com ele. Entretanto, o encontro não ocorreu porque, segundo ele nos informou, após as eleições, ele tinha um compromisso de almoçar com um dos vereadores que foram eleitos em Penalva e que ele muito apoiou.

À tarde, foi organizado um jogo de futebol com diversas equipes e que tinha como prêmio uma caixa de cervejas. Tanto para participar do jogo quanto da festa, chegavam muitas pessoas vindas de diversos locais vizinhos à comunidade e também um pouco mais distantes dali. Eram jovens, idosos, adultos e crianças que ficavam assistindo ao futebol e, aproveitavam para ficar para a festa. Enquanto o jogo de futebol acontecia, a banda contratada para animar o show à noite, chegou e iniciou seu processo de montagem de palco, iluminação, som. Toda uma estrutura de um grande evento.

Já à noite, após o jogo, teve início a programação da festa. Inicialmente, o Baile de São Gonçalo abriu a noite e teve duas horas de duração. Em seguida, a banda tocou vários ritmos musicais, e a festa seguiu até a madrugada. O quintal estava lotado e as pessoas chegavam para participar da festa, de cavalo e de canoas, mas também de carros e motos. Voltamos para o Bairro Novo no dia seguinte e logo eu retornei a São Luís.

### **2.3. Um exercício etnográfico**

Não há um consenso sobre o que seria a etnografia. Por isso, nessa etapa do texto dialogamos com diferentes olhares sobre o que seria esse fazer etnográfico. No epílogo do livro *Estar Vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*, o antropólogo Tim Ingold dedica-se a uma reflexão intitulada “Antropologia não é etnografia” na qual vai defender a tese de que, enquanto a antropologia estaria mais voltada às generalizações, a etnografia estaria centrada nas particularidades do passado e do presente das culturas estudadas.

Realizar esses dois exercícios etnográficos em Penalva foi um momento de reflexão sobre o próprio fazer etnográfico que, para Velho, é o que permanece dos textos antropológicos. Para o pesquisador, “os textos de antropologia que nós relemos ou revisitamos ganham uma permanência, sobretudo em função da sua etnografia” (VELHO, 2016, p.13).

E, ao fazermos etnografia, essa escrita sobre o outro, na qual, enquanto autores (as) criamos uma representação dessas identidades e costumes das comunidades com as quais trabalhamos, também nos descrevemos. Para Fabian:

Toda literatura antropológica deve se inspirar em relatórios resultantes de algum tipo de encontro concreto entre etnógrafos individuais e membros de outras culturas e sociedades. [...] Direta ou indiretamente, o discurso antropológico formula o conhecimento que se encontra enraizado na autobiografia de um autor” (FABIAN, 2013, p.114).

No entanto, João Pacheco de Oliveira, no texto *Curt Nimuendajú e a história Ticuna: elementos para uma reflexão crítica sobre a etnografia e o estatuto da etnologia* (2013), analisa que, desde Malinowski, os antropólogos não costumavam falar das condições em que foram realizadas suas etnografias. Nesse sentido,

A narrativa foi como que esvaziada de seu sujeito real, substituído por um personagem de ficção (“o etnógrafo”) que procederia os rigores da ciência experimental, colocando em primeiro plano a observação direta, descrevendo as crenças e os costumes com a máxima objetividade, desconfiando das teorias e generalizações dos nativos (OLIVEIRA, 2013, p.228).

Com isso, era como se o etnógrafo ficasse invisível entre os nativos. Ainda em Pacheco, a partir dos anos 80, com os antropólogos interpretativistas, há uma reviravolta no trabalho de campo e começa uma descrição da relação entre as subjetividades tanto do antropólogo quanto do nativo. Assim, o antropólogo deixa de ser invisível (OLIVEIRA, 2013).

No entanto, ao analisar o fazer etnográfico de Nimuendajú, Oliveira o insere em uma abordagem distinta do fazer malinowskiano e do olhar dos interpretativistas. Oliveira cita a categoria *situação etnográfica* que, para ele, pensa o etnógrafo enquanto um ator social (OLIVEIRA, 2013). Compartilhamos dessa concepção. Para ele:

Ao falar em situação etnográfica, estou propondo recuperar o etnógrafo enquanto um efetivo ator social. Localizando-o dentro de uma rede de relações de força e de sentido, em que o campo do observado e do registrado irá depender de opções realizadas em múltiplas escalas e contextos, operando em reação às expectativas e iniciativas dos indígenas e dos demais atores igualmente presentes no processo de realização de uma etnografia (OLIVEIRA, 2013, p.230).

Ao colocar o etnógrafo como um ponto em uma rede de relações, Oliveira traz um caráter de autoria para os agentes sociais que estão em contato com o antropólogo. Ou seja, os (as) nativos (as) não são somente passivos (as) diante da presença de um (a) antropólogo (a) que está inserido (a) em sua comunidade. Esses (as) agentes também constroem imagens e interpretações sobre esse (a) pesquisador (a)<sup>46</sup>. Mais do que isso, eles (as) são também autores (as) quando, em contato com o (a) pesquisador (a), escolhem o que querem compartilhar de suas vivências, que rituais e costumes aceitam expor.

No livro *Revisitando as frentes de expansão*, Otávio Velho traz para o centro de seu texto o caráter coletivo do trabalho antropológico. Segundo ele:

---

<sup>46</sup> Cf. BERREMAN, Gerald. Controle de impressões em uma aldeia no Himalaia. In: ZALUAR, Alba. *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975. p. 123-175.

Devemos ser modestos com o que produzimos, livres de messianismos, imaginando que falamos a última palavra e que depois não haverá mais o que se dizer. Livres de messianismos, conscientes do caráter coletivo da nossa atividade quer no tempo em que as coisas são produzidas, quer nos outros tempos em que essa produção possa ser reapropriada. Este é um trabalho coletivo de cuja natureza precisamos ter consciência, e por isso mesmo ser bem modestos com o que fazemos. *Trabalhos coletivos*, aliás, não só por causa da nossa parceria com os colegas da academia, mas também por causa das parcerias nem sempre reconhecidas pelos cientistas (inclusive os chamados cientistas naturais) com todos os interlocutores – individuais e coletivos – com quem interagimos. *Inclusive aqueles com quem interagimos no próprio trabalho de campo, sendo quase uma atitude colonialista (ou de colonialismo interno) e filosoficamente pobre reduzi-los a meros 'informantes'* (VELHO, 2016, pp.23-24, grifo nosso).

Entretanto, Clifford vai afirmar que, muito dessa escrita etnográfica produzida no campo é elaborada em outro lugar, longe dos agentes sociais. Desse modo, aqui se instala um dos possíveis diálogos entre a literatura e a antropologia, já que “[o]s dados constituídos em condições discursivas, dialógicas, são apropriados apenas através de formas textualizadas. Os eventos e os encontros da pesquisa se tornam anotações de campo. As experiências tornam-se narrativas, ocorrências significativas ou exemplos” (CLIFFORD, 1998, p.46).

Pensando o momento atual da antropologia, no qual os agentes, antes vistos como objetos da pesquisa têm se colocado enquanto autores de suas histórias, um novo desafio se impõe tanto para a escrita etnográfica quanto para a escrita literária, a quem cabe o poder de representar e se autorrepresentar. E, em que medida, esse autorrepresentar-se pode ser visualizado como uma ferramenta de luta frente a todo tipo de violência a que os moradores dessas comunidades são submetidos cotidianamente. Sobre isso que trataremos no próximo capítulo.

### CAPÍTULO 3. AUTOR, AUTORIA E REPRESENTAÇÃO

Desde as grandes navegações, a história que foi construída pela Europa<sup>47</sup>, tendo como viés, a colonização, foi a história do Outro, do que precisava ser dominado, se converter ao Deus cristão, aprender a língua do colonizador. Acopladas a essas histórias vinham as representações que eram construídas sobre esse “outro”, como o exótico, o diferente. Um dos exemplos disso estava nas ‘exposições universais’ ocorridas em vários países da Europa entre os séculos XIX e XX<sup>48</sup> (VALLE, 2015).

Em seu livro *Cultura e Imperialismo*, Edward Said reflete sobre como a luta pela terra não está de nenhum modo dissociada da luta pela representação desse território e das identidades que o compõem. Nesse caso, as narrativas, servir(i)am a um ideal imperialista ao representar determinadas regiões do mundo sob a ótica do colonizador. Na apresentação do livro, Said afirma que: “Assim como nenhum de nós está fora ou além da geografia, da mesma forma nenhum de nós está totalmente ausente da luta pela geografia. Essa luta é complexa e interessante porque não se restringe a soldados e canhões, abrange também ideias, formas, imagens e representações” (SAID, 1995, p.37-38). Assim, mais do que a força somente física, a violência simbólica<sup>49</sup> também foi uma importante ferramenta de dominação utilizada contra os povos colonizados. E, como uma das formas de exercer esse tipo de violência, podemos pensar no silenciamento de determinadas vozes.

No entanto, nas últimas décadas, tanto a antropologia quanto a literatura – além de outras áreas que lidam com a representação, como as artes, o cinema, a publicidade – estão em um momento de clivagem, ao se depararem com as seguintes questões: quem pode representar determinadas identidades ou modos de vida? Quem pode ser autor (a) de determinado texto? Tratando especificamente da antropologia e da literatura, como será a tarefa de descrever etnograficamente ou escrever literariamente em um momento em que diferentes identidades, antes vistas como “minorias”, e diversos povos e comunidades

---

<sup>47</sup> Cf. VALLE (2011): “A sociedade europeia pensava que as colônias eram um feito de bem pelos nativos, não ocultando que elas representavam, como até o presente, uma fonte inesgotável de riqueza para a Europa (VALLE, 2011, p.57).

<sup>48</sup> Saartjie Baartman, conhecida como Vênus Hotentote, foi um dos casos mais emblemáticos dessas ‘exposições universais’. Ainda sobre as exposições, Valle (2011) afirma que: “A exposição teve ‘atrações etnográficas’. Esse tipo de atração já havia aparecido na França, no Jardim de Aclimatação, em 1877, e apresentava os grupos humanos fechados em jaula, em meio a uma decoração exótica” (VALLE, 2011, p.57).

<sup>49</sup> Cf. página 15 e página 72.

tradicionais, têm reivindicado suas histórias e seu direito de também escrever e descrever seus modos de vida e tudo que a eles se relaciona? De acordo com Clifford,

[o] dilema atual está associado à desintegração e à redistribuição do poder colonial nas décadas posteriores a 1950, e às repercussões das teorias radicais dos anos 60 e 70. Após a reversão do olhar europeu em decorrência do movimento da “negritude”, após a crise de *conscience* da antropologia em relação a seu *status* liberal no contexto da ordem imperialista, e agora que o Ocidente não pode mais se apresentar como o único provedor de conhecimento antropológico sobre o outro, tornou-se necessário imaginar um mundo de etnografia generalizada (CLIFFORD, 1998, p.18-19).

Estamos falando de povos e comunidades tradicionais que, por vezes, eram representados de forma estigmatizada ou não se viam representados em mapas, em romances, não eram autores de histórias e eram somente vistos como objetos de estudos, mas que hoje reivindicam outros espaços que não mais o de silenciamento. Eis aqui “O dissenso<sup>50</sup>” a que se refere Jacques Rancière. Segundo o autor, mais do que uma reivindicação entre um governo e pessoas que o contestam ou uma disputa entre partidos, o dissenso pressupõe que o que está em jogo é uma luta de povos classificados como aqueles que não têm voz – e que, por isso, são vistos apenas como emissores de ruídos – por uma nova configuração do mundo sensível (RANCIÈRE, 1996a) na qual Rancière inclui a possibilidade de fala e acrescento, a de autorrepresentação.

Interessante observar que, como trata-se de uma luta, esses povos, por vezes, não aceitaram pacificamente as representações que lhes eram imputadas. Houve movimentos que disputaram esse lugar de autores de suas histórias, como foi o caso do Movimento *Négritude*<sup>51</sup>. Segundo Valle e Marin (2011),

[d]iversas leituras fazem do encontro entre Aimé Césaire, Leopold Sedar Senghor e Léon-Gontran Damas em Paris nos anos 1920, como estudantes, uma espécie de momento marcante para a fundação do que viria a ser posteriormente conhecido como Movimento da *Négritude*. Diversas leituras fazem desse mesmo Movimento uma manifestação intelectual de alguma forma colada às interpretações e posicionamentos anticolonialistas, mais especificamente, uma manifestação crítica com o colonialismo da França (VALLE; MARIN, 2011, p.47).

<sup>50</sup> RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: *A crise da razão*. Adauto Novaes (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996a. Tradução de Paulo Neves.

<sup>51</sup> Dentre os três fundadores do Movimento *Négritude*, “Damas, justamente este, que é poeta da Guiana Francesa, região fronteira com o Brasil, é ainda menos conhecido e jamais foi traduzido ao português [...]. Se, por um lado, a obra de Léon-Gontran Damas padece, em escala ocidental, de uma visibilidade ainda nublada, pouco afeita à altura de sua obra; [...] por outro lado, em se tratando de Brasil, é importante assinalar o silêncio que paira – profundo, longo e trágico – sobre a Região Amazônica e suas fronteiras (VALLE; MARIN, 2011, p.47).

Citado por Clifford no excerto que destacamos anteriormente, o Movimento *Négritude* foi contemporâneo das ‘exposições universais’. Isso demonstra que havia um esforço para produzir um discurso anticolonial, de acordo com a pesquisadora. É sobre isso também que Said vai falar na apresentação de seu livro:

[...] sendo minha tese básica a de que as histórias estão no cerne daquilo que dizem os exploradores e os romancistas acerca das regiões estranhas do mundo; elas também se tornam o método usado pelos povos colonizados para afirmar sua identidade e a existência de uma história própria deles. O principal objeto de disputa no imperialismo é, evidentemente, a terra; mas quando se tratava de quem possuía a terra, quem tinha o direito de nela se estabelecer e trabalhar, quem a explorava, quem a reconquistou e quem agora planeja seu futuro — essas questões foram pensadas, discutidas e até, por um tempo, decididas na narrativa. Como sugeriu um crítico, as próprias nações são narrativas. O poder de narrar, ou de impedir que se formem e surjam outras narrativas, é muito importante para a cultura e o imperialismo, e constitui uma das principais conexões entre ambos (SAID, 1995, p.8).

A relação entre terra e narrativa, retomada por Said, lança luz sobre os movimentos que também se utilizaram da narrativa para reivindicar e reafirmar suas identidades.

De acordo com Regina Dalcastagnè, pesquisadora de literatura brasileira da Universidade de Brasília, “[u]m dos sentidos de representar é, exatamente, falar em nome do outro. [...] Ao se impor um discurso, é comum que a legitimação se dê a partir da justificativa do maior esclarecimento, da maior competência, e até da maior eficiência social por parte daquele que fala” (DALCASTAGNÈ, 2012, p.19). No entanto, mais do que somente falar, está em jogo quem pode falar com autoridade sobre determinado tema, “isto é, o reconhecimento social de que o discurso tem valor e, portanto, merece ser ouvido” (DALCASTAGNÈ, 2012, p.19).

Ao lançar mão do conceito “representação” como uma das palavras-chave do nosso texto, faz-se necessário uma problematização do termo, tendo como base o livro de Gayatri Spivak *Pode o subalterno falar?*. Em seu texto, Spivak explicita duas possibilidades de utilização desse conceito. Assim, temos as seguintes definições: a “encenação do mundo em representação – sua cena de escrita, sua *Darstellung* – [que] dissimula a escolha e a necessidade de “heróis”, procuradores paternos e agentes de poder – *Vertretung*”<sup>52</sup> (SPIVAK, 2012, p.54). Ou seja, na primeira explicação (*Darstellung*), o ato de representar pode ter um significado estético e/ou artístico, já o segundo momento (*Vertretung*), aproxima o conceito de representação de um caráter político, onde um representante é aquele que fala em nome de alguém. Interessante, neste caso, é pensar que os dois papéis podem ser atribuídos a um escritor

---

<sup>52</sup>SPIVAK, Gayatri Chakravorty . *Pode o subalterno falar?*, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p.54, grifos da autora.



como intelectual já que o modo como ele representa (ou silencia) esteticamente determinadas identidades é também um movimento político.

Ao fazer considerações sobre a história da antropologia, o historiador das ciências, Roger Chartier (2012) cita James Clifford ao afirmar que “certos informantes contribuem diretamente para a construção do saber e que, por outro lado, pode-se dizer, que por suas práticas, crenças, *representações*, as populações que são o próprio objeto de estudo são ao mesmo tempo o sujeito e os *autores*” (CHARTIER, 2012, p.112, grifos nossos).

Para Clifford,

[n]ão há dúvida de que a autoridade das disciplinas para falar sobre certos grupos está sendo questionada pelos membros daquelas culturas ou sociedades que contestam o que é dito sobre eles. Eles estão basicamente dizendo o seguinte: “Não é suficiente que vocês nos deem vozes e nos representem, *nós queremos nos representar a nós mesmos na academia*”. [...] O que está em tela é a inclusão de pessoas de diversas origens históricas, étnicas (CLIFFORD, 1998, p.272, grifo nosso).

Essa busca pela representação e autorrepresentação abre espaço para a discussão de outras temáticas, a saber, a discussão sobre o conceito de autor e de autoria.

A autoria de um texto, sua assinatura sob um nome próprio, foi construída ao longo do tempo e de diferentes formas tanto no campo<sup>53</sup> científico quanto no campo literário. No ano de 1969, Michel Foucault (2001, p.277) proferiu uma palestra intitulada “O que é um autor?” na qual afirmava que o aparecimento do que ele denomina “função-autor” teve início “na medida em que o autor podia ser punido, ou seja, na medida em que os discursos podiam ser transgressores”. Para o filósofo, tal acontecimento ganha força no fim do século XVIII quando tem início o regime de propriedade dos textos (interligando autores e livreiros).

Entretanto, nas décadas mais recentes, Chartier tem se dedicado a pesquisar a história cultural e, no texto e nas entrevistas presentes no livro *Autoria e história cultural da ciência* tece críticas e considerações que, em alguns pontos vão de encontro às ideias de Foucault. Para Chartier (2012, p.38), a “função-autor” é uma ficção já que pressupõe uma separação entre o indivíduo e a construção do sujeito a quem o indivíduo é atribuído, e, contrariando Foucault, essa construção antecede o final do século XVIII. Segundo Chartier, “[p]rimeiro, a construção da autoria com base nos direitos de propriedade do autor sobre sua obra não pode ser datada do

---

<sup>53</sup> O conceito de campo que ora utilizo, é definido por Pierre Bourdieu (2012, p.179) “como um sistema de desvios de níveis diferentes e nada, nem nas instituições ou nos agentes, nem nos actos ou nos discursos que eles produzem, tem sentido senão relacionalmente, por meio do jogo das oposições e das distinções”.

final do século XVIII ou início do XIX. Ela surgiu de uma série de casos abertos na Inglaterra na década de 1720 [...]” (CHARTIER, 2012, p.47).

Entretanto, há vários momentos em que tanto Foucault quanto Chartier citam o “quiasmo” ocorrido na autoria dos textos científicos e dos textos literários. O “quiasmo” se resumiria a isso, se até o século XVIII, em várias línguas europeias o adjetivo ‘literário’ fazia referência “a tudo quanto dissesse respeito às ciências e às artes em geral” (AGUIAR E SILVA, 1988, p.3), é ainda durante o setecentos que há uma ruptura sobre o que seria classificado como científico e o que seria literário.

Segundo Aguiar e Silva (1988), o conceito ‘literatura’ só começa a ser relacionado com a arte em 1751, em um texto de Diderot fala da literatura como uma arte e também como um conjunto de manifestações dessa arte, singularizados por determinados valores estéticos.

[e]sse texto de Diderot documenta, pois, dois novos e importantes significados com que o lexema literatura será crescentemente utilizado a partir da segunda metade do século XVIII: específico fenômeno estético, específica forma de produção, de expressão e de comunicação artísticas [...] e, *corpus* de objetos – os textos literários – resultante daquela particular atividade de criação estética (AGUIAR E SILVA, 1988, p.3).

Tal transformação no conceito de literatura se deu justamente no momento em que a ciência adquiria um significado mais específico com o desenvolvimento da ciência indutiva e experimental, ocorria uma valorização da técnica e o ganho de fundamentação e consistência da existência de uma esfera de valores peculiares e irredutíveis, como os valores da arte e os valores estéticos. Ainda para Aguiar e Silva, nesse momento se constituía “uma das antinomias fundamentais da cultura ocidental nos dois últimos séculos – a antinomia da chamada cultura humanística *versus* cultura científico-tecnológica” (AGUIAR E SILVA, 1988, p.10).

A mudança também se deu na concepção de autoria de textos científicos e textos literários. Segundo Foucault:

Houve um tempo em que esses textos que hoje chamaríamos de “literários” (narrativas, contos, epopeias, tragédias, comedias) eram aceitos, postos em circulação, valorizados sem que fosse colocada a questão do seu autor; o anonimato não constituía dificuldade, sua antiguidade, verdadeira ou suposta, era para eles garantia suficiente. Em compensação, os textos que chamaríamos atualmente de científicos, relacionando-se com a cosmologia e o céu, a medicina e as doenças, as ciências naturais ou a geografia, não eram aceitos na Idade Média e só mantinham um valor de verdade com a condição de serem marcados pelo nome do seu autor (FOUCAULT, 2001, p.15).

Ainda em Foucault (2001), foi a partir do século XVII ou XVIII que ocorreu uma inversão: os discursos científicos passaram a ser aceitos somente na forma de um anonimato de uma verdade estabelecida e se estivessem vinculados a um conjunto sistemático que lhes garantissem, e de

forma alguma a referência ao indivíduo que os produziu. Há aqui um apagamento da “função-autor”. Em contrapartida, os discursos ‘literários’ só seriam aceitos quando revelassem a autoria do texto.

Mais uma vez, Chartier (2012) demonstra discordância com as proposições de Foucault. Segundo o historiador, a “genealogia literária” é mais antiga do que Foucault pensava e a científica é mais complexa do que a passagem da autoria para o anonimato. Enquanto na “genealogia literária”, a autoria literária se deu com o *libro unitario* (PETRUCCI apud CHARTIER, 2012, p.62) e na importância que existia entre a relação material e intelectual entre um objeto, uma obra e um nome próprio, a “genealogia científica” não foi somente a passagem da *auctoritas* para o anonimato. Outros elementos do contexto da época contribuíram como, por exemplo, se na Idade Média e na Renascença, parte do discurso científico era de conhecimento coletivo e anônimo, no século XVII ainda era preciso um nome próprio nas obras científicas.

Se hoje há a presença de um indivíduo, um nome próprio colocado à frente de um texto ou de um discurso, em séculos passados não era essa a imagem que existia, o que nos auxilia na percepção de que a função autor é construída. Sabendo que hoje, a autoridade sobre determinadas temáticas tem sido questionada por grupos antes classificados como informantes ou objetos do discurso científico e que têm reivindicado suas vozes em espaços de legitimação que antes lhes eram negados, ou quando nem ao menos os direitos chegavam a esses grupos, estamos, pois, diante de uma nova configuração do que seria um autor, uma autora, e de como é construída a autoridade de determinadas falas.

Em “El idioma analítico de John Wilkins”, o escritor Jorge Luís Borges fala acerca do *Empório celestial de conocimientos benévolos* e da forma como esse documento classificava os animais. Entre alguns itens da lista, temos os animais pertencentes ao imperador colocados ao lado dos chamados inumeráveis e dos domesticados. Posteriormente, fazendo a leitura de Borges, Michel Foucault faz uma analogia entre essa classificação e a categorização dos saberes. Após o riso causado pela leitura de Borges, Foucault afirma que a “a história da loucura seria a história do Outro [...] e a história da ordem das coisas seria a história do Mesmo”<sup>11</sup>. Ou seja, há uma tendência em classificar aquilo que é da ordem do mesmo como sendo normal e o diferente, o que causa desordem, como sendo o louco.

Ao nos darmos conta de que “[...] notoriamente, no hay clasificación del universo que no sea arbitraria y conjetural”<sup>12</sup>, as pré-noções<sup>13</sup> que são relacionadas a esses povos e

comunidades tradicionais tendem a vê-los como sujeitos incapazes de ter uma história, uma língua, uma cultura ou um modo de vida próprios e, por isso, são vistos como atrasados<sup>54</sup>, afirmação baseada em um movimento evolucionista, e incapazes de se representarem. Outra figura que atualiza o papel do classificador é o agrimensor. De acordo com Alfredo W. B. Almeida:

O ‘agrimensor’ que funciona em sinonímia com ‘topógrafo’, detém a competência técnica para fixar limites e para demarcar territórios, produzindo os ‘memoriais descritivos’, que resultam em mapas aos quais são atribuídos a construção da identidade nacional’ seja como império, como potência ou como história (ALMEIDA, 2013, p.161).

Muitas vezes, nas narrativas oficiais, nas histórias e na literatura, encontramos a representação de determinadas identidades vistas sob a perspectiva do Outro, da desordem, do inclassificável, para retomar Foucault. Estamos falando de uma luta pelas representações, pela autoria e pela autoridade de representar e definir os limites territoriais, mas também identitários e culturais de determinados grupos. Afinal, antes cabia ao Estado esse princípio classificador que, na atualidade, não abarca as identidades coletivas que têm se formado, com as mais diversas demandas. Para Stuart Hall,

a globalização tem, sim, o efeito de contestar e deslocar as identidades centradas e “fechadas” de uma cultura nacional. Ela tem o efeito pluralizante sobre as identidades, produzindo uma variedade de possibilidades e novas posições de identificação, e tornando as identidades mais posicionais, mais políticas, mais plurais e diversas (HALL, 2011, p.87).

Essa politização da identidade está no centro dos *desentendimentos* na atualidade. Novamente, em Rancière, encontramos uma das razões do desentendimento na política: quando determinado grupo, antes considerado sem direito ao *logos*, à palavra, reivindica-a. E, mais do que isso, “[e]quivaler a dizer também que o desentendimento não diz respeito apenas às palavras, incide, geralmente, sobre a própria situação dos que falam” (RANCIÈRE, 1996b, p.13). Ou seja, de acordo com Rancière, há, aí, uma disputa para saber quem tem o direito à fala e, por que não dizer, o direito à escrita e à representação, como afirmamos anteriormente.

---

<sup>54</sup> Cf. FABIAN, Johannes. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Tradução de Denise Jardim Duarte. Prefácio de Matti Bunzl. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Fabian vai defender a tese de que a antropologia utilizou os conceitos de tempo para construir seu objeto de pesquisa. Palavras como selvagem, atrasados, subdesenvolvidos, camponês, tradicional são marcas discursivas que podem ser utilizadas para “criar uma distância na antropologia contemporânea” (FABIAN, 2013, p.63). Em entrevista à Revista *Mana* (2006), o antropólogo vai afirmar que “[a] pesquisa empírica em etnografia não é apenas uma questão de sincronia, é uma questão de coetaneidade. Nós reconhecemos isto, nós temos de reconhecê-lo na prática, mesmo que não o façamos teoricamente. Não haveria uma prática etnográfica se não houvesse tal compartilhamento do tempo. Nós vemos e escrevemos. Representamos. Construimos um discurso” (FABIAN, 2006, p. 510).

Foucault, ao falar do controle que é exercido sobre o discurso, afirma que:

trata-se de determinar as condições do seu emprego, de impor aos indivíduos que os proferem um certo número de regras e de não permitir, desse modo, que toda a gente tenha acesso a eles. Rarefação, agora, dos sujeitos falantes; ninguém entrará na ordem do discurso se não satisfizer certas exigências, ou se não estiver, à partida, qualificado para o fazer. **Mais precisamente: as regiões do discurso não estão todas igualmente abertas e penetráveis; algumas estão muito bem defendidas (são diferenciadas e são diferenciantes)**, enquanto outras parecem abertas a todos os ventos e parecem estar colocadas à disposição de cada sujeito falante sem restrições prévias (FOUCAULT, 2001, p.10).

Mais do que saber quem pode falar sobre determinados assuntos, quem pode falar com autoridade, já que há uma ‘ordem’ para os discursos: quem pode falar, o que pode ser falado e em que lugar essa fala pode ser proferida.

### 3.1. As representações de conhecimentos tradicionais em jornais maranhenses

A partir dessa secção, analisaremos como o discurso presente em alguns periódicos maranhenses representava alguns conhecimentos tradicionais em uso no Maranhão. O que estamos aqui denominando de conhecimentos tradicionais tem como base os artigos 215 e 216 da Constituição Federal de 1988. Em seu artigo 215, a CF há a seguinte afirmação:

O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais. § 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afrobrasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional (CF, 1988).

No artigo seguinte, 216, o texto define o que é o patrimônio cultural brasileiro:

Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (CF, 1988).

Além desses dois artigos presentes na Carta Magna brasileira, em Paris, no ano de 2003, foi assinada a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial<sup>55</sup> que define o que vem a ser Patrimônio Cultural Imaterial. De acordo com o Artigo 2 da Convenção:

1. Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, *representações*, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais

<sup>55</sup> Aprovada durante a 32ª edição da Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura, UNESCO, realizada em Paris, entre os dias 29 de setembro e 17 de outubro de 2003.

que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. Para os fins da presente Convenção, será levado em conta apenas o patrimônio cultural imaterial que seja compatível com os instrumentos internacionais de direitos humanos existentes e com os imperativos de respeito mútuo entre comunidades, grupos e indivíduos, e do desenvolvimento sustentável.

2. O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos: a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial; b) expressões artísticas; c) práticas sociais, rituais e atos festivos; d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; e) técnicas artesanais tradicionais (grifo nosso).

Após a análise desses documentos, é possível perceber que os conhecimentos tradicionais e/ou saberes a que nos referimos já estão assegurados por algumas legislações. No excerto acima, além de uma série de práticas que estariam relacionadas ao conhecimento tradicional, há, ainda as representações e expressões desses povos e comunidades tradicionais, detentores de tais patrimônios.

Após falarmos de saberes e conhecimentos tradicionais em sentido mais amplo, trouxemos como recorte para o objetivo inicial dessa pesquisa notícias de parteiras (os), benzedoras (benzedores) e curadoras (curadores) do mato em jornais maranhenses. Entretanto, antes de prosseguir à análise das notícias, importa destacar que, durante o século XIX, a cidade de São Luís do Maranhão foi uma referência intelectual para o Brasil. Não por acaso, daquele espaço saíram nomes como Gonçalves Dias, Celso Magalhães, os irmãos Aluísio e Arthur Azevedo e a primeira mulher brasileira a ter um romance publicado, Maria Firmina dos Reis<sup>56</sup>. São Luís, de acordo com Jean-Yves Mérian,

dispunha de várias gráficas modernas. Desde o ano de 1847, J. G. de Magalhães instalou impressoras americanas de último modelo. Joaquim Correia Marques da Cunha Torres, em 1853, e sobretudo José Maria Correia de Frias, em 1857, modernizaram o equipamento gráfico da cidade. A partir de então, foi possível publicar em São Luís jornais e livros cuja qualidade tipográfica era comparável ao que se fazia de melhor em numerosas cidades europeias (YVÉS-MÉRIAN, 2013, p.23).

Tal efervescência cultural, intelectual e política de São Luís permitiu que dezenas de jornais fossem publicados, no século XIX, no Maranhão. Essa possível quantidade de jornais tornaria nosso trabalho demorado se fôssemos pesquisar em cada um desses jornais.

---

<sup>56</sup> Maria Firmina dos Reis nasceu no Maranhão e, em 1859, publicou seu primeiro romance *Úrsula*. Cf. LOPES, Nei. *Dicionário literário afro-brasileiro*. Rio de Janeiro: Pallas, 2007. p.103.

“Nasce ou não nasce? Não terá parteira? Se não tem mande vir de Portugal”. Foram essas perguntas, redigidas em letras com estilo de anúncio publicitário que me chamaram a atenção ao pesquisar a página 2, edição 0081, da *Gazeta de Notícias* do Maranhão, do ano de 1883. O fato que talvez tenha merecido destaque naquele momento foi perceber que no século XIX a demanda pelo serviço de parteiras era tão intensa que houve a necessidade de anúncios em um jornal para que essas mulheres aparecessem. A segunda observação, destacada durante a banca de qualificação<sup>57</sup> desse texto, lançou luz sobre o fato de que em Portugal também era possível encontrarmos esses conhecimentos tradicionais.

Voltando à primeira informação, a busca pelas parteiras, vimos que isso não era algo homogêneo, pelo contrário, em outros periódicos pesquisados, encontramos esse saber tradicional sendo constantemente alvo de perseguições por parte do Estado. Diante desse panorama algumas questões começaram a ganhar forma: em que momento esse saber deixou de ser visto como uma profissão, até mesmo de prestígio, para transformar-se em um ofício quase clandestino? Realmente, não havia parteiras no Brasil ou as que existiam aqui eram estigmatizadas?

Depois da *Gazeta de Notícias*, mais um periódico analisado informa:

Portaria do Ministério do Império, ordenando ao Presidente da Província que expeça as convenientes ordens às Câmaras Municipaes della, a fim de que tomem as medidas necessarias para que seus Districtos não pratiquem as profissões de Medico, Cyrurgião, Boticário e Parteira, individuos que para isso não se mostrem habilitados nos termos da Lei de 3 de outubro de 1832 (*Echo do Norte*, 1834, edição 0040, p.1/4).<sup>58</sup>

Sem a pretensão de realizarmos uma pesquisa com linearidade histórica, o periódico *Echo do Norte*<sup>59</sup>, publicado quase 50 (cinquenta) anos antes do apelo por mais parteiras traz a notícia da exigência de habilitação para o exercício de algumas profissões relacionadas, diretamente, à área da saúde. A lei de que trata o texto é a que cria as escolas de medicina no país. Ou seja, a partir daquele momento, para exercer as profissões de médico, cirurgião, boticário e parteira, seria necessário cursar as escolas de medicina. Talvez aqui tenhamos uma das primeiras formas

<sup>57</sup> Colaboração do Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira durante a banca de qualificação.

<sup>58</sup> Optei por manter a grafia original em todas as notícias.

<sup>59</sup> Editado pelo jornalista maranhense João Francisco Lisboa que, em 1831 publica seu primeiro jornal *O Brasileiro*, “periódico antiportuguês”. No ano de 1834 edita o *Echo do Norte*. Cf. ROCHA DE CASTRO, Sílvio Rogério; FAGUNDES, Esnel José. São Luís 400 anos: breve levantamento do jornalismo impresso em São Luís do Maranhão. In: *Cambiassu* – edição eletrônica. Revista Científica do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão - UFMA - ISSN 2176 – 5111, São Luís - MA, Janeiro/Junho de 2012 - Ano XIX - Nº 10. p.226-240.

de impedimento dessas atividades por quaisquer indivíduos, por ser esse um ofício que, na maior parte das vezes não era ensinado em uma escola, mas sim transmitido através de gerações.

Seguindo as pesquisas, encontramos uma crítica ao ofício de algumas parteiras no jornal *O Artista* (1829, edição 0029, p.4/4) que, em uma matéria intitulada “Organização do trabalho” Educação da mocidade artífice, Asylo de Santa Theresa, traz uma análise sobre a vida feminina, a educação, o casamento e as profissões destinadas às mulheres, e cita a profissão de parteira como sendo degradante e exercida somente por mulheres ignorantes e de baixa plebe.

Uma outra matéria selecionada no periódico *A Ordem*, de 16 de maio de 1882, cidade de Viana (ano I, n. 36, p.02, Seção Variedades”), ratifica a forma estigmatizada como era visto o saber, não mais das parteiras, mas das benzedeiras ou curadeiras:

Medicina supersticiosa

Há entre o povo pouco instruído uma infinidade de receitas, para cura de moléstias, q’ não custa dinheiro; razão por que são acreditadas e procuradas. Entre ellas temos colligido algumas que offerecemos aos leitores da Ordem – pelo preço commum.

Quando acontece apparecer nos peitos de uma mulher que cria, inflamação, chama-se arrotto – que dizem, ser a criança, na ocasião de mamar, que arrotou no peito da mãe, e houve retrocesso do leite, e há *curadeiras* que a curão de improviso com o seguinte medicamento: Posto o peito inflamado sobre uma bacia cheia d’água, molha-se n’ella um pente fino, que se passa no peito de cima para baixo, como quem penteia, dizendo ao mesmo tempo estas palavras: – Homem manso, mulher brava, casa alagada, cama de palha, por onde este mal entrou por elle saia.

– Faz-se este remédio três vezes no dia e é certa a cura.

– Curão a erupção, que cha... [jornal deteriorado]

Além da imagem desse conhecimento tradicional voltado para a medicina popular sendo visto como algo utilizado pelo povo “pouco instruído”, também havia uma imagem das curadeiras e dos curadeiros como charlatões e charlatãs. No livro *História social, política e econômica de Pinheiro*, de Jerônimo de Viveiros, organizado pelo pesquisador Alfredo W. B. de Almeida, há uma reportagem intitulada “Vadiagem”, na qual o jornal gazeta de Elisabetho de Carvalho de 22-08-1925, afirma:

Contra a malandragem e gatunice, desse bas-fond, malandragem e gatunice que, aliás, não eram exclusivas de Pinheiro, mas comum a todas povoações da baixada maranhense, insurgiu-se a gazeta de Elisabetho de Carvalho, combatendo-as de rijo, procurando extingui-las, em vibrantes editoriais, como este que vamos transcrever e que foi publicado em 22-8-1925.

“A VADIAGEM”

A região litorânea, de há muito vem sofrendo a ação perniciosa e terrível da desenfreada vadiagem que a infesta.

Terra rica, onde a própria natureza se encarrega de fornecer o alimento aos indivíduos sem grande esforço destes, não podia deixar, a nossa, de sofrer as consequências ruinosas de sua prodigalidade.

Uma dessas consequências é essa, que, diariamente, estamos observando, da multiplicação ilimitada dos vadios entre nós.



[...]

Mas convém observar, a vadiagem, entre nós, não tem apenas o aspecto, que acabamos de escrever.

Ela se manifesta também sob outros disfarces, como o das profissões proibidas e prejudiciais à sociedade.

A **pajelança** é um desses disfarces, e, devemos acrescentar, o mais usado talvez, mormente no nosso município e vizinhos.

Homens moços, robustos, fortes, estribados na credence estúpida do povo, transformam-se, da noite para o dia, em curandeiros, e saem por aí a fora, a intoxicar os incautos, dando-lhes beberagens nocivas à saúde e também à bolsa dos infelizes clientes.

Pajés, há, que conseguindo uma fama estúpida e incompreensível de bons curandeiros, enriquecem rapidamente, à custa da ignorância dos que lhes constituem a clientela.

Muitos médicos não ganharão, de certo, o que eles ganham.

E tudo isso, fazem – seja dito de passagem e para vergonha dos nossos foros de povo civilizado – se não com a cumplicidade, pelo menos com a complacência das autoridades, que também – seja dito em seu abono – nem sempre dispõem da força necessária para reprimir tais abusos (VIVEIROS, 2015, p.220-221, grifo do autor).

Tais notícias, reforçam como o discurso jornalístico colocava esses conhecimentos tradicionais em lugares de estigmatização, primeiro, ao tratar os praticantes de tais atividades (benzedores, pajés, curandeiros) como mentirosos e, em seguida, ao chamarem de ignorantes as pessoas que recorrem a esse saber. Segundo Bourdieu:

As relações de força mais brutais são, ao mesmo tempo, relações simbólicas e os atos de submissão, de obediência, são atos cognitivos que, como tais, põem em prática as estruturas cognitivas, as formas e categorias de percepção, os princípios de visão e de divisão: os agentes sociais constroem o mundo social através de estruturas cognitivas (“formas simbólicas”, como diz Casserier; formas de classificação, como diz Durkheim; princípios de visão e de divisão; várias maneiras de dizer a mesma coisa em tradições teóricas mais ou menos distanciadas), suscetíveis de serem aplicadas a todas as coisas do mundo e, em particular à estruturas sociais” (BOURDIEU, 1996, p. 115).

Ao impedir que alguns saberes sejam reconhecidos, há um processo de invisibilidade sendo constantemente reforçado. Dona Nice Machado Aires, ao falar do trabalho das parteiras da comunidade de Penalva, afirma que, quando os médicos descobrem a mãe teve o bebê com uma parteira, eles não querem realizar o teste do pezinho, isso obriga aquela mãe a mentir e faz com que a parteira tenha que esconder seu ofício ou agir de forma clandestina.

Tem uma parteira que já fez muitos partos. Mas tem racismo, as mulheres que fazem partos têm que dizer que só fizeram o parto com a parteira porque não deu tempo de fazer no hospital, porque o médico fica zangado e não quer fazer o teste do pezinho. A gente também tem questionado essa discriminação. As mulheres mais novas ficam, mesmo assim, apesar dos preconceitos. Elas têm o conhecimento tradicional que não é estudado, elas já têm o dom. E quanto mais velha parteira, mais ela faz o parto bem feito. Toda comunidade tem parteira, ela se identifica e perde o medo de fazer o parto, depois da cartografia. Quando elas fazem o parto elas mesmas fazem os remédios (CADERNO NOVA CARTOGRAFIA, 2014, p.9).

Ela continua:

Mas ainda é um trabalho discriminado. [...]. A gente primeiro não sabia que alguns animais, escorpião, tupeira não sabia que era bom pra remédio. Hoje dizem que onde tem surucucu,

onde tem a cobra que fica dentro da terra, as pessoas não tem (sic) câncer. A energia faz bem para a gente e a energia da planta faz bem para a gente sem a gente fazer o chá. [...] Esses são os conhecimentos tradicionais que a gente tem. *Sim, tem resistência mesmo, de saberes* (CADERNO NOVA CARTOGRAFIA, 2014, p.10, grifo nosso).

Mesmo com a insistência de algumas instituições em invisibilizar e estigmatizar esses saberes, a continuação desses ofícios, repassando através das gerações, demonstra uma forma de resistência dessas identidades. Como afirma Dona Nice, na última frase da citação acima, há uma resistência de saberes.

As análises realizadas em nosso trabalho de pesquisa pretendiam tomar como base o discurso jornalístico, o literário e o discurso das agentes sociais (parteiras, benzedeadas, curadeiras e doutoras do mato). Ao lançarmos mão dessa metodologia, uma aproximação com o que Michel Foucault denomina de “arqueologia do saber”, pensávamos em – ao invés de realizar uma pesquisa linear, diacrônica sobre os saberes de parteiras, benzedeadas e doutoras do mato – localizar as diversidades de discursos que tratassem desse tema. Para isso, um dos conceitos com o qual trabalharíamos seria o de “territórios arqueológicos”. Nas palavras de Foucault, “[o]s territórios arqueológicos podem atravessar textos “literários” ou filosóficos”, bem como textos científicos. O saber não está contido somente em demonstrações; pode estar em ficções, reflexões, narrativas, regulamentos institucionais, decisões políticas” (FOUCAULT, 2008, p.205).

Assim, após analisarmos alguns jornais maranhenses, optamos por encontrar na literatura brasileira as formas como essas identidades coletivas e esses saberes eram representados.

### 3.2. A literatura brasileira re(a)presentando<sup>60</sup> conhecimentos tradicionais

As literaturas nacionais podem ser entendidas como instituições formadas por símbolos e representações. Sabendo que a violência física, por vezes, se dá, também, através da violência simbólica<sup>61</sup> (BOURDIEU, 2014), com o controle do imaginário, podemos pensar, a cultura nacional como “um *discurso* – um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos [...]” (HALL, 2011, p.51).

<sup>60</sup> Cf. PIRES, Maria Aparecida; LOURENÇO, Valéria C.; VALLE, Camila. “Um incômodo feito escrita: Joel Rufino dos Santos”. O termo ‘re(a)presentação também está presente nesse artigo que encontra-se no prelo (2017).

<sup>61</sup> Cf. Introdução.

Pensando a nação como uma comunidade imaginada, de acordo com Benedict Anderson, isso traz para o cerne do debate a percepção de que algumas histórias e memórias vão de encontro a uma história única que é construída e, por isso, estarão em constante disputa por um espaço. De acordo com Hall:

O argumento que estarei considerando aqui é que, na verdade, as identidades nacionais não são coisas com as quais nós nascemos, mas são formadas e transformadas no interior da *representação*. Nós só sabemos o que significa ser ‘inglês’ devido ao modo como a ‘inglesidade’ (*Englishness*) veio a ser representada – como um conjunto de significados – pela cultura nacional inglesa. Segue-se que a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos – *um sistema de representação cultural* (HALL, 2011, p.49, grifo nosso).

E, como sistema de representação cultural, podemos compreender, entre outros, a expressão literária. A partir de agora, trataremos dos debates atuais na literatura brasileira. Sabendo que:

[d]e um modo geral, a personagem da narrativa brasileira contemporânea ‘sabe o seu devido lugar’. Na literatura como nas telenovelas, na publicidade, no jornalismo, em suma, nas outras representações de nossa realidade (ainda que não necessariamente nela própria), a divisão de classes, raças e gênero é muito bem marcada: pobres e negros nas favelas e presídios, homens brancos de classe média e intelectuais nos espaços públicos, mulheres dentro de casa, negras na cozinha... (DALCASTAGNÈ, 2012, p.49).

A professora e pesquisadora da Universidade Federal de Brasília, Regina Dalcastagnè, dedica-se a pesquisar como se dá a questão da autoria na literatura brasileira contemporânea. De acordo com Dalcastagnè:

é cada vez mais difícil ignorar a existência de uma crise na representação literária. Se o *representante*, no sentido político da palavra, assume a função de porta-voz – é aquele que fala em nome de outros na esfera pública –, o escritor faz outros, suas criaturas, ganharem voz por meio de sua obra. No momento em que se agudiza a consciência de que esse (a) autor (a) é socialmente situado (a), e de que tudo o que ele (a) produz traz as marcas dessa situação, a legitimidade de suas representações torna-se passível de questionamento. Instalada a dúvida, abrem-se brechas num sistema, em geral, bastante uníssono, porque refratário à presença de grupos sociais diferenciados – sejam autores (as), sejam suas personagens. Daí os ruídos e o desconforto causados pela intrusão dessas vozes não autorizadas no campo literário brasileiro [...] (DALCASTAGNÈ, 2012, p.49, grifo da autora).

No entanto, apesar da crise a que se refere a pesquisadora, alguns trechos de textos literários, produzidos em diferentes momentos trouxeram a representação de conhecimentos tradicionais em partes de seu enredo.

Começamos essa análise com um trecho do romance *Ponciá Vicêncio*, de autoria da Profa. Dra. Conceição Evaristo<sup>62</sup>. O romance traz a narrativa da vida de Ponciá, uma mulher

---

<sup>62</sup> Profa. Dra. Conceição Evaristo é uma escritora mineira, com dezenas de livros publicados e que, em 2015, foi contemplada com o Prêmio Jabuti de Literatura, pelo livro de contos *Olhos d'água*.

negra que sai de uma comunidade rural para tentar a vida na cidade grande e que, além do sobrenome Vicêncio do senhor de escravos que era dono de seu avô, também carrega no corpo marcas da violência doméstica a que era submetida por seu marido. Conceição traz, em um primeiro momento, a diferença de saberes que era necessário para viver na cidade e na roça. Segundo a narradora:

O importante na roça era conhecer as fases da lua, o tempo do plantio e da colheita, o tempo das águas e das secas. A garrafada para o mal da pele, do estômago, do intestino e para as excelências das mulheres. Saber a benzedura para o cobreiro, para o osso quebrado ou rendido, para o vento virado das crianças. O saber que se precisa na roça diferem em tudo do da cidade (EVARISTO, 2003, p.28).

Por vezes, esses saberes, que são úteis e valorizados na roça, ao chegarem à cidade são vistos como práticas de pessoas “atrasadas<sup>63</sup>”, sem acesso à informação.

Também encontramos tal reflexão de uma forma mais ampliada, na fala de Dona Nice:

Mas outra coisa também que a pessoa quando se muda da zona rural pra dentro da cidade, ele perde o equilíbrio. Aí, ele não é mais reconhecido como aquele benzedor, não é mais conhecido como doutor do mato. É muito difícil. Até porque, lá, tem os médicos mais perto, as pessoas procura escondido, e, nas comunidades, a gente tem uma força maior, né, de respeitar (VALLE et. al., 2016, p.68).

A perda de equilíbrio a que Dona Nice se refere pode ser entendida como um momento de loucura tamanha a violência a que esses agentes sociais são submetidos quando forçados, por vezes, a se deslocarem de seus lugares de origem devido a uma política de ‘desenvolvimento’ que não contempla seus modos de vida. Afinal, “[a] loucura é uma das maneiras de o homem perder sua liberdade” (FANON, 1956 apud VALLE, 2015, p.173)<sup>64</sup>.

Ainda analisando a representação de conhecimentos tradicionais na literatura brasileira, recortamos mais um excerto do romance *Ponciá Vicêncio* em que a personagem protagonista relembra uma parte de sua vida na roça: “Lembrou-se dos sete filhos que tivera, todos mortos. Alguns viveram por um dia. Ela não sabia bem por que eles haviam morrido. Os cinco primeiros ela tivera em casa com a parteira Maria da Luz” (EVARISTO, 2003, p.53). Nesse momento, há a representação da figura da parteira que, apesar do avanço da medicina,

<sup>63</sup> Cf. nota de rodapé 51, p.67.

<sup>64</sup> Cf. FANON, Frantz. Carta em que pede sua demissão ao representante do governo colonial francês na Argélia. VALLE, Camila. Aparato crítico – tradução de alguns textos de autores fundacionais para os estudos da Négritude e afrodiáspóricos: Frantz Fanon, Léon-Gontran Damas e Aimé Césaire. *Revista ContraCorrente*: revista de estudos literários e da cultura/ número 7 (2015.2), p.172-182. Disponível em: <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/567/558>. Acesso em 15 mai. 2017.

ainda é encontrada em muitas comunidades tradicionais, como é o caso de Dona De Lourdes, parteira do Bairro Novo<sup>65</sup>.

Outro livro da literatura que escolhemos para dialogar com o texto é de autoria de Josué Montello, autor maranhense que, no romance *Os tambores de São Luís*, ao narrar a história de Damião, além de passear por São Luís do Maranhão transitando entre o século XIX e o século XX, traz uma representação de alguns conhecimentos tradicionais. “O próprio Tião, no mesmo carro em que fora buscar a parteira, viera dar-lhe a notícia de que, antes do anoitecer, a Biá começara a sentir fisgadas fortes, no alvoroço de dar à luz o primeiro filho” (MONTELLO, 1985, p.14). Em outra parte, o narrador continua a falar de Damião: “Pensou na Biá. Não, não seria nada com ela: o médico tinha-a visto pela manhã e assegurara que seu parto seria normal. Tudo bem, e a criança no seu lugar sob a vigilância experiente da Comadre Ludovina” (MONTELLO, 1985, p.16). Montello também traz uma parteira como uma das personagens da história.

Em outro momento do romance, o autor cita o saber de um dos personagens, Samuel, sobre as ervas curativas:

E a verdade é que todo crioulo parecia entender. Se era preciso buscar no mato uma erva curativa, quer de dia, quer de noite, ele se precipitava por entre as árvores, curvado para o chão, e dali trazia a folha de boldo, a raiz de jurubeba ou a casca de caneleira, que aliviava o doente. À hora da morte, mandavam chama-lo. E a mais um parto difícil, que o sopro da garrafada não resolvia, ele soubera dar jeito, ajudando a Comadre Benedita, que não sabia o que fazer para tirar a criança. Também para mordidas de cobras, fosse cascavel ou jararaca, Samuel sabia a reza forte, que ajudava a chupar o sangue, e só não fazia efeito se a vítima tivesse mesmo de morrer, por ordem expressa de Nosso Senhor (MONTELLO, 1985, p.28).

A vivência de Samuel se relaciona com o que as pesquisadoras Cynthia Martins e Patrícia Portela Nunes analisam no artigo “O poder e a autoridade dos autodesignados pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: religiosidade e territorialidade na Baixada Maranhense”, parte da coleção *Insurreição de Saberes*. Ao falarem da trajetória de Sr. Fabrício Nabate que se autodefine como *quilombola, mineiro, pajé, doutor do mato e remedista* (MARTINS; NUNES, 2013, p.46), morador do Território do Formoso, Penalva, Maranhão e um dos agentes sociais que entrevistei para esta pesquisa, as autoras destacam:

[Ele] disse que não é para todo mundo que ele realiza os seus trabalhos, nas suas palavras: eu faço trabalho de cura para o meu povo. Se chegar uma pessoa que sei que quer prejudicar nós, não faço, vamos supor, um fazendeiro desses aí (...). Nesse depoimento, a dimensão política e identitária estão relacionadas (MARTINS; NUNES, 2013, p.47).

---

<sup>65</sup> Cf. Capítulo 4 “O ruído da escrita de outras penas”.

A autorepresentação de Sr. Fabrício representa a luta pela classificação que citamos anteriormente. Segundo Bourdieu:

Sabe-se que os indivíduos e os grupos investem nas lutas de classificação todo o seu ser social, tudo o que define a ideia que eles têm deles próprios, todo o impensado pelo qual eles se constituem como ‘nós’ por oposição a ‘eles’, aos ‘outros’, e ao qual estão ligados por uma adesão quase corporal. É isto que explica a força mobilizadora excepcional de tudo o que toca a identidade (BOURDIEU, 2012, p.124).

Ao retomarmos a fala de de Sr. Fabrício e o trecho de Bourdieu percebemos que, se a representação de saberes tradicionais ainda é pouco vista na literatura brasileira, a autorrepresentação é quase invisível. De acordo com Valle (2011), “avançamos a hipótese de que a cor dessa ausência, essa construção da invisibilidade, seja feita não somente a partir das seleções de publicação e circulação de autores contemporâneos do Brasil; ela também se constrói a partir das decisões em traduzir e publicar estes ou aqueles autores” (VALLE, 2011, p. 49).

No entanto, a pesquisa antropológica pode ser percebida como um espaço de autoria desses (as) agentes sociais. O próprio conceito de quilombo adquire validade, em primeiro lugar pelo autorreconhecimento da comunidade de que eles (as) são quilombolas, em seguida, a Fundação Cultural Palmares emite uma Certidão de Autorreconhecimento para essa comunidade. Esse é o primeiro passo para a titulação dessas terras.

Observa-se que os agentes sociais que se autorrepresentam ou são definidos, direta ou indiretamente, através da noção de quilombo, evidenciam que ela adquire sentido ao expressar o reconhecimento de suas formas intrínsecas de apossamento e uso dos recursos naturais e de sua territorialidade, descrevendo uma nova interlocução com os aparatos de poder. Os elementos de contraste envolvidos nesta relação explicitam o advento de uma identidade coletiva (ALMEIDA, 2011, p.47).

Ao se autorrepresentarem, tais agentes sociais rompem com uma noção de quilombo baseada no critério histórico (ALMEIDA, 2011) somente vinculado à escravidão e à materialidade de objetos e dão outra perspectiva às suas lutas. Assim, “[o] conceito de quilombo não pode ser territorial apenas ou fixado num único lugar geograficamente definido, historicamente ‘documentado’ e arqueologicamente ‘escavado’. Ele designa um processo de trabalho autônomo, livre da submissão aos grandes proprietários” (ALMEIDA, 2011, p.45). E, livre, inclusive das grandes narrativas. É sobre essa autorrepresentação como forma de luta que trataremos no capítulo a seguir.

## CAPÍTULO 4. “O RUÍDO DA ESCRITA DE OUTRAS PENAS” – A AUTORREPRESENTAÇÃO COMO FORMA DE LUTA

*E agora o meu texto se ele trouxe a escrita? O meu texto tem que se manter assim oraturizado e oraturizante. Se eu perco a cosmicidade do rito perco a luta. Ah! Não tinha reparado. Afinal, isto é uma luta. E eu não posso retirar do meu texto a trama principal, a identidade. Se o fizer deixo de ser eu e fico outro, aliás como o outro quer. Então vou preservar o meu texto, engrossá-lo mais ainda de cantos guerreiros. Mas a escrita? A escrita. Finalmente apodero-me dela. [...]. Invento outro texto. Interfiro, desescrevo para que conquiste a partir do instrumento de escrita um texto escrito meu, da minha identidade. Manuel Rui<sup>66</sup>*

No livro *A história das ciências e os saberes da Amazônia: séculos XIX e XX*, de Heloísa M. B. Domingues, resultado de uma palestra proferida no âmbito do PPGCSPA, a pesquisadora analisa como os conhecimentos e os saberes tradicionais foram vistos durante o processo de colonização do Brasil, mais especificamente, da região da Amazônia Brasileira. Domingues fala do lugar que a ciência ocupou na colonização e de como esses saberes tradicionais eram transformados em saber científico com um *corte epistemológico* que, em geral, se operava nos laboratórios. Discorre também sobre como o tema dos saberes tem ganhado espaço nas pesquisas atuais, principalmente, em publicações a partir dos anos 1990. Entretanto, afirma que ainda são escassos os trabalhos nessa área.

Segundo Domingues (2016, p. 20), o conhecimento tradicional está na base do conhecimento “ocidental” e esse elo foi construído ao longo dos séculos desde a chegada dos primeiros europeus colonizadores. De acordo com a pesquisadora, já em 1938, Castro Faria – durante viagem ao Mato Grosso<sup>67</sup>, participando de uma expedição chefiada por Claude Lévi-Strauss, a qual como resultado teve o livro *Tristes trópicos* (1955) (DOMINGUES, 2016, p.28) – anotava essas reflexões. Ao citar os “saberes não-verbalizados” em seu caderno de anotações, Castro Faria (2006) chamava a atenção para esse saber dos povos e comunidades tradicionais no qual se aprende fazendo e que não tem um manual escrito (DOMINGUES, 2016, p.32).

A presença, ainda tímida, de pesquisadores (as) integrantes de comunidades tradicionais na academia tem possibilitado a reflexão sobre os diversos lugares essencializados no fazer científico. Se antes esses (as) agentes sociais eram categorizados

---

<sup>66</sup> Comunicação apresentada no Encontro Perfil da Literatura Negra. São Paulo, Brasil, 23 maio de 1985.

<sup>67</sup> Nessa mesma expedição também estava Raimundo Lopes.

somente como objeto de pesquisas<sup>68</sup>, tem havido uma ruptura com o pré-estabelecido e emergido uma nova dicotomia, não mais sujeito-objeto, marca das ciências até o século XX, mas, sim, um diálogo entre sujeito-sujeito.

Ao falar do “ruído da escrita de outras penas”, Clifford (1998) se refere às vozes que têm reivindicado a autoria dentro da antropologia atual. O ingresso de discentes indígenas, quilombolas e de outras identidades coletivas específicas na academia tem contribuindo com essas reflexões. Traremos, para integrar essa parte do texto, alguns desses novos pesquisadores (as) que têm se formado a partir de suas comunidades de origem. Iniciamos com Tônico Benites, indígena da etnia Avá-Kaiowá, doutor em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, que delimita seu lugar de fala já nas primeiras linhas de seu livro, resultado de sua pesquisa de mestrado no PPGAS, *A escola na ótica dos Avá-Kaiowá*. Ele narra: “Prossigui como observador participante, em minha pesquisa empírica nas aldeias, observando o modo de ser e de viver do meu próprio povo à luz de metodologia antropológica. Sem dúvida, esses ganhos foram fundamentais para continuar meus estudos de modo sistemático no mestrado” (BENITES, 2012, p.15).

Além de Tônico, temos a também indígena, Altaci Correa Rubim, da etnia Kokama, que se doutorou em Linguística pela Universidade Federal de Brasília no ano de 2016. Ao discorrer sobre a temática de pesquisa escolhida para seu projeto de doutorado *O reordenamento político e cultural do povo Kokama: a reconquista da língua e do território além das fronteiras entre o Brasil e o Peru*, a pesquisadora citou o modo como foi escolhida para realizar esses estudos, através de uma decisão coletiva da comunidade que a apoiou e a incentivou a seguir esse caminho de pesquisa<sup>69</sup>.

Davi Pereira Júnior, quilombola de Itamatatiua, Maranhão, antropólogo, doutorando na Universidade do Texas também é um desses sujeitos. Em sua dissertação de mestrado defendida no ano de 2012 na Universidade Federal da Bahia, intitulada *Territorialidades e identidades coletivas: uma etnografia de terra de Santa na Baixada Maranhense*, Pereira Júnior fala de como foi difícil para a comunidade se habituar à ideia de ter um pesquisador da comunidade. Por isso, somente na segunda estada para o trabalho de campo “eles se acostumaram com a ideia de um pesquisador de “casa”, isso me facilitou o acesso às pessoas”

---

<sup>68</sup> Tal pensamento foi levado ao extremo nas Exposições Universais que ocorreram na Europa durante o século XIX, na qual “nativos” eram colocados expostos para visitação.

<sup>69</sup> Reportagem disponível em: <http://novacartografiasocial.com/pesquisadora-do-pncsa-indigena-kokama-defende-tese-de-doutorado/>. Acesso em 19 ago. 2016.



(PEREIRA JÚNIOR, 2012, p.16). E, em uma crítica ao modo como a ciência é, por vezes, realizada, unilateralmente, Pereira Júnior afirma que a comunidade de Itamatatua estava acostumada a receber diversos pesquisadores, entretanto, é difícil encontrar na comunidade, algum dos resultados dessas pesquisas.

Rita de Cássia Pereira da Costa<sup>70</sup>, quilombola da comunidade Santo Antônio, no Pará, também remete à sua relação com a comunidade pesquisada em sua dissertação de mestrado “*Como uma Comunidade*”: *formas associativas em Santo Antônio /PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade*. Para a antropóloga, a opção por essa temática ocorreu, em primeiro lugar, porque “o povoado de Santo Antônio é meu lugar de pertencimento” (COSTA, 2008, p.22). Esse é um diferencial que tem se destacado nessas pesquisas, é um momento em que esses sujeitos falam por eles mesmos.

A também quilombola, já citada ao longo do texto, Geovania Aires, mestre pelo PPGCSPA, que analisou como os saberes tradicionais do Território do Formoso poderiam dialogar e contribuir com o ensino das escolas das comunidades quilombolas, em seu texto dissertativo afirma:

Não deixo de pensar que esse espaço me compete no momento de elaborar minha posição como pesquisadora junto à minha categoria de moradora e autodefinição como quilombola. Preocupa-me saber como lidar com as situações de conflitos ou proporcionar melhorias ao quilombo. Com minhas intervenções de pesquisadora, sinto-me aflita por não resolver as questões que surgem. Às vezes, penso o papel do pesquisador, e no que este se diferencia do papel de morador em relação às lutas do território. Isso me faz correlacionar as duas redes de relações e tentar compreender meu objeto de estudo, no qual, estou, ao mesmo tempo, implicada como o sujeito que faz a pesquisa (AIRES, 2016, p.27).

Outro exemplo de agente social que atua também no ambiente acadêmico é o quilombola, também mestre pelo PPGCSPA, Dorival dos Santos que é membro da comunidade de Camaputua, local de realização dos seus estudos e tema de sua dissertação *Identidade étnica e territorialidade: a luta pela titulação definitiva do território quilombola de Camaputua – Cajari – MA*. Em seu texto, Dorival analisou a formação do território de Camaputua<sup>71</sup> e a mobilização dessa comunidade tendo a identificação étnica como elemento principal. O pesquisador é também organizador do livro *Resistência e fé: narrativas de um quilombola* que narra a trajetória de uma das lideranças da comunidade, Senhor Cabeça (Ednaldo Padilha).

No entanto, mesmo com a fala desses (as) agentes sociais, é possível perceber que todos (as) esses (as) pesquisadores (as) citados (as), por vezes, só adquirem autoridade de fala

<sup>70</sup> Atualmente, Rita de Cássia é professora da Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará – UNIFESSPA.

<sup>71</sup> A comunidade de Camaputua fica localizada no território de Cajari, Baixada Maranhense.

após passar pelo rito institucional. Tal afirmação abre mais um espaço de diálogo com Bourdieu que afirma que “[a] cultura legítima é a cultura garantida pelo Estado, garantida por essa instituição que garante os títulos de cultura, que entrega diplomas cuja função é validar a posse de uma cultura garantida” (BOURDIEU, 2012a, p.2). Ou seja, muitos desses saberes e conhecimentos tradicionais presentes nessas comunidades só são valorizados quando institucionalizados ou afirmados através de uma lógica institucional<sup>72</sup>.

Nesse sentido, tomando os textos dos (as) agentes sociais como discursos, percebemos que eles estão em um espaço de disputa pela palavra e uma luta se instaura no momento em que, antes objeto, agora esses sujeitos passam a se autorrepresentar. Tais agentes, ao colaborarem com a pesquisa selecionando o que querem que seja mostrado sobre sua comunidade e ao escolherem a história que querem que seja contada, são eles (as) também autores de sua história. Há um trabalho de curadoria explícito nessas vivências.

Esse novo contexto já vem sendo pensado no âmbito do PNCSA e, um dos exemplos ocorreu no ano de 2016 durante o “Seminário Internacional Centro de ciências e saberes – Trabalho etnográfico e cartografia social”, realizado em São Luís do Maranhão. Durante todo o Seminário houve uma exposição que foi montada pelas próprias comunidades convidadas a participar. Cada comunidade tradicional e cada povo indígena colaborou com o envio de objetos que consideravam significativos para sua cultura e, além disso, eles (as) foram os responsáveis por descrever, nas fichas da exposição, o nome e o uso de cada peça rompendo com um pensamento de museu que, por vezes, somente reproduz a visão institucional (AIRES et al. 2015).

Percebemos, assim, que o exercício de (d)escrever ou permitir que situações sejam (d)escritas pode se configurar um exercício de poder. Entretanto, quando esses (as) agentes sociais realizam suas etnografias ou escrevem suas narrativas, é possível pensarmos a utilização dessas falas como formas de enfrentamento diante de uma realidade de violência cotidiana, nas suas mais diversas formas, entre elas, a violência física e a simbólica. No entanto, estamos lidando com comunidades que têm as vidas de seus (suas) moradores (as) ameaçadas e assassinadas.

---

<sup>72</sup> Como forma de romper com essa lógica institucionalizante, no ano de 2012, durante a 64ª Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, realizado na Universidade Federal do Maranhão, alguns (algumas) pesquisadores (as) do PNCSA formaram diversas mesas-redondas compostas por agentes sociais e pesquisadores (as). No entanto, esse arranjo não se deu de modo simples, afinal, um dos documentos exigidos para a participação desses (as) agentes como palestrantes era o currículo *lattes*. Interessante destacar que o tema do evento era *Ciência, Cultura e Saberes Tradicionais para enfrentar a pobreza*.

Segundo Almeida, “[o]s desenhos dos mapas em conjunto com as falas dos mais diferenciados agentes trazem suas “narrativas míticas, suas sequências cerimoniais, suas modalidades próprias de uso dos recursos naturais e seus atos e modos intrínsecos de percepção de categorias (tempo e espaço) e objetos” (ALMEIDA, 2013, p.155). Muitas dessas descrições, que são etnográficas, de acordo com Rosa Acevedo Marin<sup>73</sup> (2013) são, por vezes, contraposições a uma narrativa da nação. Se por um lado,

[...] há a narrativa da nação, tal como é contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Essas fornecem uma série de histórias, imagens, panoramas, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam e representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação (HALL, 2011, p.52).

No mesmo sentido de Hall, Judith Butler e Gayatri Spivak refletem sobre esse vínculo entre nação e homogeneização de identidades:

En otras palabras, el estado-nación supone que la nación expresa determinada identidad nacional, que se funda a través del consenso colectivo de una nación, y que existe cierta correspondencia entre el estado y la nación. Desde esta perspectiva, la nación es singular y homogénea o, al menos tiene que convertirse en eso para cumplir con los requisitos de un estado. El estado deriva su legitimidad de la nación, lo que significa que las minorías nacionales que no califican para ‘pertener a la nación’ son consideradas como habitantes ‘ilegítimos’. Dada la complejidad y la heterogeneidad de los modos de pertenencia a una nación, el estado-nación solo puede reiterar su propia base de legitimación produciendo, literalmente, la nación que le sirve de base legítimación. Una vez más, observemos que los modos de pertenencia nacional que definen *la nación* son clasificatorios y normativos: uno no es simplemente arrojado afuera de la nación; más bien, uno queda necesitado de ella y, por consiguiente, se convierte en un *necesitado* por medio de la definición como criterio implícito y activo (BUTLER; SPIVAK, 2009, p.65, grifo das autoras).

Em contrapartida, há, como uma demanda atual de povos e comunidades tradicionais, a luta para produzirem suas narrativas e histórias que contemplem a diversidade de línguas, culturas e formas de resistência que não estão contidas na memória coletiva nacional. E, ao redesenharem seus mapas e suas histórias, os (as) agentes sociais dessas comunidades, muitas vezes classificadas como sociedades arcaicas, quase sempre, determinadas de maneira negativa sob o critério da falta, sociedades sem escrita, sociedades sem história, tornam-se autores de narrativas que, por vezes, confrontam o ideal de nação homogeneizador.

---

<sup>73</sup> Cf. ACEVEDO, Rosa. A cartografia social consiste num recurso de descrição etnográfica. O fascículo é nossa etnografia. In: ALMEIDA, Alfredo W. B. de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel (Orgs.) *Catálogo dos povos e comunidades tradicionais*. p.103 “[...] Se, cada uma dessas produções incorpora o que os agentes sociais pensam, dizem, fazem, reivindicam; nele apontam-se, em contexto de situacionalidade, as lógicas temporalizadas da organização social, os princípios classificatórios, os interesses do grupo, a sua posição no mundo que os rodeia”.

Segundo Aires et al. (2015):

Bourdieu analisa o sistema de representações como inserido em um campo de luta pela definição legítima. Nesse sentido, não se trata de considerar a verdade que uma determinada ciência encerra, mas de tomar como foco das análises, as disputas travadas pelas diferentes representações, incluindo as científicas, a fim de impor os critérios legítimos de definição do mundo social, e, conseqüentemente, de imposição de uma verdade tal como científica (AIRES et al., 2015, p.155).

Em seguida, o próprio Bourdieu vai tecer considerações a respeito dessa luta tanto pelo aspecto individual quanto coletivo.

Quando os dominados nas relações de forças simbólicas entram na luta em estado isolado, como é o caso nas interações da vida quotidiana, não têm outra escolha a não ser a da aceitação (resignada ou provocante, submissa ou revoltada) da definição dominante da sua identidade ou da busca da *assimilação* a qual supõe um trabalho que faça desaparecer todos os sinais destinados a lembrar o estigma (no estilo de vida, no vestuário, na pronúncia, etc.) e que tenha em vista propor, por meio de estratégias de dissimulação ou de embuste, a imagem de si o menos afastada possível da identidade legítima. Diferente destas estratégias que encerram o reconhecimento da identidade dominante e portanto dos critérios de apreciação apropriados a constituí-la como legítima, a luta coletiva pela subversão das relações de forças simbólicas – que tem em vista não a supressão das características estigmatizadas, mas a destruição da tábua de valores que as constitui como estigmas – que procura impor senão novos princípios de di-visão, pelo menos uma inversão dos sinais atribuídos às classes produzidas segundo os antigos princípios, é um esforço pela autonomia, entendida como poder de definir os princípios de definição do mundo social em conformidade com os seus próprios interesses [...] (BOURDIEU, 2012, p.127).

É isso que percebemos nos textos que acompanham os mapas das publicações do PNCSA – como Fascículos, Boletins e Cadernos, de autoria de quilombolas, indígenas, quebradeiras de coco babaçu, ribeirinhos, piaçabeiros, entre outras identidades coletivas – e que servem de legenda para os mapas. Mais do que contar uma história individual, fazem denúncias sobre a condição de violência a que essas comunidades são submetidas. E essas comunidades percebem os Fascículos como uma ferramenta de luta que elas podem acionar diante de determinadas situações de restrição e extinção de direitos. A narrativa de senhor José Silva, pescador de Caravelas, na Bahia, reafirma a expectativa da comunidade ao pensar nas possibilidades do mapa: “Pode ser uma grande arma pro pescador se defender, porque no mapa *tá o que afeta a gente*”<sup>74</sup>. Em outro depoimento, Dona Nice Aires, quilombola, quebradeira de coco de Enseada da Mata, Penalva, Maranhão, ressalta as diferentes culturas que fazem parte do território:

As culturas também são mais discriminadas, o bambaê também é feito por pessoas mais jovens. E lá tem benzedor novo que já se declara. [...] Outra coisa também é a tradição do bumba meu bom, tem uma turma que tem até cinco mil pessoas, todo mundo sabe o nome das pessoas, todo mundo sabe onde mora, enriquece nosso povo, o bumba meu boi (CARDERNO NOVA CARTOGRAFIA, 2014, p.9).

<sup>74</sup> *Caderno nova cartografia Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais* – n.2 (jun. 2014) Manaus, UEA Edições, 2014, p.9.

Essas comunidades tradicionais, por vezes vistas sob o estigma da pobreza e do subdesenvolvimento, pensadas em uma escala discursiva que as colocam como se ainda fossem chegar a determinado patamar de desenvolvimento, classificadas como primitivas e selvagem<sup>75</sup>, acionam suas narrativas para pensar a luta pela reprodução física, mas também cultural. Ambas não estão dissociadas. E, ao acionarem as culturas que compõem o território em que habitam para justificar sua história e permanência no local, podemos pensar na expansão do conceito de tradição, por vezes visto como algo ligado ao passado e nos aproximarmos, assim, do conceito de contemporâneo. Ao interpelarem a forma de desenvolvimento que tem sido colocada em destaque nos dias de hoje, essas comunidades poderiam ser vistas como contemporâneas, de acordo com o conceito presente em Giorgio Agamben:

Pertence, verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual; mas, exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e apreender o seu tempo (AGAMBEN, 2009, p.58).

Mais do que a contemporaneidade, ao causarem o incômodo no que está posto, muitos (as) desses (as) agentes sociais passam a assumir um lugar de intelectual nos locais em que estão inseridos (a). De acordo com Said:

Os intelectuais pertencem ao seu tempo. São arrebanhados pelas políticas de representações para as sociedades massificadas, materializadas pela indústria de informação ou dos meios de comunicação, e capazes de lhes resistir apenas contestando as imagens, narrativas oficiais, justificações de poder que os meios de comunicação, cada vez mais poderosos, fazem circular – e não só os meios de comunicação, mas também correntes de pensamento que mantêm o *status quo* e transmitem uma perspectiva aceitável e autorizada sobre-a atualidade —, oferecendo o que Mills chama de desmascaramentos ou versões alternativas, nas quais tentam dizer a verdade da melhor forma possível [...].  
No fundo, ‘o intelectual, no sentido que dou à palavra, não é nem um pacificador nem um criador de consensos, mas alguém que empenha todo o seu ser no senso crítico, na recusa em aceitar fórmulas fáceis ou clichês prontos, ou confirmações afáveis, sempre tão conciliadoras sobre o que os poderosos ou convencionais têm a dizer e sobre o que fazem. Não apenas relutando de modo passivo, mas desejando ativamente dizer isso em público. Nem sempre é uma questão de ser crítico da política governamental, mas, antes, de pensar a vocação intelectual como algo que mantém um estado de alerta constante, de disposição perpétua para não permitir que meias verdades ou ideias preconcebidas norteiem as pessoas (SAID, 1993, p.35-36)

Ainda pensando o conceito de intelectual em consonância com Said, que busca em Gramsci a origem para esse conceito de intelectual com o qual trabalha, podemos pensar esses agentes

---

<sup>75</sup> Cf. nota de rodapé 52, página 67.

sociais como intelectuais orgânicos, aqueles que estão sempre em movimento (SAID, 1993, p.20). Para Said, “[h]oje, todos os que trabalham em qualquer área relacionada com a produção ou divulgação de conhecimento são intelectuais no sentido gramsciano” (SAID, 1993, p.24).

Na apresentação do livro *Cartografia social dos afrorreligiosos de Belém do Pará*, uma publicação do PNCSA, encontramos a seguinte reflexão:

Os registros históricos são insuficientes para dar conta da complexidade que envolve a consolidação e perpetuação dessa religiosidade no Brasil. Os relatos dos afrorreligiosos, transcritos no livro, são referências que, ou complementam, ou contradizem as informações sistematizadas por documentos históricos. *O que coloca a historiografia oficial pode ser revisto ou sofrer acréscimos, face às falas proferidas e transcritas nesse livro* (MARTINS, 2012, p.13, grifo nosso).

Apesar de não estarmos tratando somente da religiosidade em nosso texto, a citação acima nos auxilia ao pensarmos que, em vários outros momentos, seja na história oficial, na historiografia literária, nos estudos sobre cultura, entre outros, a história oral pode lançar luz sobre outras vozes que, até então, não eram ouvidas. De acordo com o antropólogo José Sérgio Leite Lopes, “[a] história dos trabalhadores ou dos dominados, ela nunca é a grande história, não vai ser proclamada aos ventos” (LOPES, 2016, p.27). Sabendo dessa lacuna, tanto na historiografia quanto na literatura, podemos pensar as narrativas de agentes sociais, um trabalho etnográfico como uma abertura para a literatura.

#### **4.1. Os (as) agentes sociais: “intelectuais locais”**

A categoria que utilizo no subtítulo desse capítulo tem como base a dissertação de mestrado de Geovania Aires que, sendo quilombola da mesma região em que realizei os trabalhos de campo, entrevistou alguns dos (as) agentes sociais com os quais também pude dialogar. Foi o caso de Dona Nice Machado, e Sr. Fabrício Nabate. Em um dos subcapítulos de sua dissertação de mestrado, intitulado “Os intelectuais locais”, a pesquisadora vai apresentar cada um (a) desses (as) agentes como “intelectuais locais”.

Chamo atenção para mostrar sujeitos que se pronunciam com o saber próprio, com muitas pluralidades culturais, com seus costumes, crenças e religiosidades. Fato que esses agentes sociais possuem uma intelectualidade diferenciada, e que o espaço escolar pode estabelecer interlocução com estes conhecimentos.

Sabemos que esses saberes e afazeres vão além da escola. As toadas, versos, narrativas são saberes que provocam a própria escola não quilombola, mas que está ali inserida, numa comunidade quilombola. Estas são reflexões que a escola deveria refletir. Reprime quem está dentro e quem está fora. O que está dentro aproveite o conhecimento alheio, e o que está fora tenta incorporar. Estas lutas, reivindicações são saberes locais de uma educação não formal,

uma educação sem sistema, sem controle, onde a comunidade local pode dialogar e seguir a transição da mudança (AIRES, 2016, p.92-93).

Este subcapítulo também terá como objetivo compreender esses (as) agentes sociais com os (as) quais trabalhamos, tanto como “intelectuais locais”, ou também como o que poderíamos definir, como “intelectuais críticos”<sup>76</sup> (SANTOS, 2008). Em nossa reflexão, percebemos que, além de se autorrepresentarem, por vezes, eles (as) constroem uma representação coletiva. No entanto, a categoria da autorrepresentação ainda caminha a passos curtos no Brasil que, em grande medida, vincula esse tipo de narrativa às literaturas de testemunhos, em especial aos relatos da *Shoah* e da ditadura militar (VALLE, 2016). Segundo Valle (2016), essa “literatura de testemunho” vem de “uma poderosa tradição literária estabelecida por escritores de diversas nacionalidades que se encontravam reunidos em Cuba” (VALLE et al. 2016, p.17), tradição esta que foi inaugurada com a publicação de *Biografía de un Cimarrón*, de Miguel Barnet, texto que narra as memórias de Esteban Montejo, ex-escravo cubano. De acordo com a pesquisadora, a “Literatura de Testemunho” sempre foi lugar de incômodo para o cânone da literatura brasileira, já que “[a]s histórias das literaturas nacionais têm, assim, uma função semelhante à do museu, tal como foi descrita essa função por Benedict Anderson em *Comunidades imaginadas*” (VALLE et al. 2016, p.18). Ou seja, ainda há uma dificuldade em perceber essas vozes que rasuram o cânone literário brasileiro, como vozes com autoridade para serem autoras de suas histórias. Com isso, algumas vozes ainda não são vistas como parte do que se convencionou chamar de literatura.

Mais uma vez recorremos à pesquisadora que afirma que:

De fato, o poder de avaliar e transmutar um texto em literatura também se exerce, de modo quase inevitável, segundo as normas daquele que “julga”. Trata-se inseparavelmente de uma celebração e de uma anexação, portanto, de uma espécie de “parisianização”, isto é, de uma universalização por negação de diferença. [...] A grandes nações literárias fazem assim com que se pague a outorga de uma autorização de circulação universal. Por isso, a história das celebrações literárias é também uma longa série de mal-entendidos e de desdém cujas raízes se encontram no etnocentrismo dos dominadores literários (principalmente dos parisienses) e no mecanismo de anexação (nas categorias estéticas, históricas, políticas, formais) que se realiza no próprio ato de reconhecimento literário. Nesse sentido, a tradução é também uma operação ambígua: meio de acesso à República das Letras oferecido pelas instâncias específicas e sua abertura constitutiva para a internacional literária, é igualmente um mecanismo de anexação sistemática às categorias estéticas centrais, fonte de desvios, de mal-entendidos, de contrassensos ou até de imposições autoritárias de sentido. O universal é de

---

<sup>76</sup> Cf. SANTOS, Joel Rufino dos. *Épuras do social – como podem os intelectuais trabalhar para os pobres*. São Paulo: Global, 2004. Essa reflexão sobre o “intelectual crítico” também está presente no artigo que ainda se encontra no prelo: LOURENÇO, Valéria C.; PIRES, Maria A.; VALLE, Camila do. *Um incômodo feito escrita*: Joel Rufino dos Santos (no prelo).

certa forma uma das invenções mais diabólicas do centro: em nome de uma negação da estrutura antagonista e hierárquica do mundo, sob o pretexto de igualdade de todos em literatura, os detentores do monopólio do universal convocam a humanidade inteira a se dobrar a sua lei (VALLE, 2012).

E outro trecho do mesmo texto, ela continua uma reflexão sobre a literatura de uma nação atrelada ao conceito de território.

O que nomeamos como “formas impróprias” já havia sido constatado por vários autores, em outros universos que não tão-somente o literário. Entre eles: Benedict Anderson, que as localiza como “formas de imaginação do Estado colonial” no capítulo, retirado do livro *Comunidades imaginadas*, “Censo, mapa, museu”; Gayatri Spivak e Judith Butler, no livro *Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*; e Partha Chatterjee em “Comunidade imaginada por quem?”. A forma como o primeiro desses autores nomeados descreve o funcionamento dessas “três instituições de poder” – o censo, o mapa e o museu – que juntas “moldaram profundamente a maneira como o Estado colonial **imaginava** a sua soberania – a natureza dos seres humanos que governava, a geografia dos seus territórios e a legitimidade da sua ancestralidade” – demonstra claramente uma forma de imaginação que também operou, e ainda opera, nas imaginações que regem muitas das historiografias literárias nacionais (Anderson, 2005: 221-222), justamente porque se apoiam no elemento importado que é a forma de caracterização da literatura como “nacional”. Alguns “movimentos” literários rompem tão evidentemente com esse alinhamento nacional que dificultam a forma de entrada nas classificações historiográficas, produzindo o mesmo fenômeno ao qual Anderson se refere quando fala do censo: “as cômicas entradas classificatórias e subclassificatórias do censo intituladas ‘outros’ ocultavam todas as anomalias da realidade através de um esplêndido *trompe l’oeil* burocrático”. Caso explícito nos conceitos de “diáspora” e nas histórias do que veio a ser conhecido como “movimento da negritude”: tendo dialogado intensamente com poetas norte-americanos, os poetas fundadores do movimento estavam em Paris e eram de três espaços coloniais diferentes: Martinica – Aimé Césaire-, Guiana Francesa – Léon-Gontran Damas[8] – e Senegal – Leopold Sédar Senghor (VALLE, 2012).

Podemos entender essas novas narrativas que têm surgido como que escapando de um poder de classificação pré-estabelecido e, por vezes, sendo colocadas à margem de uma tradição literária. Um desses casos emblemáticos é o da escritora Carolina Maria de Jesus<sup>77</sup> que, ao representar seu dia a dia na favela do Canindé em São Paulo, nos anos 1960, sendo mulher, negra, semianalfabeta rompia com a perspectiva classificatória do que seria a imagem de um escritor (a). Até nos dias atuais, vista, por alguns pesquisadores, como autora de uma escrita de cunho sociológico. Apesar de ter tido sua obra traduzida para diversos países e ser estudada em cursos de literatura pelo mundo, no Brasil, o texto de Carolina ainda suscita um debate acadêmico se deve ser lido como literatura ou não. A escrita de Carolina, ‘de dentro’ do quarto do despejo, em uma favela, escapa ao poder classificatório dos agrimensores<sup>78</sup> (VALLE, 2012).

<sup>77</sup> Carolina Maria de Jesus nasceu na cidade de Sacramento, em Minas Gerais, no ano de 1914 e faleceu em São Paulo no ano de 1977.

<sup>78</sup> Ainda sobre os agrimensores, cf. página 67.



No entanto, recentemente foi lançado no Brasil, o primeiro relato autobiográfico de um ex-escravizado que aqui viveu sob o jugo da escravidão<sup>79</sup> e, em seguida, conseguiu sua liberdade na Inglaterra. É essa história da *Biografia de Mahommah G. Baquaqua, um nativo de Zoogoo, no interior da África*<sup>80</sup>.

Assim como ler o texto de Carolina e de Bacquaqua é compreender um pouco do contexto de cada uma dessas épocas, no caso dos (as) agentes sociais com os (as) quais dialogamos, ao narrarem e, assim, descreverem cada um de seus conhecimentos tradicionais percebemos que tais práticas continuam vivas e se reproduzem cotidianamente, mesmo em contexto de violência étnica tanto simbólica quanto física.

Assim, o ato de autorrepresentar-se ou representar-se coletivamente está imbricado numa luta pelo direito a afirmar-se etnicamente e, em seguida a reivindicar seu território, como vimos na fala de Geovanio Machado que, ao fim da entrevista, articula a prática do Bambaê, uma atividade cultural, com a luta pela terra ao falar da Reserva extrativista, uma demanda da comunidade.

**Valéria:** Você quer falar mais alguma coisa, falar da alegria de fazer esse trabalho, das dificuldades.

**Geovanio:** Eu acho que nós temos uma parte muito grande da nossa dificuldade eu queria falar se a gente tivesse a nossa Reserva desapropriada isso seria muito bom. O nosso maior sonho seria nossa Reserva desapropriada para nós, pra nossa juventude. Eu acho que os nossos pais, os nossos avós que já vêm brigando há muito tempo e que até agora não conseguimos, mas esperamos que a nossa juventude esperamos que a nossa juventude tenha um futuro melhor. Tenha a nossa Reserva desapropriada, aí, com a nossa Reserva desapropriada, nós não vamos mais precisar se destacar para outros Estados pra conseguir o nosso pão de cada dia. E, é isso, a gente pede o apoio de outras entidades pra que dê uma força pra gente, da nossa Reserva que acho que o maior foco nosso, da nossa juventude é a Reserva Enseada da Mata desapropriada. O nosso maior foco da gente é esse, hoje. [...] E, hoje, o foco nosso grande que nós temos não é só com a juventude de nossa residência, do Bairro Novo, do nosso convívio, nós temos, através da Associação dos Agricultores, onde a gente convive dos agricultores, do SINTRAF<sup>81</sup> e hoje conseguimos resgatar, eu acho, uns dois mil a quase três mil jovens que hoje são sócios na nossa Associação. E é isso, a gente está com um foco bom (GEOVÂNIO MACHADO, 2016).

No início de seu livro *Costumes em comum*, E. P. Thompson traz uma reflexão sobre como alguns costumes dos camponeses, na Inglaterra foram sendo percebidos, por vezes, como “resíduos culturais” (THOMPSON, 1998, p.15) e classificados como folclóricos ou em riscos

<sup>79</sup> No ano de 2015, chegou ao Brasil a tradução em português do livro *A autobiografia do poeta-escravo*, de Juan Francisco Manzano. Edição, tradução, introdução e notas de Alex Castro. (Editora Hedra, 2015). Juan foi um ex-escravizado cubano.

<sup>80</sup> Cf. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/sociedade/historia/historiadores-traduzem-unica-autobiografia-escrita-por-ex-escravo-que-viveu-no-brasil-14671795>. Acesso em 29 mai. 2017.

<sup>81</sup> Sindicato dos Trabalhadores e Trabalhadoras da Agricultura Familiar.

de extinção. Thompson vai afirmar que esses modos de viver começaram a ser classificados como “resíduos culturais”. Afinal, havia o risco de sua extinção. Poderíamos perceber que certas práticas que fazem parte da vida desses (as) agentes sociais com os quais dialogamos são, por vezes, vistas como resíduos culturais e/ou folclorizados. De acordo com Castro Faria,

É muito comum os estudantes de graduação terem uma percepção totalmente falsa das instituições acadêmicas, que chamamos de academias, de universidades e de escolas criarem saberes. Como verdade, é o inverso. *Os saberes se formam antes e fora*. No momento, então, do reconhecimento de que aquilo é um novo saber, a universidade os abriga. É óbvio que ela não pode instituir aquilo que não existe. (FARIA, 2006, p.21, grifo nosso).

Ao falar do folclore, Castro Faria afirma que, visto muitas vezes como algo da ordem do curioso “[o] folclore precisa ser pesquisado em termos do que ele representa na vida de um grupo social”.

Quando surgiu o estudo do folclore, esses costumes já começaram a ser vistos como ‘antiguidades’, resíduos do passado. [...] Assim, desde a sua origem, o estudo do folclore teve esse sentido de distância implicando superioridade, de subordinação [...] vendo os costumes como remanescentes do passado (THOMPSON, 1998, p.13-14).

Novamente recorremos a Castro Faria que afirma:

Até hoje o folclore tem ficado num plano de curiosidade, de exotismo e de colecionismo. Havia muita exposição no museu com inúmeras gaiolas de passarinho. Não adianta colecionar gaiolas de passarinhos, é preciso trabalhar com o produtor da gaiola e saber a que aquela gaiola se destina e, quando ele faz, por que o faz, que técnicas usa e quais as representações que ele tem sobre o tamanho e o espaçamento da gaiola” (FARIA, 2006, p.46-47).

Visto como resíduo culturais, folclore as práticas culturais dessas comunidades tradicionais são parte de todo um modo de vida.

#### **4.2. Narrando conhecimentos tradicionais**

A partir daqui, trago as narrativas de diversas agentes sociais de comunidades quilombolas de Penalva, Maranhão. Além das entrevistas realizadas em campo, recortei trechos de falas presentes em alguns Boletins do PNCSA. Sendo assim, nesta secção, deixo que eles e elas mesmos (as) se apresentem e se autorrepresentem.

Inicialmente, vamos analisar um dos Boletins do PNCSA que traz a narrativa de parteiras, benzedeiras e doutores do mato dos Territórios de Sansapé, Território do Formoso e Território de Enseada da Mata. Esses saberes são formas de resistência para essas mulheres e esses homens. Destacamos um excerto de um dos Boletins do PNCSA:

Os curadores e benzedores da região possuem canteiros de ervas nos quais cultivam as plantas e ervas que servem para feitura de remédios e garrafadas necessárias para o uso junto aos doentes. Antes do cercamento das terras as ervas medicinais eram coletadas em áreas comuns, reservadas para tal fim. Hoje essas ervas são plantadas nos canteiros para garantir a permanência e atualização de tais saberes uma vez que os fazendeiros têm cercado as áreas de plantação nativas das ervas (BOLETIM PNCSA, p.4).

Essa relação dos (as) agentes sociais com a terra em que vivem pode ser visualizada nas entrevistas que compõem o Boletim. Começamos com a fala de Sr. João Moares Leite, doutor do mato em Ponta de Areia:

Era tudo enquanto era tipo de remédio, usava garrafadas, tudo enquanto era ervas, casca de pau, batata de pau, era alho, era pena, era manjerona, era hortelã, todo tipo. [...] A seca matou porque essas plantas assim são muito mufina. Esses doutores daí de fora diz: isso aqui não é pra nós é pro doutor do mato, ou então quando a gente olha e ver que não é pra nós a gente diz: isso aí é pro doutor da vida. O doutor do mato não sabe fazer operação. Não corta. O guia do fundo eles é quem diz que é tal remédio, tal mato é pra tal sofrimento (JOÃO MORAES LEITE, doutor do mato em Ponta d'Areia, Penalva, BOLETIM PNCSA, 2014, p.8).

Depreendemos da fala de Sr. João Moraes que há um diálogo entre a atuação do doutor do mato e o que ele chama de “doutor da vida”, que podemos ler como o doutor institucionalizado. No entanto, se esse movimento realizado a partir do doutor do mato, por vezes é realizado, não podemos afirmar o inverso, devido a forma como são, ainda hoje classificados esses saberes tradicionais.

Em outra parte do Boletim, Dona Maria José traz a relação com as plantas que ela utiliza para fazer as garrafadas e o chá. Também cita o devastamento e o desaparecimento de algumas plantas.

A gente só faz a benção e um remedinho que a gente ensina. Tira casca de jarnaúba, mururé tudo que faz garrafada, essas coisas aqui não existe mais. Tinha era muito, mais ai eles vão roçando vão derrubando e ai não vai tendo mais (...) eu até acompanho parto aqui, eu acompanho. Graças a Deus que deu tudo certo. Eu corto umbigo, aí se, por exemplo, se sentir uma dor de barriga aí eu chamo a mãe e digo: oh vai por casa faz um chá de alfavaca com alfazema e dar pra ela. Seu Zé Raimundo não ajudar ai o remédio não vai prestar. Ai a consulta que faço pode é fazer que não vai valer. É ele quem diz o recado, é ele quem conta tudinho (MARIA JOSÉ, em Ponta d'Areia, Penalva, BOLETIM PNCSA, 2014, p.8).

Como Dona Maria José, de Ponta d'Areia, dona Sebastiana tem um saber com relação às plantas, mas destaca, principalmente, o trabalho de parteira. Para a agente social, a natureza é quem as ensina.

Meu nome é Sebastiana Freitas Aires, sou do povoado Boa Vontade, faço parte de Lagoa e reserva de Boa Vontade (...) lá, eu faço trabalho de roça, eu quebro coco, eu labuto lá (...) eu sou parteira com a idade de 20 anos, porque quando eu comecei mesmo a fazer o serviço, eu estava com 20 anos e eu sempre, sabe como é que é, a parteira oficial custava a chegar e eu via que a família estava se batendo, ai ajeitava, ai quando a parteira chegava às vezes já estava só para cortar o umbigo, aí, depois que eles largaram de chamar parteira aqui e viraram pro meu lado, vinha de noite me buscar, olha isso é doído, eu já tive foi 12 filhos (...). Quando a

gente tem que ser uma coisa, já nasce. É a natureza que dá aula pra gente (...) as plantas assim, tem a tiririca pra fazer chá, a gente faz um chá de cebola branca, bota pimenta, faz um mingau de farinha seca e bota pra esquentar. Mas graças a Deus! Com a ajuda de nossa senhora eu realizo parto de muito tempo e nunca teve atrapalho (...) Eu digo pra eles que não quero nem saber de pagamento. Eu quero saber é do respeito (...) Eu tenho afilhado pra todo lado (SEBASTIANA FREITAS, BOLETIM PNCSA, 2014, p.9).

A narrativa de Dona Maria Regina, logo abaixo, referente ao uso das plantas e ervas para reitera o discurso de Dona Sebastiana e de Dona Maria José:

Meu nome é Maria Regina Santos, sou aqui mesmo de Penalva (...) quando eu me entendi, já foi com essas coisas de macumba, mas, aí, minha mãe mandou fazer um terreiro de mina no Formoso pra mim. Eu estava com 4 anos e vim de São Luís da casa de seu Nonato, meu pai de santo (...) faço os preparados, meus preparados de doença é mais assim com mato caseiro, com planta caseira, é arruda, é aí vai o tipo da doença, porque tem problema que as vezes tem que fazer aquela garrafada de arruda. Aquele tem o mastruz que a gente prepara com arruda, a batata de pega pinto, aí é pra aquela doença que transforma na barriga da mulher. O tipi a gente faz a fricção, quando a pessoa está com aquele serviço, né. A gente faz a garrafada, soca ele com 9 dentes de alho macho, aí faz a garrafada pra pessoa tomar e a pessoa mesmo faz a reação daquele negócio. E tem também a... menina agora eu não estou me lembrando, tem a... caatinga da mulata, ela é boa pra esse negócio de asma, aí a gente pega a catinga de mulata um tanto, leva no pilão, soca bem socadinho, não passa em nada. Aí bota na vasilha pra fazer o lambedor, aí bota canela, a gente rala aquele, o caroço do abacate, a gente rala bota tudo dentro. Pra asma vou lhe dizer que é primeiro lugar, é bom demais. É bom que a gente come até com farinha, mas eu vou te dizer que é bom (MARIA REGINA, BOLETIM PNCSA, 2014, p.9).

Após as narrativas que encontramos no Boletim do PNCSA, trazemos agora as entrevistas realizadas com as (os) agentes sociais que encontrei e conheci durante o trabalho de campo em Penalva.

Dona De Lourdes foi a primeira agente social que entrevistei ao chegar ao Bairro Novo, em Penalva. Eu já havia ouvido falar dela tanto pela presença de suas roupas na exposição que estava acontecendo por conta do “Seminário Internacional Centro de ciências e saberes – Trabalho etnográfico e cartografia social” quanto pela fala de Dona Nice que, ao integrar uma mesa-redonda do evento citou que havia uma parteira na comunidade que já tinha realizado mais de 500 (quinhentos) partos. Era Dona De Lourdes.

A seguir, ela se apresenta e conta um pouco da sua história:

Eu sou de Santa Rita, Monção, município de Monção. Meu nome é Maria de Lourdes Oliveira dos Reis. Tenho sessenta... nasci em cinquenta e dois. Tenho sessenta e cinco anos, né. Quem nasce em sessenta e dois, tem cinquenta e dois. A minha mãe também nasceu em Santa Rita, Monção. Lá eu nasci e me criei . E... a minha mãe é Raimunda Benedita de Oliveira. Meu pai é Antônio.. Antônio... Antônio Ferreira Santana. E ali naquele lugar onde eu nasci e me criei, lá eu comecei com esse destino, com essa missão. Eu quando comecei a sentir, eu podia ter uma idade de doze anos. Comecei a sentir pelos desmaios. Trabalhava na roça, no mato. Me lembro. Quando foi um dia em que eu tô sentada, quebrando coco, devia ser por volta de doze horas. Eu vi... aquele tipo uma, assim, um... e forma de uma pessoa, mas só que era diferente. Eu sentia que dali se formava uma encantoria. Eles diziam que a gente não era pra

chegar até lá, não era pra chegar até lá, mas naquele momento eu meio teimosa, aí fui e chego lá me aconteceu. Eu saí. Peguei o machado, saí de carreira. E, aí, quem foi, foi me deixar em casa. Eu cheguei, comecei a chorar, desmaiar, e fiquei muito ruim, ruim, ruim, ruim demais. Daquele dia em diante, eu não tive mais paz com esse problema. E comecei, aí... fui a um senhor “experiente”, e ele falou que era problema de nascença, que eu era muito pequena e via muita besteira, muita coisa e de lá pra cá eu comecei aquilo porque a gente mesmo não sabe o que é. Porque aqui, eu estou boazinha, e se eles tiverem de fazer qualquer tipo de programação, aí eles rodeiam, eu saio da minha mente. E, aí, eles falam, diz tudo. Olha, eu sou fulano de tal. Como esse patrão meu, quando ele baixou, da primeira vez que ele baixou, o primeiro trabalho que eu fiz foi pra minha mãe. Ela estava com vinte e seis dias de doente, era febre, era dor de cabeça, era tudo enquanto. E, aí, ele baixou e fez o remédio pra minha mãe. Então, de lá pra cá, eu comecei a “cair”, e comecei a trabalhar (DONA DE LOURDES, 2016).

Em seguida, conversa sobre seu trabalho com a cura:

E nós, aqui, quer dizer, que a minha função do meu trabalho, ele vem da cura. Ele vem da cura. Então, a função do trabalho da cura, é se as pessoas chegam com uma dor de cabeça, outros chegam com uma dor no peito, com dor de costas. Outros chegam com vários tipos de problema financeiro, de sofrimento, crises. Dá o nome de crise quando a pessoa está tão atrapalhada na vida que tudo que ele faz só realmente dá errado e ele precisa de um pai de santo para que faça uma benção, para que dê uma força, uma ajuda, pra poder libertar, bendizer, o espírito (DONA DE LOURDES, 2016).

Em um dos momentos da entrevista, Dona De Lourdes se autoidentifica como curadeira:

**Valéria:** Dona de Lourdes, e a senhora se considera o quê? Curandeira? Como é que a senhora é reconhecida? Benzedeira?

**Dona De Lourdes:** Eu...

**Valéria:** Ou a senhora faz tudo isso?

**Dona De Lourdes:** Eu me encontro mesmo por curadeira, curadeira, que é justamente, o doutor do mato, é só uma coisa. O curador, curadeira, com o doutor do mato, é só uma coisa. Então, assim, eu me sinto que eu sou por essa parte de trabalho. Esse trabalho, ele tem uma ciência muito boa. Muito boa. Tanto faz se é nas benções, como no trabalho de ajuda pras pessoas poderem... ajudar, desenvolver alguma coisa. Às vezes, você quer conseguir alguma coisa, às vezes, e se sente tão oprimida porque dentro disso tem um “trevês”, ou que vem de Deus ou que vem da parte do inimigo que eu chamo assim, as pessoas invejosas. Pessoas invejosas que quando veem a nossa classe “morena”, eles acham que tudo que nós tentarmos viver, eles acham que é impossível pra nós. Nosso desenvolvimento que nós temos. Então, assim, hoje a gente quer ser alguém na vida e, por isso, eles, às vezes, estão ali naquela situação, eles tentam atrapalhar as pessoas de todas as maneiras. Hoje em dia, tudo o que fez, querem tirar a vida, né. E quando não tira a vida, eles têm aquelas maneiras de paralisar as pessoas. Se você está no trabalho e trabalha bem. Mas eles acham impossível. Eles querem fazer com que você perca seu serviço pra dar vaga pra outro. [...] (DONA DE LOURDES, 2016).

Sua fala sobre o cumprimento da missão de um curador, de uma curadora:

E, aí, as pessoas se sentem um pouco cansativa. E é pra isso que são os curadores porque quando Jesus andava no mundo era curando os cegos e os aleijados. Então, quando ele é um curador, ele tem que fazer isso. Não importa a altura e o tamanho que você seja, do seu sofrimento e da sua dificuldade, ele tem que estar ali, cumprindo aquela missão para lhe ajudar (DONA DE LOURDES, 2016).

No livro *Assim se benze em Minas Gerais*, resultado de um trabalho de pesquisa de Edimilson de Almeida e Núbia Gomes realizado com benzedeiras de diversos municípios de Minas Gerais, há um destaque para essa relação das agentes sociais com a figura de Jesus Cristo:

Os rezadores procuram dar mostras de sua autoconfiança à comunidade utilizando uma elaboração discursiva em que sobressai a ideia de submissão ao Criador. O discurso humilde dos rezadores é, a um só tempo, veículo de afirmação dessa sua condição e, também, uma maneira de falar acerca de um saber privilegiado. O paradigma das histórias de Jesus Cristo ‘quando andava pelo mundo’ se aplica a esse caso (PEREIRA; GOMES, 2004, p.102).

O excerto dialoga com a fala de Dona De Lourdes sobre Cristo que, em um dos trechos da entrevista, fala acerca do ‘dom’ que tem sem mesmo nunca ter estudado.

E depois que eu consegui trabalhar nesses dozes anos, é todo tempo. Casa cheia. É, pode vim com problema de cegueira, abaixo de Deus e de Nossa Senhora, pode vim com loucura, pode vim com... qualquer tipo de problema. Não opero, mas se a pessoa vir me procurar, eu faço a experiência pra ele. Tenho aquele dom, aquela natureza, parece que vejo. Parece não. Que vejo. Nunca peguei um livro pra estudar da natureza somente (DONA DE LOURDES, 2016).

Além de parteira e benzedeira, Dona De Lourdes também trabalhava na quebra do coco e na roça:

Ah, já. Eu já trabalhei com quebra de coco, já trabalhei na roça. Lá na roça eu comecei a trabalhar desde a idade de uns onze anos, pra doze. Eu me lembro. Nós era pequena e, aí, mamãe levava nós pra roça e papai fazia a *coivara* e nós ia juntando e botando pra beira da cerca e tinha que plantar milho e tinha que plantar arroz. E ali a gente foi se criando e quando era meio dia, aí a gente vinha pra beira da roça e ia quebrar o coco e assim nós fomos criados e pescando e fazendo essas coisas. Mas do objetivo mesmo, depois já de agora que eu aí eu vim pra cá e eu não trabalhei mais e o meu trabalho é só esse (DONA DE LOURDES, 2016).

Sobre a casa estar sempre cheia de pessoas esperando para serem atendidas:

Todos os dias. Aqui é assim. Por acaso, se você fizer a sua consulta, eu tenho que saber quais são os seus problemas. Se eu vou falar sobre o problema do seu problema, aí você diz, dona Lourdes, eu quero que a senhora me ajude pra eu fazer os remédios. Aí, se os seus remédios ser feitos com arruda, com a manjerona, com a oriza ou com a flor de rosedá e, sucessivamente, muitas plantas. Tem a batata que chamam batata da terra, tem a japecanga tem o pega-pinto. São matos mesmo natural que eu mando tirar e chega aqui eu lavo e limpo e corto e o que for de passar no liquidificador eu passo. Pra fazer as garrafadas, pra problema na barriga, ovário, como é esse outro? Até cisto essa... ela desenvolve. O cisto ela desenvolve, ela é preparada com um mato do canteiro, é preparado com arruda, com essa... esqueci o nome dela, mas eu vou me lembrar. Aí, a gente faz, a pessoa toma e ela desenvolve. Ela fura e aí você bota aquele pus com aquele sangue. Você bota tudo por baixo, pela vagina e quando terminar, a gente faz aquela lavagem alcalina. A gente faz pra poder lavar, a pessoa normaliza (DONA DE LOURDES, 2016).

Dona de Lourdes tem 14 filhos, todos vivos e, sobre seu saber de parteira, afirma:

**Valéria:** E a senhora foi parteira também Dona De Lourdes?

**Dona De Lourdes:** Fui, sim senhora e sou ainda.

**Valéria:** Quantos partos a senhora já fez?

**Dona De Lourdes:** Minha filha, eu nem assim, porque a gente não anota.

**Dona De Lourdes:** Eu tenho certeza que eu fiz muito. Eu comecei a partejar novinha. Olha, dentro desse hospital, estão cansados de elas saírem, fugir e quando eu penso, *tá* aqui só de camisola, pra não ficar no hospital. Porque eu sou uma pessoa assim, se eu agarrar tua barriga e ver o momento, eu sei o jeito que a criança *tá*, eu sei se é homem ou se é mulher, eu sei o horário de você ter sua criança. Aí, eu mando aquela pessoa, se tiver precisando de qualquer coisa, de um chá ou de um comer, pode comer, pode tomar banho e na hora certa eu chamo. Pode estar até dormindo e eu chamo “olha, minha filha, *tá* na hora. *Tá* na hora do parto”. Pode botar pra sentar que não são de demorar. Um dia eu me admirei de vir uma menina de Viana, eu fiquei muito admirada, de Viana, com uma criança três dias morta na barriga e o médico com todo o... porque se eu não visse o atestado dele, eu ia dizer que ela *tava* mentindo. Porque um médico, dentro do hospital, como é que uma mulher com três dias com uma criança morta pra ele não fazer um parto, pra não fazer uma operação, mas ele não fez. Ela disse que ela sonhou comigo, quando eu pedi os remédios ela disse: “*Tá* aqui”, eu acreditei. Porque eu passei os remédios e ela disse “*Tá* aqui porque quem me botou pra cá, me disse que a senhora ia precisar desses remédios. Eu disse, eu vou logo comprar pra mim levar porque pode ser que eu chegue e ela peça e lá não tenha”. Aí, tudo bem, ela veio, passou o dia, ajeitei ela, dei remédio, quando deu seis horas, eu disse “está na hora minha filha”. Essa criança nasceu com a cabeça toda quebrada, quebrada, tirada assim, aquele negócio, aquele crânio é assim e assim, né, fechado. Pois saiu esse crânio assim e assim, era pra sair todo fechado. Mas ajeitei tudinho e trouxe ela e quando eu terminei, eu senti que ela ia dar porque eles não quiseram ficar. Porque eu (Jesus, desculpa), mas eu pensei porque ela tem problema... como é que chama? Essas pessoas deficientes, e ela estaria grávida e com isso, ele se chateou e ela dando aqueles ataques e com isso ele se chateou, que *diáxo*, uma mulher dessa, com essa “coisa” e ainda vai procurar filho pra dar trabalho pros outros. Eu, pra mim, senhora entendeu? Porque pra ele fazer uma coisa dessa. Aí, ela teve a criança, eu controlei lá a doença, essa doença que dá em mulher que deixa ela toda defeituosa, controlei, ela teve o filho, aquele abatimento, depois se acalmou. Então, quase toda doença, ela tem de três tipos. Temos que encontrar a raiz pra poder fazer o remédio. Eles dizem que o médico [inaudível] sabe por quê? Porque quando você vai consultar com o médico, ele procura: “Maria, veio consultar de quê?”. E você vai falando. Aí, com o experiente, não. Você só diz: “Vim fazer uma consulta”. Ele passa a mão e chega no seu sofrimento e passa os remédios suficientes que você tem que tomar.

**Valéria:** E o experiente é o que dona de Lourdes? É o curandeiro?

**Dona de Lourdes:** É o curandeiro, agora na nossa língua diz, experiente. Como eu aqui, quando vão consulta, dona Lourdes, curadeira. Dona Lourdes, experiente, sou experiente.

Dona De Lourdes chegou a tentar abandonar os encantados para se converter a uma igreja evangélica por insistência do filho, mas não se sentiu bem. É sobre isso que ela fala a seguir:

Porque eu quis entrar na crença<sup>82</sup> e ia dar o barracão pra fazer a igreja e resolvi tocar fogo nas roupas. Foi só por causa de um segundo, eu senti. Senti a burreza na cabeça, a dor nos ouvidos, na parede dos olhos, arrelia, muita arrelia, aquela tristeza, aquela vontade de chorar, aquela vontade de correr, aquela vontade de tudo, e eu só chorava, só chorava, só chorava, foi apagando a minha vista, meu corpo foi se acabando, eu pra me levantar de uma cadeira dessa, era arriscado me tirar (DONA DE LOURDES, 2016).

Há uma relação da Reserva extrativista com o conhecimento tradicional de Dona De Lourdes. Segundo ela, há ervas que ela utiliza em seus chás, banhos e garrafadas e que vêm

---

<sup>82</sup> Igreja Evangélica.

daquele local. Nesse trecho da conversa, com algumas falas de Dona Nice, essa relação com a Reserva é acionada.

**Valéria:** E a senhora que faz os remédios pras pessoas, então, de onde vêm essas ervas, dona de Lourdes? A senhora tem aqui no quintal?

**Dona de Lourdes:** Olha, muitas ervas, as caseiras, são da horta.

**Valéria:** Que a senhora tem aqui?

**Dona De Lourdes:** Uhum. Na horta, a gente planta só as caseiras, são arruda, são oriza, são vega-morta, são manjerona, são mastruz, é o cravo-da-índia, é aquele hortelãzinho, tem o vick, são de horta, são aguardente, são anador, está vendo? São plantados em horta, são ervas de horta. E as raízes, as outras que são... ainda tem ainda o confei, ele é de horta, é uma erva procurada. Do mesmo tipo é a santa-quitéria, do Pará. Ela cura o câncer, ela cura a dor de estômago, e ela é pra ovário e é pra todas essas doenças. Agora, essas outras como eu tô lhe estou te falando que servem pra remédio, o caroço do pupu<sup>83</sup>, o caroço do bacuri, pra gente tirar o óleo, outros tiram a resina, esse mururé, tira o leite, tira casca pra inflamação, o leite pra enfraquecimento do pulmão. São as ervas que vêm da...

**Dona Nice:** Da reserva

**Dona de Lourdes:** Tem aquele, como... que tem a fava grande assim, que é muito bom pra remédio?

**Dona Nice:** O jutaí.

**Dona De Lourdes:** O jutaí, justamente. Até a casca dele serve pra defumador. Mesma coisa são... aquela outra que tem aquela resina branquinha.

**Dona Nice:** A mescla.

**Dona De Lourdes:** Justamente. Tem na reserva.

**Dona Nice:** Tem a copaíba também.

**Dona De Lourdes:** É. Copaíba, tem o cipó-de-quando-é pra ameiba, pra várias coisas, tem o paricá, tem a aroeira, a casca do paricá, a casca da aroeira, ameixa. São cascas das ervas que a gente constrói esses remédios com eles lá... que a mata da Amazônia, onde os índios trabalham. Aqui, não tem índio, mas eu conheço as ervas que são suficientes para qualquer tipo de tratamento. Tem pra lepra, pras pessoas que... de primeiro, a gente tinha os hospitais... Eu cansei de tratar gente com lepra, gente da tuberculose, tratava a tuberculose, com leite-de-amapá, com mastruz, com tentém, pau-de-muquém, são três, que a gente bota no fogo, cozinha e depois de cozido a gente passa no liquidificador e coa pra botar os temperos, o purgante, pra fazer a garrafada, pra todo tipo de problema de peito, baque. Quando as pessoas pegam um baque por qualquer coisa, aí, você é uma pessoa pobre e não tem como se cuidar, pode fazer, pode ser qualquer tipo de osso.

No entanto, além das ervas, existem várias orações que Dona De Lourdes utiliza, cada uma com um fim específico, quando está fazendo seu trabalho de cura. Uma delas, “A cruz de meu Senhor Santo Antônio. Meu Senhor Santo Antônio”, reproduzimos abaixo. A o perguntá-la se existe alguma oração especial para seus trabalhos, ela me responde:

Tem... especial, a gente, pra defender um amigo, de qualquer coisa, nós temos várias. Mas, como bem o “Pai-Nosso”, como bem tem essa outra que diz assim:

*A cruz do meu senhor Santo Antônio, carregue-a diante de mim. O senhor que nela morreu, fale e responda por mim. Pela hóstia consagrada, pelo mistério na cruz, valei-me Nossa Senhora, com seu santo nome, Jesus. Deus quer e Deus pode fazer tudo quanto quer. Assim, farei de todos nossos inimigos, aquilo que Jesus Cristo quiser. Em nome do Pai e do Filho, bom Jesus de Nazaré. Se nossos inimigos vierem para nos perseguir, não nos perseguirão. Se tiverem olhos pra nos olhar, não nos olharão. Se tiverem ouvidos para nos escutar, não nos escutarão. Se tiverem mãos para nos agarrar, não nos agarrarão. Se tiverem pernas, não caminharão. Se tiverem mau ofício [acho que você sabe o que é mau ofício], se tiverem*

<sup>83</sup> Cupuaçu.



*mau ofício não me pegarão e se tiverem espírito enviado, não me perturbarão. E se tiverem cordas, não me amarrarão. E se tiverem ferro, não me furarão. E se tiverem arma de fogo, não me atirarão. Podem correr em água pelo fundo, como no Rio Jordão porque no leito da Virgem Maria Santíssima eu serei batizado e com o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, eu serei borrifado, para que na arca de Noé eu entrarei com a chave do meu Senhor São Pedro, eu me trancarei para nunca na vida os meus inimigos terão força e nem poder para me perseguir. Força eu hei de ter, força Jesus Cristo há de me dar. Firmeza no meu corpo, Jesus Cristo há de colocar. Para servir de grande defesa para o meu corpo. Tudo aquilo que eu quiser, Jesus Cristo há de me dar. Tudo aquilo que eu quiser, nas minhas mãos há de virá. Para que o dinheiro nas minhas mãos, nunca venha faltar. Para que todos os meus bons amigos, todos hão de me ajudar e para que todos os meus inimigos, encostados de mim, há de se afugentar. Quem, porém, confia em Deus, em São José de Ribamar, sempre como nós há de vencer, não será vencido sempre como nós há de combater, não será combatido e com a palavra do Pai e do Espírito Santo, nós há de ser bem protegido. Assim seja, Senhor, para sempre será louvado. Para que todos os males do meu corpo sejam afastados, meu corpo será benzido e será curado. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém (DONA DE LOURDES, 2016).*

Outra agente social que entrevistei para o presente trabalho foi uma das filhas de Dona Nice Machado, Celitânia Machado. Tânia, como é conhecida, mora na área que tem sido pleiteada para a criação da Reserva Extrativista.

Meu nome é Celitânia Machado Aires. Tenho três filhos meus legítimos e crio uma adotiva. Eu nasci praticamente, nasci aqui. Fui criada nesse local aqui. A questão dessas plantas aqui, quando eu nasci, eu já nasci com esse dom da minha avó, da minha mãe. Já vim sabendo o que era preciso, o que precisava pra gente, o que era necessário dessas plantas. O que dá na sobrevivência porque tem planta comestível, tem de remédio. Na época da minha avó, da minha mãe que já vem vindo antes de eu a gente... praticamente não tinha médico. O médico eram essas plantas. A gente já sabe pra que serve aquilo, pra que não serve, o que faz mal e o que faz bem. A gente colocou aqui em cima dessa terra e aqui a maior dificuldade da gente é a gente perder a terra. É a maior dificuldade, a gente perder essa terra. A gente vai viver como, se não tem outro lugar? A erra tem que ser uma riqueza, aqui na Enseada da Mata. Então a gente tem a... antes a gente aqui não era reconhecido mas depois que Geovania entrou aqui pra filmar, pra levar o nome da gente pra frente a gente passou a ser conhecido aqui. Então, o que mais a gente vai sofrer e ainda sofre é se perder essa terra. É dos piores que tem pra gente. Porque aqui tem eletricidade. Então, a vida da gente é nessa terra, a minha vida nasceu aqui e de muitas outras. Então, a gente vai pra onde sem ter a terra? Ninguém vive sem terra (CELITÂNIA MACHADO, 2016).

Ao perguntá-la como ela se identifica, ela responde: “Eu me identifico como quebradeira, como quilombola, eu sou tudo aqui no meio dessa terra, eu faço parte de tudo, entendeu? De manifestação, tudo eu participo um pouco. Então, eu sou todas essas coisas. Eu não sou só quebradeira ou quilombola. Eu faço parte do quilombola, né. Eu sou negra, quilombola” (CELITÂNIA MACHADO, 2016). E, em seguida ela fala o que é ser quilombola para ela: “Pra mim, ser quilombola é uma entidade muito grande, eu estou dentro do quilombola, eu sou uma quilombola. Então, pra mim, isso é importante demais, faz parte da minha vida” (CELITÂNIA MACHADO, 2016).

O quintal de Celitânia é uma farmácia natural. Encontramos ervas e plantas de várias espécies, desde aquelas que servem de tempero para alimentos até as plantas que curam doenças. Todas essas plantas foram ela, os filhos e o marido quem plantaram. Os filhos (adolescentes e crianças), inclusive, conhecem a função que cada planta e erva tem de acordo com cada doença. Um saber que vem sendo transmitido através de gerações.

[...] Quando a gente está com alguma dor e diz: “Meu filho, vá pegar tal mato”, ele já sabe, já conhece, já sabe onde está. Aí, já sabe pra que serve, pra dor de cabeça, pra dor de barriga, ele já sabe. Tudo ele já conhece porque já nasceu com esse dom. Já vai crescendo junto com a gente, ele já sabe. Já sabe plantar. Quando eu acho uma planta em tal lugar assim e eu peço uma semente ou um galho e peço: “Meu filho, vai plantar isso em tal lugar, assim”, ele já planta (CELITÂNIA MACHADO, 2016).

Sobre o desaparecimento de algumas plantas e ervas:

**Celitânia:** Vem muita gente aqui atrás de plantações pra remédio... teve plantas que já se acabou como o zezelim, aqui tinha muito; o cravo-de-defunto tinha muito.

**Valéria:** E seria pra que o zezelim?

**Celitânia:** O zezelim, pra trombose. Muito procurado aqui por uma porção de gente. Um moço ali adoeceu, a valência é que tinha zezelim aqui. Ele continua doente...

**Valéria:** Não tem mais?

**Celitânia:** Acabou. Com a seca do verão acabou essas plantas. Aí, ele é um pouco mais difícil.

**Valéria:** Cravo-de-defunto..

**Celitânia:** Cravo-de-defunto também não tem. É o mesmo que de anjo que eles chamam. Não existe mais.

**Valéria:** Seria pra quê?

**Celitânia:** Pra trombose, pra mofina, pra quebrante. Esse aqui é o modo de falar que a gente diz. Mofina a gente diz quando está indisposto para trabalhar, quando a criança está mole, aí, a gente chama mofina.

Em outro momento, Celitânia marca a diferença que existe entre saber fazer chás, prática que quase todas as mulheres da comunidade dominam e benzer, que, ao contrário, é um ‘dom’ de poucas pessoas.

**Valéria:** Célia, você sabe rezar ou você só faz os chás?

**Celitânia:** Não, eu não sei benzer. Se chama benzer. Quando a criança está com bucho virado e está com muita diarreia. Eu não sei benzer. Eu faço o chá. Aqui, tem as pessoas que benzem. Tem as pessoas naquele outro povoado, que benzem. A gente tá com uma doença aqui quando a gente vê que precisa da benção a gente leva lá ou manda chamar que ele vem.

Para Edimilson Pereira e Núbia Gomes:

O conceito de benzeção implica, além do contexto social, a ação simultânea de gesto e palavra sagrados com o objetivo de reorganizar o mundo. Tal organização leva ao estabelecimento do conceito de mal, definido como a força que promove a ruptura. Por isso, a doença é uma forma de mal, que retira do homem a capacidade de trabalhar e instaura a dor em oposição à felicidade e ao bem-estar (GOMES; PEREIRA; 2004, p.90).

A disputa pela terra com o fazendeiro da região que coloca em sua fazenda búfalos e cerca elétrica também é destacada:

A cerca elétrica pertence a esses fazendeiros... que ele mora em Manaus, mas comprou essa grande fazenda aqui, é uma grande dificuldade da gente, onde está o maior movimento do coco, é lá, [...] ele comprou aquela propriedade lá onde vocês passaram quando entra pra cá, que tem aquelas plantações enormes, aquela fazenda. Ele é dono de lá. A gente fica aqui cercado no meio. Ele pegou esse outro pedaço pra cá grande Enseada da Mata, aonde a gente precisa da terra, é onde ele tomou posse. Quem é que pode com a energia? A gente não pode porque se entrar vai morrer e quando está desligado, tem o búfalo dentro. Quem é que vai entrar com o búfalo? Ninguém. Tem vários lugares que está quebrado e não é a gente que faz isso, é o búfalo que não atende mais, nem a energia porque ele é bravo, bravo demais (CELITÂNIA MACHADO, 2016).

Ao citar que ele “tomou posse”, Tânia acentua a dimensão de ilegitimidade que, por vezes, são características dos documentos de posse desses latifúndios:

Em termos político-organizativos verifica-se neste processo social uma passagem que, respeitando a heterogeneidade das situações, pode ser assim sintetizada: as unidades sociais de referência (povos, comunidades e grupos) se transformam em unidades de mobilização, cujas práticas diferenciadas e laços de solidariedade política se consolidam em oposição aberta a antagonistas históricos e recentes, avivando uma existência coletiva traduzida pela indissociação entre os conflitos e a consciência de suas fronteiras usurpadas retratadas fidedignamente pelo mapeamento social (ALMEIDA, 2013, p.158).

Celitânia, o marido e os filhos vivem da pesca e da roça:

**Valéria:** Tânia, você pesca, também?

**Celitânia:** Olha, eu pesco mais pra comida. Não pesco pra vender. Essa galinha aqui, a gente cria pra comer, se precisa de um remédio, uma coisa, a gente agarra uma galinha ou duas e vende. Agora pesca é pra comida. A gente pesca pra comida.

**Valéria:** O seu esposo também pesca?

**Celitânia:** Pesca. Eu aprendi com ele.

**Valéria:** Nos campos?

**Celitânia:** Nos campos. O campo fica mais distante depois dessa mata aqui. Já pertence à beira do campo lá.

**Valéria:** E o campo também está envolvido nessa disputa?

**Celitânia:** Está, pega. Passa, atravessa o campo. Antes dele tomar posse dessa terra aqui, da Enseada da Mata, esses igarapés que nós passamos lá, tudo dava peixe. Agora, depois que ele devastou lá, não encheu mais e o peixe não vem mais. Não subiu mais o campo. Aí, ficou mais difícil ainda pra gente. E agora a gente tem que ir todo tempo pela estrada e tinha um caminho aqui, todo tempo pelo mato, mas depois que ele devastou, não teve, cercou, energia. Todo tempo uma dificuldade.

A violência a que estão constantemente expostos também marca a vivência dessa família:

**Valéria:** E vocês têm medo, Tânia, de algum tipo de violência, porque vocês estão aqui “encurralados”.

**Celitânia:** E como, e como. Quando eles estão aqui a gente não vai lá. A gente fica com medo. No caso, a gente é peixe miúdo perto deles. Eles têm, abaixo de Deus, tem aquele poder de fazer qualquer coisa pra gente e por isso fica porque, em primeiro lugar, se ele fizer alguma agressividade, aqui mesmo, em uma cidade pequena, a gente procura os direitos e vai achar aonde? O prefeito é irmão dele. Ele vai puxar pra mim ou vai puxar pra ele? É claro que é pra ele que é irmão, né. Então a gente tem aquele medo e a gente fica humilhado no meio, fica com aquele medo.

Quando pergunto a ela o que a luta de sua mãe, Dona Nice significa para ela, a resposta vem acompanhada de uma reflexão que entende a luta como coletiva, que precisa da ajuda de todos (as) os (as) envolvidos (as):

A luta da minha mãe significa tudo porque se não fosse ela, eu não tinha. Porque ela que me ensinou o que ela pôde ensinar até agora, o que ela ensina pra mim é importante. Tudo. Porque eu fico aqui e ela fica andando e se virando para os outros lados. E, lugares que eu não alcanço, ela já alcança, né. E o que ela não pode fazer aqui, já eu faço. O que eu não posso fazer lá, ela faz. Então, é muito importante isso (CELITÂNIA MACHADO, 2016).

Celitânia também compreende que a luta de sua irmã, a pesquisadora Geovânia Aires, contribui para as demandas coletivas:

Porque antes, a Geovania, é a minha irmã, ela que cursou um grau maior, já se formou. A partir de que ela se formou e já foi tirando esse movimento da gente e mostrando o que a gente aí pra fora pras pessoas conhecerem, né. Porque antes aqui não era conhecido. Hoje, a gente já é. Você já me viu, por internet, por foto, ainda não tinha conhecido ao vivo, né. Mas através dela que levou. E se não tivesse ela, vocês não vinham aqui sem saber e a gente não podia receber porque a gente não conhecia. Hoje, a gente já tem essa importância (CELITÂNIA MACHADO, 2016).

Essa reflexão acima indica o caráter coletivo de uma luta que atravessa gerações.

A mãe de Celitânia, Dona Nice, e eu, conversamos dentro do Galpão da Associação de Moradores do Bairro Novo, em Penalva, por escolha dela. Durante a entrevista, ela foi pontuando e afirmando as suas falas que eu já havia conhecido durante os dias em que estava com ela e, ao ler os Fascículos, Boletins e Cadernos do PNCSA e seu livro recém-lançado. É um discurso que é ratificado em várias de suas falas, até mesmo em apresentações de eventos, como no caso da mesa do “Seminário Internacional Centro de Ciências e Saberes: trabalho etnográfico e cartografia social”:

Desses quatro engenhos, o Enseada da Mata tem cinquenta e quatro comunidades; o Monte Cristo tem doze comunidades; Sansapé tem dezoito comunidades e o São Luís que é na comunidade de Lagoa Mirim, na região do Formoso, então se somar todas as comunidades, nós chega a cento e doze comunidades que dá uma quantia de cinco mil e duzentas famílias, um total de habitantes que é trinta e um mil e cem. Só quilombola. Porque aqui no município de Penalva, trabalho com toda comunidade. Todas eu conheço, todas nós temos o levantamento de família, todas nós temos o levantamento de casas. Tem um levantamento feito, total de área, por exemplo, em todas as quatro são duzentos e cinquenta mil hectares de terra a área siliar que é aquela área alagada que tem outras plantas siliarias que nascem essas são setenta mil. No campo natural, aonde fica a parte de água, são oitenta mil, que dá quatrocentos mil entre tudo. Então, hoje nós estamos com esse processamento dessa reserva porque o único projeto que tem pra garantir a vida da gente, a permanência, a produção e a preservação, é criar a reserva extrativista. Se não tiver isso, o povo vai desaparecer, vai desaparecer a água, vai desaparecer o peixe, a agricultura, as criações e todos os vegetais. E, Penalva tem uma biodiversidade maior do Brasil porque aqui tem tudo o que você quer. Cada pé de árvores, ela tem um nome e serve pra uma utilidade. Não tem um lugar que tem esse

tanto de planta nativa e medicinal como tem em Penalva, muito rico. É... a gente tem muita coisa bonita, os campos cobertos aqui. Pra quem não sabe o que é campo coberto, abaixo é água e, em cima, nasce outro mato que tem uma capa e a gente anda por cima. Animal se cria em cima. Então, esse campo coberto, ele é mais pra criar jacaré, o poraquê que é o peixe elétrico que eles chamam, o surubim, a cobra, a campininga. Então, esses animais, eles se criam mais abaixo do campo coberto, e os grandes peixes. Os peixes maiores, eles não vão pra água limpa, eles ficam abaixo do campo coberto. Nesse campo coberto nasce juçara, nasce buriti, nasce muita coisa.

É muito rico. E aqui tem babaçu, aqui tem a juçara, que pra nós aqui é juçara, que é o açaí. Aqui tem bacaba, aqui tem pupu, tudo nativo, isso é o que nasce da natureza. E, aí, tem os que nós plantamos nos quintais, mas que eu estou falando nativo que tem tudo, que a gente vai e pega no mato sem ninguém plantar. Nascido da natureza significa plantado por Deus. Pra nós que somos da religião, nós dizemos que da natureza é o que é plantado por Deus. E é por isso que nós brigamos, é por isso que nós questionamos, porque aquilo que é plantado, que é feito por Des, tem que ser respeitado pelo homem, pela mulher, por todo ser vivo. Entendeu?! Então, esse é o principal ponto que nós temos essa política aqui forte. E nossa ideia é os quarenta e quatro municípios da Baixada, também, ser criada uma grande reserva porque na Amazônia a gente consegue criar até com oitenta municípios. Por que aqui a gente não começa a criar com quarenta e quatro? Estamos fazendo o debate pra que seja recuperação ambiental. Até pra que a gente possa brigar também pela compensação porque senão quem vai se lucrar da compensação não é quem luta é quem devastou. E, aí, se nós não tivermos o projeto da reserva, nós não vamos ter uma vida digna, não é?! Conflito continua, ameaça continua, morte de trabalhador continua, e, aí, a vida nossa mais a das lideranças que são fortes, lideranças que têm proposta, plano, projeto, esses aí é que têm ameaça, é esse que eles matam. E, aí, com a reserva extrativista, as pessoas são indenizadas pra poder deixar pra os quilombolas. E a ideia da gente é criar uma reserva extrativista quilombola para garantir uma vida digna pra todo mundo (NICE MACHADO, 2016).

Um dos temas que é constantemente acionado por Dona Nice no que tange à luta pela terra é a cultura:

E quando nós falamos aqui, eu lhe apresentei, nós aqui, uma das coisas que garante nós, muito, como eu já falei da agricultura também, da pesca, o babaçu, o extrativismo, nós também garantimos, aqui também, a cultura. A cultura porque aonde tem uma cultura as pessoas se tornam inteligentes, as pessoas se tornam capazes, ele mostra seus conhecimentos, mostra seus saberes, ele tem um saber tradicional. É um saber que não foi lido no livro, ele aprendeu dele. Então, ninguém vence uma pessoa dessa porque é dele, ele não estudou no livro pra ele poder olhar, pra ele aprender. Então, aqui nós temos muito essas culturas. Aqui nós temos muito cantador de boi, nós temos muito cantado de tambor, fazedor de tambor, dançadeira do Bambaê de caixa, do baile de orquestra, do toque do divino, é o cacuriá, é a capoeira. Então, todas essas festas que pertencem a negro, nós aqui, nos aplicamos elas, nós respeitamos e colocamos ela como costume e tradição. E tem uma outra coisa importante que é a questão, aí a gente chega no ponto da dona Lourdes, que é a questão da parteira leiga e curador ou doutor do mato. Porque curador é que cura as pessoas que têm problemas. Porque todas essas plantas que têm nas florestas, elas servem pra algum tipo de remédio e os curadores, eles sabem preparar os remédios de acordo com os problemas que a gente sente. Ele olha a pessoa, no caso dela, ela olha a pessoa, ela vê o que a pessoa está sentindo, aí, ela pensa qual é o mato que ela pode fazer a garrafada e que vai curar o que a pessoa tem. Então, muita gente não respeita isso e tem um preconceito muito grande, primeiro por ser negra, segundo, por ter um conhecimento que os outros não têm, e até a polícia ataca. Quando é no tempo das festas que ela faz porque ela tem uma cultura muito grande porque são dez dias de festa, aí, até pra tocar tem que ser baixinho pra o som não sair alto. Não pode tocar foguete pra não chamar a atenção dos outros e, aí... Mas dá muita gente, é uma das maiores festas porque o povo respeita e acredita no trabalho dela. Então, ela tem esse racismo muito grande (NICE MACHADO, 2016).

Em seguida, fala do trabalho de Dona De Lourdes na comunidade:

**Valéria:** E não tinha hospital antes, Dona Nice?

**Dona Nice:** É, no passado, não tinha hospital. Nós tínhamos as parteiras leigas, as parteiras é que faziam o parto e, até uma data ela sabia [Dona De Lourdes] que ela chegou a fazer setecentos e cinquenta partos e de lá pra cá ela perdeu a conta. Desses setecentos e cinquenta partos nunca morreu uma mulher, nunca teve uma mulher pra ficar prostrada sentindo alguma coisa porque ela dá os remédios pras mulheres ficarem saudável e os médicos quanto mais novos, quanto mais a enfermeira nova, mais matam as mulheres. E ela é uma pessoa que mesmo assim, com todo o racismo e preconceito, ela continua fazendo, servindo à população e é todo mundo que vai, seja de onde for, tem gente de outros estados que telefonam pra ela, ela manda o remédio pelo correio pra eles, eles mandam a resposta que deu tudo bem.

Se o povo prefere Dona De Lourdes ou o hospital:

Preferem ir na Lourdes. No hospital a gente vai e não tem ninguém porque não tem médico, não tem remédio e não tem nada. E, aí, a gente vai pra ficar internado, fica sofrendo por isso que a gente vai logo pra lá [Dona De Lourdes]. Tem dia de dar trezentas pessoas lá, entendeu?! Lá, é sábado, o que é menos é domingo porque domingo ela diz que não consulta, dia de domingo, mas é segunda a sábado. Assim que funciona.

**Valéria:** Dona Nice, ontem eu vi, quando a gente estava andando no mato, eu vi que a senhora tem conhecimento de planta, a dona Joana, a dona Angelita, a dona Andrelina. Isso é comum na comunidade, esse conhecimento todo?

**Dona Nice:** É. Porque nós que somos de dentro do mato, nós temos ligação e a gente conhece os matos todos. Os pés de paus, o que é pra isso, pra aquilo porque nós temos cultura. Por exemplo, dá uma dor de barriga, a gente não vai na farmácia, a gente vai lá no mato, vê o que bom pra aquele problema e faz o chá. Todos nós que somos de dentro do mato mesmo e filho de quebradeira de coco, a gente conhece tudinho. Como elas têm garrafada, também, que elas fazem, elas aproveitaram logo pra pegar os matos que elas vão fazer.

Emas mesmas fazem em casa?

Fazem. Fazem chá de acordo com o problema que alguém sente.

**Valéria:** Mas benzer não?

**Dona Nice:** Não, benzer não. Nós temos a cultura de conhecer os matos. Pra benzer, só a Dona Lourdes e a Dona Joana, também, ela benze mofina. Tu está com mofina, ela benze. Agora, é uma luta, tem que falar comigo...

Percebemos, assim, que há um reconhecimento da benção como sendo uma prática somente de algumas pessoas. De acordo com Gomes e Pereira, “[a] aceitação de benzedoras e benzedores é uma condição essencial para que possam exercer as atividades de assistência aos devotos. É a sociedade que legitima a excelência dos serviços de benzedoras e benzedores através dos discursos favoráveis que os devotos tecem sobre eles” (GOMES; PEREIRA; 2004, p.91).

Ao perguntar a Dona Nice se as mulheres pescam e como se dá a atividade de pesca na região, ela me explica:

**Valéria:** E as mulheres pescam também?

**Dona Nice:** Pescam, a pesca artesanal porque nós não somos de colônia. Esse povo aqui não de colônia. Nós não somos de empresa nenhuma. Nós trabalhamos mesmo no social.

**Valéria:** Colônia é como se fosse uma empresa?

**Dona Nice:** É uma empresa que o pescador se filia e fica subordinado a ela e só faz o que ela quer e ele não se aposenta e não faz nada porque tem que perder todas as atividades e ficar só nela. E aí, a gente não concorda e a gente nem vai pra lá.

**Valéria:** E a pesca artesanal, não?!

**Dona Nice:** É. Porque a ideia nossa é de o campo é nosso, ele é natural, nós não temos que estar filiados em uma entidade de fora para poder mandar na gente. Não tem como. E, aí, são elas, as mulheres de luta mesmo porque essas vão pra tudo, todo mundo vai, mas elas vão pra Brasília e para todo lugar. Mas são mais do que isso. Da Fábrica nós somos quinze, aqui da Associação dá mais de cinquenta, assim, que são da frente. Agora, de modo geral dá umas 300 mulheres dentro do grupo. Todo mundo aqui é da Associação, não tem ninguém que não é. E, aí, entre mulheres e homens sócios nós somos 508 e ainda temos 100 pessoas que não são sócios. Moram dentro da comunidade, mas não são sócios.

**Valéria:** E por que isso Dona Nice?

**Dona Nice:** Alguns se acham comerciantes, outros têm terra, já se sentem individuais.

Minha entrevista com Geovanio Machado Aires, filho de Dona Nice Machado, ocorreu no Galpão da Associação de moradores do Bairro Novo. Gil, como é chamado, atualmente é o presidente da Associação do Grupo de Jovens Moradores do Bairro Novo e tem empreendido algumas atividades culturais na região, voltadas para toda a comunidade, mas, em especial ao público juvenil.

Geovanio inicia sua apresentação:

Bom dia. Eu sou Geovanio Machado Aires, sou da Reserva Extrativista de Enseada da Mata, município de Penalva e tenho 28 anos de idade. Nosso trabalho hoje é com a juventude. Acho que nosso primeiro trabalho foi a criação da nossa Associação do Grupo de Jovens Moradores do Bairro Novo que fica dentro da Reserva Enseada da Mata. E, o nosso segundo ponto foi a criação do Grupo de jovens do Bambaê. Eu acho que foi a nossa criação porque aqui na Reserva Enseada da Mata só existia o Bambaê de pessoas, aí, nós nos preocupamos porque depois que essas pessoas fossem falecendo, fosse acabando, a gente não tinha outro recurso. A gente fez a criação do Bambaê de jovens. E nós estamos bem, graças a Deus.

Uma das contribuições da Associação que Gil preside foi trazer a prática do Bambaê, antes dançada por pessoas mais velhas, para o núcleo juvenil. E é o próprio Gil quem me explica em que consiste o Bambaê, e que só existe no estado do Maranhão:

[...] Ela é um tipo de cultura que tem todo tempo. Não tem, como se diz... carnaval tem só uma época, bumba-boi, tem só uma época e nós não. Nós somos todo o tempo, o ano inteiro. E tem diretamente festa de Bambaê, aí, eles chamam a gente pra se apresentar.

**Valéria:** Gil, e tem alguma roupa especial pra se apresentar? Quem faz as roupas?

**Geovanio:** Aqui, pra nós, é a costureira aqui mesmo da Reserva.

**Valéria:** Mas o grupo tem que ter uma roupa?

**Geovanio:** É, tem que ter a vestimenta. Mas nós é que escolhemos. Aqui o grupo escolheu camisa e bermuda, mas pode escolher camisa e calça.

**Valéria:** E é só aqui que tem o Bambaê? É só aqui em Penalva, só no Maranhão? Como é isso?

**Geovanio:** Não. Acho que o principal mesmo é em Penalva, mas tem em outras regiões. Tem em Viana.

**Dona Nice:** Tem em Matinha...

**Valéria:** É tudo aqui na Baixada?

**Geovanio:** Tudo é aqui na Baixada. As outras regiões não têm. Tem na região da Baixada, mas os municípios são variados. Agora, de jovens mesmo, que eu conheço, só aqui em

Penalva. Da juventude é só em Penalva, mas Bambaê mesmo, normal, de pessoas idosas, tem variado aqui no Maranhão.

Em outro trecho da nossa conversa, ele narra como é a aproximação desses jovens com o Bambaê, das apresentações do grupo, do seu lugar à frente da Associação e de como o Bambaê termina afastando esses (as) jovens do Bairro Novo do mundo da violência.

**Valéria:** E como é que você convida esses jovens? Eles vêm até você? Como é isso?

**Geovanio:** Não. Foi feita a criação da associação e na criação da associação nós tivemos vários palpites, várias conversas. Cada um bota um... Aí, tiveram jovens também que botaram, disseram “vamos criar o Bambaê de jovens?”. Aí, fomos tendo aquela conversa, será que vai ser bom, será que vai ser... aí, fomos conversando.

**Valéria:** E os jovens é que foram se aproximando?

**Geovanio:** É. Todo mundo se aproximando com os convites. Primeiro, começamos só dois. Foi eu e o Cosminho. Aí, eu disse, mas nós somos homens, na hora de dançar, não dá pra dançar nós dois, vamos ter que convidar as mulheres. Aí, fomos indo e de dois foi passando pra cinco e de cinco pra dez e hoje nós estamos num grupo bem grande.

**Valéria:** E vocês ensaiam?

**Geovanio:** Tem ensaio. Pra gente se apresentar, pra sair, tem que ensaiar antes.

**Valéria:** Então vocês são convidados pra festas?

**Geovanio:** É, isso. A gente é convidado. A gente já se apresentou várias vezes em São Luís. [...]

Eu acho que pra gente começar um trabalho bom, a gente precisa de uma liderança. E hoje, eu acho que nem só hoje, mas já vem de muito tempo eu acho que, pra mim, a importância é todo mundo estar bem, a juventude hoje, a gente está lutando. Está lutando, estamos nos reunindo, fazendo as nossas reuniões pra gente conseguir algo. A gente já está em mente com vários projetos e a gente já está precisando de vários apoios que é pra gente fazer a realização dos nossos projetos porque a juventude, aqui, hoje, nós estamos em peso, graças a Deus. E o que a gente está botando em mente é a nossa roupa que é do Bambaê e um projeto pra que seja também uma quadra formada pra gente que é para o futebol. Porque não só o Bambaê, mas nós temos várias culturas: temos o futebol, o bumba-boi, o tambor de crioula, que aqui também a juventude é muito forte no tambor de crioula. [...] Hoje, graças a Deus, os jovens que estão aqui com a gente, de Penalva, antes da criação da Associação do grupo de jovens tinham vícios muito forte de assalto de droga de morte. Mas, hoje, graças a Deus, ainda tem porque isso é ilimitado, mas na Associação não tem graças a Deus.

Interessante também observar o encontro geracional que se dá nessa prática cultural, afinal, Gil afirma que as caixeiras mais velhas é que tocam para os jovens dançarem porque elas são mais ensaiadas.

**Valéria:** E quem toca as caixas são os jovens ou as mais velhas?

**Geovanio:** Tem jovens que tocam, mas não estão no nosso grupo ainda por enquanto, ainda tem uma pessoa idosa que toca pra gente

**Valéria:** Então, as caixeiras são idosas?

**Geovanio:** É. Elas são mais no ritmo, mais ensaiadas. Mas têm jovens que estão aprendendo ainda.

A relação do Bambaê com a cultura dos escravizados:

**Valéria:** Gil, eles conseguem fazer a ligação do Bambaê hoje com a cultura dos escravizados? Tem essa ligação ou não? E vocês conseguem fazer isso?

**Geovanio:** Temos. Eu acho que essa... que é o tambor de crioula que vem de muito tempo que era dos escravos, o Bambaê também é, e a gente tenta resgatar dos nossos antepassados. Mas, hoje... você já está indo embora, senão dava pra gente fazer uma apresentação pra você



Outro agente social que entrevistei foi Sr. Fabrício Nabate Maranhão. Entrevistei-o na varanda da casa de Dona Nice, logo pela manhã, sem termos combinado tal momento. Sr. Fabrício chegou à casa um pouco exaltado devido às constantes devastações que o fazendeiro da região vinha empreendendo na região conhecida como Território do Formoso. Diante disso, aproveite o momento para entrevista-lo e saber a respeito da relação que ele estava fazendo entre o seu trabalho como doutor do mato, o uso das ervas e o desmatamento florestal que vem crescendo no local em que vive.

**Sr. Fabrício:** Certo. Então, bom dia. Sou eu Fabrício Nabate Maranhão e estou aqui presente numa entrevista.

**Valéria:** O senhor tem que idade senhor Fabrício?

**Sr. Fabrício:** Eu estou com setenta e nove anos.

**Valéria:** E o senhor é quilombola?

**Sr. Fabrício:** Sou quilombola.

**Valéria:** De que comunidade?

**Sr. Fabrício:** Sou da comunidade do Formoso. Lagoa Mirim, Formoso. Porque a minha região é de Lagoa Mirim até São Mateus de Formoso. Então, essa é a minha região. E, o que eu preciso é que tenha uma articulação para que prive, tenha uma privação no resto da nossa função das nossas reservas porque está prejudicando nós que cuidamos da erva para o medicamento, nós estamos sem ter. Nós já estamos comprando erva fora daqui da nossa região. Então, hoje eu estou com seis litros de remédios preparados para próstata e graças a Deus o meu remédio está atuando bem e com isso eu estou me sentindo feliz. Mas nós já estamos entrando em outra região para comprar, como a Amazônia e esses outros lados para comprar erva porque nós não estamos tendo. Então, esse devastamento eu já estou achando que está ultrapassando o que não devia ultrapassar. Então, eu quero que tenha uma providência porque, agora mesmo, o cara está dizendo que vai tirar, meter o maquinário numa Reserva que nós já temos conservada, para acabarem os fazendeiros, um dos maiores fazendeiros que é o tal do Cazuza. Então, a gente chega fica com medo e como é para gente fazer o remédio? Aí, a gente não tem, desapareceu tudo! Então... a gente fica sem saber nem o que que faz, porque para ir mudar de um Estado para outro tem que pagar transporte tem que chegar e é aquela despesa das maiores. E, aí, a gente não tem condição. Então, eu queria que tivesse o... como a gente vem lutando, a Geovania é muito da gente, a Nice e eu queria que desse um *travão* nisso daí, porque já está demais (MARANHÃO, 2016).

No momento seguinte, pergunto como Sr. Fabrício se identifica ao tratarmos de categorias que tratam de doenças do corpo e da alma.

**Valéria:** Sr. Fabrício, o senhor se considera o que: benzedor, doutor do mato?

**Sr. Fabrício:** Eu sou mineiro! Eu sou um dos mineiros que existe nessa Baixada daqui de Penalva. Eu benzo, eu do remédio, eu faço tudo. Eu faço tudo aquilo que Deus me determinou pra mim fazer.

**Valéria:** E qual a diferença do benzedor para o doutor do mato?

**Sr. Fabrício:** Não tem diferença nenhuma. Não tem diferença nenhuma porque se você é uma pessoa, é um mineiro, você sabe benzer, você sabe benzer dor de cabeça, você sabe benzer dor de dente, você sabe benzer dor de barriga, você sabe benzer tudo na vida. Porque os dotes da gente quando vem, vem completo (MARANHÃO, 2016).

Em outro momento da conversa, a fala de Sr. Fabrício torna-se muito parecida com a de Dona De Lourdes no que tange ao ‘dom’ de cura. Em primeiro lugar, antes de haver a aceitação dessa ‘missão’ há uma resistência por parte da família e até do (a) próprio (a) portador (a) do ‘dom’.

**Valéria:** E com que idade o senhor descobriu esse dom?

**Sr. Fabrício:** Eu fui com 12 anos, com 12 anos eu já estava brincando. Foi o que me apareceu com menos de 8 anos eu me deitava e eu não podia, quando eu me espantava eu estava no chão. Aí, a minha mãe tinha um grande cuidado comigo, e eu fiquei uma pessoa... até o meu pai viajou comigo para ver se ele achava alguém que tirasse de mim, ele percorreu oito mineiros, e tudo o que diziam para ele: “ Se eu achar quem tirar de mim, eu posso tirar dele”. Nunca achou e, aí, eu fiquei, comecei a trabalhar e graças a Deus o meu trabalho sempre foi aprovado. Nunca fiz um trabalho para mim sair decepcionado e com isso eu levo meu barco para frente (MARANHÃO, 2016).

Senhor Fabrício fala das ervas que utiliza e me explica sobre algumas doenças:

**Valéria:** Sr. Fabrício, queria que o senhor me falasse algumas ervas que o senhor utiliza.

**Sr. Fabrício:** Olha, tem o bom-pra-tudo. Não conhece o bom-pra-tudo? Atua em toda doença. É uma erva que não cresce mais do que esse tamanhinho assim. Você vê que aonde a gente planta ele, que a gente acha, tem vezes que a gente acha, assim no meio da mata, é só ela. Não tem pau nenhum, é só ela. Se dá o nome de bom-pra-tudo. Nós temos o manjerição, que você se agarrar um galho lá na cozinha, daqui você sente o cheiro dele. Olha, essa erva eu levei pra São Luís agora dessa vez que eu fui fazer a apresentação lá. Aí, eu joguei o banho, aí, todo mundo achou... Aí, depois que eu estava na casa do Maranhão, um cara queria que eu arrumasse ao menos um pezinho pra ele levar.

**Valéria:** E o manjerição é bom pra que Sr. Fabrício?

**Sr. Fabrício:** Ah, o manjerição é bom pra tirar mofina, pra tirar coisa ruim, essas coisas porque, às vezes, você amanhece assim porque tem gente que bota o quebrante no outro.

**Valéria:** E o que é o quebrante?

**Sr. Fabrício:** Quebrante é o mau-olhado. Aí, o caboclo começa a abrir a boca [ahhh] e abre a boca e tal e vira, aquele abrimento de boca é o quebrante. Aí, você faz o banho de manjerição, bota outra erva, mistura com o alfavacão, é outra alfavaca que recende e a folha dela é deste tamanho aqui assim e a gente dá o nome de alfavaca de mina. Aí, a gente mistura e faz o banho. Tem a manjerona, tem a santa-quitéria, tem a jardineira, tem o patchouli.

**Valéria:** Todos são bons pra banho?

**Sr. Fabrício:** Todos são bons pra banho e eu faço um banho dessas ervas e você jura e diz que é da farmácia. Eu faço. Graças a Deus que eu estou acostumado a fazer. E, aí, tem a casca da sapucaia é que é o remédio da próstata. Então, nós temos vários tipos de erva. Tem a quina. Essa cresce e cresce lá em cima. A casca dela fica como o cajá, aí, a gente mete o facão aqui e tira aquele gomo. E daquele gomo a gente faz o chá para febre e aquilo amarga, amarga e é bom para fígado e é bom pra tudo enquanto. Nós temos também outra erva... Deixa eu ver se eu lembro aqui, Fabrício, que a gente dá o nome de jurubeba. É bom pra impaludismo.

**Valéria:** O que é o impaludismo? Eu não sei.

**Sr. Fabrício:** Impaludismo é quando as pessoas ficam pálidas, aquela amarelidão, o olho fica amarelo. Então, tem de vários tipos de ervas que nem está aqui me passando pela cabeça (MARANHÃO, 2016).

E, a seguir cita a ausência de ervas que tem ocorrido devido à devastação:

**Valéria:** E quais agora que o senhor está tendo muita dificuldade de achar por conta do desmatamento? Tem alguma específica?

**Sr. Fabrício:** Ah, tem. Ahhhh!!!! Já acabaram foi com tudo minha filha. Eu estou te dizendo que a gente está saindo pra pegar em outro lugar. Tem o, aquele, eles até têm plantada ela, que é boa pra diabete, a gente tira ela, pega a casca e faz o chá pra curar diabete (MARANHÃO, 2016).

Além de benzer, Sr. Fabrício fala das outras atividades que ele exerce em sua comunidade.

**Sr. Fabrício:** É. Eu planto. Eu trabalho de tudo e quanto é função. Olha, eu já fui quebrador de coco, eu já fui trabalhador de roça e, ainda sou, eu já fui pescador. Hoje, eu larguei a pesca e hoje eu trabalho na minha função. Eu tenho a minha mesa. [...] Porque eu sou legal com todo mundo, eu sou um sujeito que a cara que eu lhe mostrar aqui, eu lhe mostro em todo lugar que eu chego. Agora, aqui, eu queria que a gente não deixasse mais desmatar. Está só assim, a bola assim, o resto está tudo acabado.

Senhor Fabrício tem dois filhos e, quando pergunto se algum deles têm esse dom, ele afirma que não, com certo alívio.

**Valéria:** Algum deles está aprendendo essa...

**Sr. Fabrício:** Não, porque você sabe, nesse tempo que eu comecei, todo mundo ficava pra não consentir. Porque como eu te falei que meu pai procurou pra tirar isso de mim. E, eu também não quero que um filho meu sai com o mesmo destino que eu saí, não!

**Valéria:** É mesmo senhor Fabrício?

**Sr. Fabrício:** Não, não quero, não.

**Valéria:** Por quê senhor Fabrício?

**Sr. Fabrício:** Porque eu não quero. É muito dificultoso e eu não quero, não quero e não quero. E eu digo “olha, na hora em que eu morrer, não atentem meus filhos o tanto que vocês me atentaram”.

**Valéria:** Por que o senhor acha que é dificultoso?

**Sr. Fabrício:** Porque é dificultoso, minha irmã. Porque só agora mesmo se você estivesse precisando de uma erva pra fazer um remédio eu tinha que sair me batendo pra dar conta dela pra ti, fosse em qualquer região, pra eu dar conta dela pra tu levar. Mas, por isso que é dificultoso. E o povo novo de hoje é diferente do povo antigo, o povo de hoje só quer mordomia, só quer coisa chique [risos] e, aí, fica ruim.

Ao falar sobre o ‘dom’ que tem, ele afirma que já sofreu um atentado.

**Valéria:** E o senhor herdou isso de alguém, senhor Fabrício?

**Sr. Fabrício:** Não.

**Valéria:** Ninguém da família do senhor?

**Sr. Fabrício:** Da minha família tinha uma porção, mas esse veio direto pra mim. Esse veio direto pra mim, não foi pra outro. Não foi pra A, não foi pra B, não foi pra C, veio direto pra cima de mim. E teve um experiente que disse assim [porque o nome do meu pai era Sérgio e o da minha mãe era Joana] e, aí, ele disse, assim: “Olha, Sérgio, eu vou te dizer uma coisa, esse menino teu aqui, só Deus... Eles podem fazer o que eles quiserem, mas só Deus, só Deus quem pode realizar com a vida dele, mais ninguém”. Eu já fui até atirado, mas não me pegou chumbo, não. Eu já fui atentado demais, já me atentaram muito pra querer me destruir, mas ainda estou aqui, graças a Deus, com vocês e conversando.

**Valéria:** Atentado por conta da terra?

**Sr. Fabrício:** Da terra. Porque todos que queriam meter o pé pra comprar, eu corria aqui na justiça e não deixava. E, aí, eles ficavam com raiva de mim e eu não estou ligando. Essa é que é a história. E por aqui nós vamos encerrando com muito gosto e muito satisfação de eu ter dado essa entrevista pra senhora porque eu nem sabia que a senhora estava aqui, se eu soubesse era mais beneficiada.

Ao final da entrevista, ao pergunta-lo se ele quer dizer algo mais, ele complementa:

**Valéria:** O senhor quer falar mais alguma coisa, Sr. Fabrício?

**Sr. Fabrício:** [...]. Então, o que eu quero é isso porque, olha, nós temos muito sofrimento por quê? Devido ao quê? Aos fazendeiros. Porque eles devastam tudo e a gente fica com aquela necessidade, com aquela precisão. Às vezes, um remédio que a gente faz que atua bem e quando a gente vai atrás, não tem mais. Então, isso aí é que eu queria que acabasse, com

esses homens daí que são poderosos, são danados pra matar a gente, naquele negócio e eu não quero isso. Eu queria que chamassem eles e travessem pra eles nunca mais tocarem o dedo.

As narrativas desses agentes sociais podem ser vistas como atos de política, consoante o que Rancière vai definir como política em seu texto *O dissenso*:

Proponho reservar a palavra política ao conjunto de atividades que vêm perturbar a ordem da polícia pela inscrição de uma pressuposição que lhe é inteiramente heterogênea. Essa pressuposição é a igualdade de qualquer ser falante com qualquer outro ser falante. Essa igualdade, como vimos, não se inscreve diretamente na ordem social. Manifesta-se apenas pelo dissenso, no sentido mais originário do termo: uma perturbação no sensível, uma modificação singular do que é visível, dizível, contável. [...] Mas somente o homem tem a palavra, que permite manifestar o útil e o prejudicial e, em consequência disso, o justo e o injusto. Tudo parece portanto claro: quando se está diante de um animal que discursa, sabe-se que ele é político. Mas, na prática, uma outra coisa é muito menos clara: como se reconhece exatamente como um discurso aquele ruído que o animal diante de nós faz com sua boca? Esse reconhecimento não é, justamente, natural. Ele próprio supõe uma subversão da ordem natural das coisas. Aquele que recusamos contar como pertencente à comunidade política, recusamos a ouvi-lo como ser falante. Ouvimos apenas o ruído do que ele diz (RANCIÈRE, 1996a, p.372, 373).

Essa luta pelo direito à palavra e para que tal palavra seja vista em igualdade de condições com as demais é o que está em disputa. Ao trazer para a parte final do texto as histórias de vida<sup>84</sup> desses agentes sociais não tenho a intenção de fazer uma biografia como poderia parecer, não é o objetivo pensarmos em uma história individual, mas, perceber as demandas que são coletivas e que aparecem no centro do discurso uma história individual.

---

<sup>84</sup> “Tudo leva a crer que o relato de vida tende a aproximar-se do modelo oficial da apresentação oficial de si, carteira de identidade, ficha de estado civil, curriculum vitae, biografia oficial, bem como da filosofia da identidade que o sustenta, quanto mais nos aproximamos dos interrogatórios oficiais das investigações oficiais – cujo limite é a investigação judiciária ou policial -, afastando-se ao mesmo tempo das trocas íntimas entre familiares e da lógica da confiança que prevalece nesses mercados protegidos” (BOURDIEU, 2006, p.188). Em seu livro *Memória, mediação e campesinato*, Helciane Araújo, ao narrar a trajetória de vida de Manoel da Conceição, traz uma discussão sobre a história de vida como metodologia de pesquisa, consoante a ideia presente em Bourdieu (2006).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Refletir sobre a representação do lugar de onde vim e da identidade com a qual me identifico, a minha representação sobre os (as) agentes sociais que me auxiliaram nessa pesquisa e a própria autorrepresentação deles (as) foi um desafio. Além disso, foi um momento de dialogar tanto com olhar antropológico quanto com o literário, sabendo dos limites de cada escrita. No entanto, mais do que fronteiras, preferimos falar do alargamento desses campos disciplinares para que houvesse um momento de ‘conversa’ entre essas perspectivas.

Os trabalhos de campo realizados no Bairro Novo, a escrita etnográfica, assim como as leituras dos Cadernos, dos Boletins do PNCSA e dos livros da “Coleção narrativas quilombolas” lançaram luz para o fato de que as narrativas podem ser ferramentas de luta para os (as) integrantes dessas comunidades tradicionais que têm sua vivência baseada em uma identidade coletiva. E, ao romperem com as representações que têm sido criadas sobre essas identidades coletivas, quilombolas, parteiras, benzedoras, curadores (as) e doutores (as) do mato são vistos (as) e contados (as).

Além disso, ao longo do trabalho pude refletir sobre a questão da autoria tanto científica quanto literária e me compreender como parte desses dois lugares, sendo escritora de ficção e pesquisadora. Assim, trouxemos um debate sobre a representação de conhecimentos tradicionais tanto nos jornais maranhenses, quanto na literatura brasileira, mas também no meu olhar de pesquisadora (d)escrivendo essas histórias de vida e na perspectiva dos (as) agentes sociais.

No entanto, ao longo da pesquisa, percebemos que essas histórias ainda precisam ser escavadas ou ao menos conhecidas. Afinal, se os povos e comunidades tradicionais hoje têm voz e contam eles mesmos suas histórias, muitas vezes, eles ainda são vistos como desprovidos da autoridade para falarem por si mesmos.

O que está em disputa no momento atual é quem pode desenhar mapas, re-contar histórias, descrever, autorrepresentar-se. Mais do que isso, a quem cabe o poder de imaginar outras formas de vida possíveis. Recorro, nesse momento, a um trecho do discurso da escritora Toni Morrison, por ocasião do recebimento do Prêmio Nobel de Literatura, no ano de 1993. O trecho, presente no livro *Poder, lenguaje e identidad*, de Judith Butler, trata do poder da linguagem. Segundo Morrison: “La vitalidad del lenguaje [...] reside en su capacidad

de retratar las vidas actuales, imaginadas y posibles de los hablantes, los lectores y los escritores<sup>85</sup>.” Quem sabe a literatura e a antropologia (mas não só) possam ser lugares em que ainda seja possível imaginar outros mundos.

---

<sup>85</sup>“A vitalidade da linguagem – escreve Morrison – reside em sua capacidade de retratar as vidas atuais, imaginadas e possíveis dos falantes, dos leitores e dos escritores” (Tradução nossa). BUTLER, Judith. “Introdução”. In: *Lenguaje, poder e identidad*. Espanha, Madrid: Editora Sintesis, 1997, p.27.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AIRES, Geovania M. **Educação a céu aberto e escolarização no Território do Formoso** – um estudo etnográfico a partir dos saberes e conhecimentos tradicionais locais como contribuição para as escolas estabelecidas nas comunidades quilombolas Olho D'água e Lagoa Mirim. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2016.

\_\_\_\_\_. Bambaê: a história que encanta, a dança e a cultura dos jovens no Bairro Novo. In: MARTINS, Cynthia C.; CANTANHEDE FILHO, Aniceto; PEREIRA JÚNIOR, Davi (Orgs.). **Insurreição de saberes**. Tradição quilombola em contexto de mobilização. Manaus: UEA Edições, 2013. Coleção pedagógica: interpretando a Amazônia; v.3. p.135-136.

AGAMBEN, Giorgio. AGAMBEN, Giorgio. “O que é o contemporâneo?”. In: **O que é o contemporâneo? e outros ensaios**. Tradução de Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó, SC: Argos, 2009. p.55-76.

AGUIAR E SILVA, Vitor Manuel. **Teoria da literatura**. Coimbra: Almedina, 1988. 8. ed. v.I

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. de. Apresentação. In: OLIVEIRA, João Pacheco de. **Regime tutelar e faccionalismo**. Política e Religião em uma reserva Ticuna. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015a. p.11-36.

\_\_\_\_\_. **Autonomia e mobilização política dos camponeses no Maranhão**. 3 ed. Rio de Janeiro: Casa 8, 2015b.

\_\_\_\_\_. A ‘Turma do Brasil Central’ e a ‘Antropologia da Amazônia’. In: **Frentes de expansão e estrutura agrária**: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica. 3. ed. Manaus: UEA, 2013. Coleção Antropologia da Amazônia.

\_\_\_\_\_. FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (Orgs.). **Catálogo dos povos e comunidades tradicionais**. Manaus: 2013.

\_\_\_\_\_. **Quilombos e as novas etnias**. Manaus: UEA Edição, 2011.

\_\_\_\_\_. Mapeando vidas. In: **Revista de história da Biblioteca Nacional**, nº 44, maio 2009.

\_\_\_\_\_. **Antropologia dos arquivos da Amazônia**. Rio de Janeiro: Casa 8, Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

ANDERSON, Benedict. Censo, mapa e museu. In: **Comunidades imaginadas**: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ARAÚJO, Helciane F. A. **Memória, mediação e campesinato**: as representações de uma liderança sobre as lutas camponesas da Pré-Amazônia Maranhense. Manaus: UEA edições, 2010.

AZEVEDO, Aluísio. **O mulato**. São Paulo: Ática, 1992. Série Bom livro.

BACHELARD, Gaston. **A formação do espírito científico**: contribuição para uma análise do conhecimento. Tradução: Estela dos Santos Abreu. 10ª reimpressão. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BENITES, Tônico. 2012. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**: impactos e interpretações indígenas. Rio de Janeiro: ContraCapa, 2012.

BERREMAN, Gerald. Controle de impressões em uma aldeia no Himalaia. In: ZALUAR, Alba. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975. p. 123-175.

BOLETIM INFORMATIVO. **Território de Sansapé, Território de Formoso, Território de Monte Cristo/Mapeamento social como instrumento de gestão territorial contra o desmatamento e a devastação**: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais. Manaus: UEA Edições, v.2. jun. 2014b. 15p.

BORGES, Luiz C.; DOMINGUES, Heloísa M. B.; FAULHABER, Priscila (Orgs.). **Ciências e fronteiras**. Edição revista. Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2014.

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**: Cursos no Collège de France (1989-92). [edição estabelecida por Patrick Champagne [et al.]]; tradução Rosa Freire d'Aguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. As duas faces do estado. **Le Monde diplomatique Brasil**, p.2, 4 jan. 2012a.

\_\_\_\_\_. **O poder simbólico**. 2012. Tradução Fernando Tomaz. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.

\_\_\_\_\_. Compreender. In: **A miséria do mundo**. Petrópolis/RJ: Vozes, 2007. p. 693-713.

\_\_\_\_\_. A ilusão biográfica. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta M. (Orgs.) **Usos e abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2006. p. 183-191.

\_\_\_\_\_. **Esboço de auto-análise**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Razões práticas**: Sobre a teoria da ação. Tradução: Mariza Corrêa. Campinas, SP: Papyrus, 1996.

BUTLER, Judith; SPIVAK, Gayatri. **¿Quién le canta al estado-nación?**: language, política e pertinência. Buenos Aires: Paidós, 2009.

CADERNO NOVA CARTOGRAFIA. **Mapeamento Social como instrumento de gestão territorial contra o Desmatamento e a devastação**: processo de capacitação de povos e comunidades tradicionais. n.2 (jun.2014), Manaus: UEA Edições, 2014. 15p.

CANUTO, Antoni; LUZ, Cássia Regina da Silva; ANDRADE, Thiago Valentim Pinto (Coord.). **Conflitos no campo – Brasil 2016**. CPT Nacional, Brasil, 2016.



CASTRO FARIA, Luiz de. **Antropologia: duas ciências**. Notas para uma história da antropologia no Brasil. ALMEIDA, A. W. B.; DOMINGUES, H. M. B. (Orgs.). Brasília / Rio de Janeiro: CNPq / MAST, 2006.

CERQUEIRA, Daniel. [et al.] **Atlas da violência**. Rio de Janeiro: Ipea; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. 2017. Disponível em:

CHARTIER, Roger. **Autoria e história cultural da ciência**. FAULHABER, Priscila; LOPES, José S. L. (Orgs.). Rio de Janeiro: Beco do Azogue, 2012.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX**. Organizado por José Reginaldo Santos Gonçalves. Tradução de Patrícia Farias. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1998.

CONVENÇÃO PARA SALVAGUARDA DO PATRIMÔNIO CULTURAL IMATERIAL, publicada em Paris em 2003, transformada em Decreto n. 5.753/2006, no Brasil. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/ConvencaoSalvaguada.pdf>. Acesso em 15 mai. 2017.

CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Constituicao/Constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm). Acesso em 10 mai. 2017.

COSTA, Rita de Cássia Pereira. **“Como uma Comunidade”**: formas associativas em Santo Antonio /PA – imbricações entre parentesco, gênero e identidade. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais – Antropologia) Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Pará, Belém, 2008.

DALCASTAGNÈ, Regina. **Literatura brasileira contemporânea: um território contestado**. Vinhedo: Editora Horizonte; Rio de Janeiro: Editora da Uerj, 2012.

DOMINGUES, Heloísa M. B. **A história das ciências e os saberes da Amazônia: séculos XIX e XX**. ALMEIDA, A. W. B. (ed.); LUCINDA, Maria C.; MARTINS, Cynthia C.; NUNES, Patrícia M. P.; VALLE, Camila (Orgs.) Rio de Janeiro/São Luís: Casa 8, 2016. Coleção Aulas Inaugurais; n.3.

EVARISTO, Conceição. **Insubmissas lágrimas de mulheres**. Belo Horizonte: Nandyala, 2011.

\_\_\_\_\_. **Ponciá Vicêncio**. Minas Gerais: Nazza Editora, 2003.

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto**. Prefácio de Matti Bunzl. Tradução de Denise Jardim Duarte. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

\_\_\_\_\_. Colecionando pensamentos: sobre os atos de colecionar. In: **Mana** 16 (1): Rio de Janeiro: 2010. p.59-73.

\_\_\_\_\_. Entrevista: A prática etnográfica como compartilhamento do tempo e como objetivação. In: **Mana** v.12, n.2, Rio de Janeiro, 2006.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. Tradução de Luiz Felipe Baeta Neves. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2008.

\_\_\_\_\_. Sobre a arqueologia das ciências: resposta ao Círculo de Epistemologia. In: MOTTA, Manoel da (Org.). **Ditos e escritos: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento** (vol. II). Rio de Janeiro: Forense. p.82-118, 1968, 2000.

\_\_\_\_\_. “O que é um autor”. In: **Ditos e Escritos: Estética – literatura e pintura, música e cinema** (vol. III). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 264-298.

\_\_\_\_\_. **A ordem do discurso**. Tradução: Laura Fraga de Almeida Sampaio. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

GEERTZ, Clifford. Descrição densa. Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, p.13-41.

GOMES, Flávio. “Para matar a Hidra”: uma história de quilombolas no Recôncavo da Guanabara – século XIX. In: **Textos de história. Revista do Programa de Pós-graduação em História da UnB**. Brasília. n.2, vol. 3, 1994.

GOMES, Núbia P.; PEREIRA, Edimilson de A. **Assim se benze em Minas Gerais**. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2004.

INGOLD, Tim. **Ensaio sobre movimento, conhecimento e descrição**. Tradução de Fábio Creder. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

LOPES, José Sérgio Leite. **Memória e transformação social**. Rio de Janeiro: São Luís, Casa 8, 2016. Aulas inaugurais, n.2.

LOPES, Nei. **Dicionário literário afro-brasileiro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2007.

LOURENÇO, Valéria C.; PIRES, Maria A.; VALLE, Camila do. **Um incômodo feito escrito: Joel Rufino dos Santos**. (No prelo).

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental**. São Paulo: Abril Cultural, 1976 [1922].

MARIN, Rosa E. A. A cartografia social consiste num recurso de descrição etnográfica. O fascículo é nossa etnografia. In: ALMEIDA, Alfredo W. B. de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (Orgs.). **Povos e comunidades tradicionais: nova cartografia social**. Manaus: 2013.

MARTINS, Cynthia C. **Representação dos quilombos e das categorias étnicas em Domingos Gonçalves de Magalhães**. 2015 (no prelo).

\_\_\_\_\_. VALLE, Camila; AIRES, Geovania Machado. Diferentes modalidades de violência em contextos de afirmação étnica. In: BARBOSA, Viviane de Oliveira; MELO, Adina da Silva (Orgs.). **Mulheres rurais e violência**: algumas abordagens. São Luís: EDUFMA, 2015. p.153-169.

\_\_\_\_\_. É encontro... . In: VALLE, Camila. et al. (Orgs.) **Cartografia social dos afrorreligiosos em Belém do Pará – religiões afro-brasileiras e ameríndias da Amazônia**: afirmando identidades na diversidade. Belém, IPHAN, 2012. p.11-15.

\_\_\_\_\_. NUNES, Patrícia M. P. O poder e a autoridade dos autodesignados pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: religiosidade e territorialidade na Baixada Maranhense. In: MARTINS, Cynthia C.; CANTANHEDE FILHO, Aniceto; PEREIRA JÚNIOR, Davi (Orgs.). **Insurreição de saberes**. Tradição quilombola em contexto de mobilização. Manaus: UEA Edições, 2013. Coleção pedagógica: interpretando a Amazônia; v.3. p.21-50.

MATOS, Thamirys Di Paula Cassiano de. **Narrativas e saberes de curadores da Linha do Fundo**. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal do Pará, Belém, 2015.

MÉRIAN, Jean-Yves. **Aluísio Azevedo**: vida e obra. Tradução de Cláudia Poncioni. 2 ed. Rio de Janeiro: Fundação Biblioteca Nacional: Garamond, 2013.

MONTELLO, Josué. **Os tambores de São Luís**. 5 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

NUNES, Patrícia P. O trabalho nas bibliotecas e arquivos como parte integrante do campo da produção do conhecimento: as relações sociais subjacentes à prática de pesquisa. In: **Medicina, poder e produção intelectual**: uma análise sociológica da medicina no Maranhão. São Luís, Edições UFMA, PROIN, 2000. p.79-103.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Prólogo. In: BENSA, Alban. **Después de Lévi-Strauss**. Por uma antropologia de escala humana. Trad. Lilliana Padilla Villagómez. México: FCE, 2015.

\_\_\_\_\_. Curt Nimuendajú e a história Ticuna: elementos para uma reflexão crítica sobre a etnografia e o estatuto da etnologia. **Tellus**, Núcleo de Estudos e Pesquisas das Populações Indígenas – NEPPI, ano 13, n.24, p.227-259, jan./jun. 2013, Campo Grande, UCDB, 2001.

\_\_\_\_\_. Pluralizando tradições etnográficas. In: **Cadernos do LEME**. Campina Grande, jan/jun. 2009. v. 1, n.1, p.2-27.

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos índios “misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: OLIVEIRA, João Pacheco. **A Viagem da Volta**. ContraCapa, Rio de Janeiro, 1999.

PEREIRA JÚNIOR, Davi N. Quilombo: uma análise na produção intelectual. In: GAIOSO, Arydimar; MARTINS, Cynthia Carvalho (Orgs.) **Insurreição de saberes 2**: reinterpretações em movimento. Manaus: UEA Edições, 2013, v.2.

PEREIRA, Edimilson de A.; GOMES, Núbia P. de M. **Ardis da imagem**: exclusão étnica e violência nos discursos da cultura brasileira. Belo Horizonte: Mazza Edições; Editora PUCMinas, 2001.

\_\_\_\_\_. **Territorialidades e identidades coletivas**: uma etnografia de terra de santa na Baixada Maranhense. Dissertação (Mestrado em Antropologia) Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

RANCIÈRE, Jacques. O dissenso. In: **A crise da razão**. Adauto Novaes (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1996a. Tradução de Paulo Neves. p.367- 382.

\_\_\_\_\_. **O desentendimento**: política e filosofia. São Paulo: Editora 34, 1996b.

REIS, João José; SILVA, Eduardo. **Negociação e conflito**. A resistência negra no Brasil Escravista. SP: Cia das Letras, 1979, p. 123-124.

**Revista de Ciências Sociais** – periódico do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará – UFC n. 1 (1970) – Fortaleza, UFC, 2013.

**Revista Destinos**: olhares além da fachada. Nova Iguaçu: Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro; Departamento de Administração e Turismo; Grupo de Estudos em marketing, Tecnologia e Ecologia – GEMTE. Ano 2, v.2, 2012.

ROCHA DE CASTRO, Sílvio Rogério; FAGUNDES, Esnel José. São Luís 400 anos: breve levantamento do jornalismo impresso em São Luís do Maranhão. In: **Cambiassu** – edição eletrônica. Revista Científica do Departamento de Comunicação Social da Universidade Federal do Maranhão - UFMA - ISSN 2176 – 5111, São Luís - MA, Janeiro/Junho de 2012 - Ano XIX - Nº 10. p.226-240.

SAID, Edward. **Cultura e imperialismo**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. **As representações do intelectual**: as Conferências Reith de 1993. Tradução de Milton Hatoum. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

SANTOS, Dorival. **Identidade étnica e territorialidade**: a luta pela titulação definitiva do território quilombola de Camaputua – Cajari – MA. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia) Universidade Estadual do Maranhão, São Luís, 2015.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Épuras do social**: como podem os intelectuais trabalhar para os pobres. São Paulo: Editora Global, 2004.

SANTOS, Marlúcia de Souza. Memórias da emancipação e intervenção no município de Duque de Caxias nos anos 40 e 50. In: **Revista Pilares da história**. Duque de Caxias: Instituto Histórico Vereador Thomé Siqueira Barreto, Câmara Municipal de Duque de Caxias, Associação dos Amigos do Instituto Histórico. Ano II, n.3, dez. 2003, p.37-53.

SCOTT, James C. **Los dominados y el arte de la resistência**: discursos ocultos. Traducción de Jorge Aguilar Mora. México: Ediciones Era. Colección Problemas de México, 2004. p.217-237.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: UFMG Editora, 2012.

THOMPSON, E.P. **Costumes em comum**: estudos sobre a cultura popular tradicional em comum. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VALLE, Camila do. **Informativo PNCSA nº 25**. Disponível em: <http://novacartografiasocial.com/informativo-tecnico-pncsa-n-25-demonstra-presenca-dos-gamela-na-regiao-da-baixada-maranhense/>. Acesso em jun. 2017.

\_\_\_\_\_; MARTINS, Cynthia C.; NUNES, Patrícia M. P.; (Orgs.). **Nice guerreira**: mulher, quilombola e extrativista da floresta. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

\_\_\_\_\_. Formas de luta e regimes de aquilombamento da memória. In: VALLE, Camila do; MARTINS, Cynthia C.; NUNES, Patrícia M. P.; (Orgs.). **Nice guerreira**: mulher, quilombola e extrativista da floresta. Rio de Janeiro: Casa 8, 2016.

\_\_\_\_\_. Literatura da Amazônia: dificuldades do surgimento e classificação de um campo. In: **Revista Pluriel**, 2012. Disponível em: [http://plural.espacoestudio.com/index.php?option=com\\_content&view=article&id=377:literatura-da-amazonia-dificuldades-do-surgimento-e-classificacao-de-um-campo&catid=81:numero-9-amazonies-bresiliennes&Itemid=55](http://plural.espacoestudio.com/index.php?option=com_content&view=article&id=377:literatura-da-amazonia-dificuldades-do-surgimento-e-classificacao-de-um-campo&catid=81:numero-9-amazonies-bresiliennes&Itemid=55). Acesso em 20 jun. 2016.

\_\_\_\_\_. Aparato crítico. Tradução de alguns textos fundacionais para os estudos da negritude e afro-diaspóricos: Frantz Fanon, Léon-Gontran Damas, Aimé Césaire. In: **Revista Contracorrente**: revista de estudos literários e da cultura. n. 7, 2015.2. p.172-182. Disponível em: <http://periodicos.uea.edu.br/index.php/contracorrente/article/view/567/558>. Acesso em 15 mai. 2017.

\_\_\_\_\_. MARIN, Rosa E. A. O estudante negro e a negritude em Paris nos anos 20 e 30 do século XX: destaque para o poeta Léon-Gontran Damas. In: AHYAS, Siss MONTEIRO, Aloisio (Orgs.). **Educação e etnicidade**: diálogos e ressignificações. Rio de Janeiro: Quartet, Leafro, 2011. p. 45-68

VELHO, Otávio. **Frente de expansão e estrutura agrária**: estudo do processo de penetração numa área da transamazônica. 3 ed. Manaus: UEA Edições, 2013.

VIEGAS, Daniel P. BURIOL, Fabrício. **A resistência das comunidades através da tradição**. Editora: UEA Edições Ano: 2014.

VIVEIROS, Jerônimo de. **História social, econômica e política de Pinheiro**. ALMEIDA, Alfredo W. B. de (Org.). São Luís, Editora UEMA, 2014.

## REFERÊNCIA ELETRÔNICA

“A ciência que eu faço – Heloísa Maria Bertol Domingues”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=gIIx8SnNVf4>. Acesso em: 13 ago. 2016.

## PERIÓDICOS CONSULTADOS

A ORDEM, Viana, Ano I, n. 36, p.02, 16 mai. 1882, Seção Variedades.

ECHO DO NORTE, São Luís, p.1, edição 0040, 1834.

GAZETA DE NOTÍCIAS DO MARANHÃO, São Luís, p. 2, edição 0081, 1883.

O ARSTISTA, Maranhão, edição 0029, p.4, 1829.

## ENTREVISTAS

Entrevista concedida por Maria de Lourdes Oliveira dos Reis. Entrevista 1. [jul. 2016]. Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço. Penalva, 2016. 1 arquivo .mp3 (1h13m46s.). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Anexo desta dissertação.

Entrevista concedida por Celitânia Machado Aires. Entrevista 2. [jul. 2016]. Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço. Penalva, 2016. 1 arquivo .mp3 (12m16s). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Anexo desta dissertação.

Entrevista concedida por Maria Nice Machado Aires. Entrevista 3. [jul. 2016]. Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço. Penalva, 2016. 1 arquivo .mp3 (34m40s). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Anexo desta dissertação.

Entrevista concedida por Geovanio Machado Aires. Entrevista 4. [jul. 2016]. Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço. Penalva, 2016. 1 arquivo .mp3 (14m20s). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Anexo desta dissertação.

Entrevista concedida por Henrique Lima de Souza. Entrevista 4. [jul. 2016]. Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço. Penalva, 2016. 1 arquivo .mp3 (37m08s). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Anexo desta dissertação.

Entrevista concedida por Fabrício Nabate Maranhão. Entrevista 5. [jul. 2016]. Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço. Penalva, 2016. 1 arquivo .mp3 (18m46s). A entrevista na íntegra encontra-se transcrita no Anexo desta dissertação.

## **ANEXO**

Entrevistas realizadas por Valéria Correia Lourenço

Entrevista 01

Data: 12 de julho de 2016

Entrevistada: Maria de Lourdes Oliveira dos Reis, Dona De Lourdes

Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço

Local: Barracão da Santa Fé, Bairro da Campinas, Penalva, Maranhão

Duração: 1h13m46s

**Dona De Lourdes**<sup>86</sup>: Eu ando tão ocupada. Agora, eu acho que vou ajeitar a Neide pra levar vocês ali, lá, onde é a casa dela.

**Dona Nice**: Nós já tiramos foto lá. Nós já fomos lá.

**Dona De Lourdes**: Já?

**Dona Nice**: Na sua casa, nós já tiramos.

**Dona De Lourdes**: Na casa da Amélia?

**Dona Nice**: Ela passou e nós já tiramos.

**Dona De Lourdes**: Na casa da Amélia?

**Dona Nice**: Nós passamos lá de manhã.

**Dona De Lourdes**: Agora tem mais só uns terrenos que eles já derrubaram, tá vendo?! Diz que eles mandam deixar a casa assim, e diz que é só pra ajeitar maluco velho pra fumar. Agora, a casa tá incomodando. Carece logo fazer [casa de alvenaria] ou deixar o terreno vazio. Eles não querem mais de jeito nenhum.

**Dona Nice**: Pra quê?

**Dona De Lourdes**: Assim, porque ficam as casas velhas. O pessoal não tem mais condição de morar e nem de fazer a casa, aí, deixa. E ficam aquelas taperas, toda “esbandaiada”. Porque ela estava morando, mas ela adoeceu e levaram ela para São Luís e fui buscar ela dentro

---

<sup>86</sup> Apesar de os (as) moradores (as) chamarem Dona Maria de Lourdes, de Dona De Lourdes, no momento da entrevista, ao referir-se a ela mesma, ela utilizava tanto “Dona De Lourdes” quanto “Dona Lourdes”.



daquela casa velha, toda cheia de água, sem piso, só com a terra pura e a água por debaixo e ela com aquele monte de criança. Aquilo me dói. Cheguei em casa, chorei demais. Aí, coloquei ela numa casinha aqui do lado. Aí, eles tiraram ela. A outra também eles tiraram porque eles não querem mais que fiquem em tapera porque os malucos ficam tudo pra dentro...

*Interrupção 1 (Chegada de uma moça que levou a filha até Dona De Lourdes uns dias antes, a menina foi benzida, mas, agora, a criança está tendo pesadelos, segundo relato da mãe. Dona De Lourdes a tranquilizou dizendo que isso é normal nesses casos).*

*Interrupção 2 (Ligação telefônica) Dona De Lourdes fala ao telefone que está em uma reunião e afirma para a pessoa do outro lado da linha que ligará mais tarde.*

**Valéria:** Eu queria que a senhora começasse falando seu nome todo, a idade, onde a senhora nasceu, como que a senhora começou esse trabalho. Se é desde criança, é um dom.

**Dona De Lourdes:** Olha...

**Valéria:** Mas começasse se apresentando: Nome da senhora todo, a sua idade...

**Dona De Lourdes:** Eu sou de Santa Rita, Monção, município de Monção. Meu nome é Maria de Lourdes Oliveira dos Reis. Tenho sessenta... nasci em cinquenta e dois. Tenho sessenta e cinco anos, né?! Quem nasce em sessenta e dois, em cinquenta e dois. A minha mãe também nasceu em Santa Rita, Monção. Lá eu nasci e me criei. E... a minha mãe é Raimunda Benedita de Oliveira. Meu pai é Antônio.. Antônio... Antônio Ferreira Santana. E, ali, naquele lugar, onde eu nasci e me criei, lá, eu comecei com esse destino, com essa missão. Eu, quando comecei a sentir, eu podia ter uma idade de doze anos. Comecei a sentir pelos desmaios. Trabalhava na roça, no mato. Me lembro. Quando foi um dia em que eu tô sentada, quebrando coco, devia ser por volta de doze horas, eu vi... aquele tipo uma, assim, um... e forma de uma pessoa, mas só que era diferente. Eu sentia que dali se formava uma encantoria. Eles diziam que a gente não era pra chegar até lá, não era pra chegar até lá, mas naquele momento eu meio teimosa, aí, fui e chego lá me aconteceu. Eu saí. Peguei o machado, saí de carreira. E, aí, quem foi, foi me deixar em casa. Eu cheguei, comecei a chorar, desmaiar, e fiquei muito ruim, ruim, ruim, ruim demais. Daquele dia em diante, eu não tive mais paz com esse problema. E comecei aí... fui a um senhor “experiente”<sup>87</sup>, e ele falou que era problema de nascença, que eu era muito pequena e via muita besteira, muita coisa e, de lá pra cá, eu comecei aquilo porque a gente mesmo não

---

<sup>87</sup> Um benzedor mais velho.

sabe o que é. Porque aqui, eu estou boazinha, e se eles tiverem de fazer qualquer tipo de programação, aí, eles rodeiam, eu saio da minha mente. E, aí, eles falam, diz tudo. Olha, eu sou fulano de tal. Como esse “patrão” meu, quando ele baixou. Da primeira vez que ele baixou, o primeiro trabalho que eu fiz foi pra minha mãe. Ela estava com vinte e seis dias de doente, era febre, era dor de cabeça, era tudo enquanto. E, aí, ele baixou e fez o remédio pra minha mãe. Então, de lá pra cá, eu comecei a “cair”<sup>88</sup>, e comecei a trabalhar.

**Valéria:** Tinha alguém já na família da senhora... tem um histórico na família, Dona De Lourdes?

**Dona De Lourdes:** Tem. Porque a minha tia e o meu pai, eles são de... tem uns que é de Santo Inácio. A minha mãe é de Santo Inácio, mas ela me diz que vieram embora pra Santa Rita, mas ela nasceu em Santo Inácio. E o meu pai é de um tal de... quer dizer que a minha avó, a minha avó ela era dessas coisas, mas nunca chegou ao ponto. Agora, papai, minha vó conta que ele nasceu de sete meses, falou de sete meses, andou de sete meses e adivinhava. E eu era muito apegada com meu pai. Às vezes, ele desaparecia e eu ia atrás dele e nós encontrava ele, dois três dias desaparecido, nós encontrava ele naquele tipo de juçaral, ali debaixo daqueles pés de coisa, porque, de primeiro, não tinha muito esse negócio de cura, dessas coisas, ele era muito vergonhoso da família e, quando atacava essas coisas nele, ele saía fora. E, às vezes, a gente encontrava ele naquela situação, desmaiado, mas ele nunca cumpriu. Ele nunca chegou a cumprir. Agora eu, quando deu com a idade de 13 anos, eles me levaram na casa de uma pessoa, aí, eles me fizeram um trabalho e, aí, eu comecei a trabalhar. Mas eu sinto que o problema desse trabalho é uma encantoria porque esses trabalhos novos agora que está existindo é a “abólica”.

*[Interrupção].*

**Dona De Lourdes:** E, aí, eles fizeram esse trabalho e eu comecei a trabalhar. Só que eu nunca cheguei na casa de outros mineiros, de outras pessoas. *Tá* entendendo?!

Nunca gostei, nunca fui. Não dependo assim... Porque até hoje eu não trabalho uma pessoa assim, livre. Eu tenho um pouco de sentimento por tudo isso. Porque agora, essa nossa fase agora, muito é só a “abólica”, magia negra. São os voduns, está entendendo? Os negros da África começaram a trazer muitas coisas. Eles sabem de muita... muitos e muitos trabalhos sobre a “abólica”, as magias. E nós, aqui, quer dizer, que a minha função do meu trabalho, ele vem da cura. Ele vem da cura. Então, a função do trabalho da cura, é se as pessoas chegam com

---

<sup>88</sup> Receber as entidades.

uma dor de cabeça, outros chegam com uma dor no peito, com dor de costas. Outros chegam com vários tipos de problema financeiro, de sofrimento, crises. Dá o nome de crise quando a pessoa está tão atrapalhada na vida que tudo que ele faz só realmente dá errado e ele precisa de um pai de santo para que faça uma benção, para que dê uma força, uma ajuda, pra poder libertar, bendizer, o espírito.

**Valéria:** Dona De Lourdes, e a senhora se considera o quê? Curandeira? Como é que a senhora é reconhecida? Benzedeira?

**Dona De Lourdes:** Eu...

**Valéria:** Ou a senhora faz tudo isso?

**Dona De Lourdes:** Eu me encontro mesmo por curadeira, curadeira, que é, justamente, o doutor do mato, é só uma coisa. O curador, curadeira, com o doutor do mato, é só uma coisa. Então, assim, eu me sinto que eu sou por essa parte de trabalho. Esse trabalho, ele tem uma ciência muito boa. Muito boa. Tanto faz se é nas benções, como no trabalho de ajuda pras pessoas poderem... ajudar, desenvolver alguma coisa. Às vezes, você quer conseguir alguma coisa, às vezes, e se sente tão oprimida porque dentro disso tem um “trevés”, ou que vem de Deus ou que vem da parte do inimigo, que eu chamo assim as pessoas invejosas. Pessoas invejosas que quando veem a nossa classe “morena”, eles acham que tudo que nós tentarmos viver, eles acham que é impossível pra nós. Nosso desenvolvimento que nós temos. Então, assim, hoje a gente quer ser alguém na vida e, por isso, eles, às vezes, estão ali naquela situação, eles tentam atrapalhar as pessoas de todas as maneiras. Hoje em dia, tudo o que fez, querem tirar a vida, né. E quando não tira a vida, eles têm aquelas maneiras de paralisar as pessoas. Se você está no trabalho e trabalha bem. Mas eles acham impossível. Eles querem fazer com que você perca seu serviço pra dar vaga pra outro. O que significa isso? Que vem através da “abólica” e da magia negra porque eles é que faz isso pra que as pessoas perdem a força e até a esperança de viver porque trabalham muito e pouco adquirem. Entendeu? E, aí, as pessoas se sentem um pouco cansativa. E é pra isso que são os curadores porque quando Jesus andava no mundo era curando os cegos e os aleijados. Então, quando ele é um curador, ele tem que fazer isso. Não importa a altura e o tamanho que você seja, do seu sofrimento e da sua dificuldade, ele tem que estar ali, cumprindo aquela missão para lhe ajudar.

**Valéria:** E a senhora sempre morou aqui, depois que veio de Santa Rita?

**Dona De Lourdes:** Sempre morei, sim senhora. Comecei o trabalho com a idade de doze anos eu fui “encruzada”<sup>89</sup>.

**Valéria:** E, aí, a senhora trabalhou com outras coisas na vida ou só com isso?

**Dona De Lourdes:** E depois que eu consegui trabalhar, nesses dozes anos, é todo tempo. Casa cheia. É. Pode vim com problema de cegueira, abaixo de Deus e de Nossa Senhora, pode vim com loucura, pode vim com... qualquer tipo de problema. Não opero, mas se a pessoa vir me procurar, eu faço a experiência pra ele. Tenho aquele dom, aquela natureza, parece que vejo. Parece não. Que vejo. Nunca peguei um livro pra estudar da natureza somente. Até de eles dizerem “Dona De Lourdes, eu vim aqui porque estou com um gado desaparecido. Tá dentro de dois meses, três meses desaparecido”. Eu vou e digo pra ele: pode buscar, está em tal parte assim, ferro tal, sinal tal. Eles vão sem demora e chegam: “Dona Lourdes, já encontrei”. “Dona Lourdes, roubaram a minha moto”. Não vou te dizer que é A e nem que é B. Só quero te dar o rumo pra você poder ir buscar. Ele vai e diz: “Dona Lourdes, já está aqui”. Então, esse é o meu trabalho geral. “Dona Lourdes, roubaram a minha canoa; dona Lourdes, roubaram minha rede. Dona Lourdes, fizeram isso assim, assim”. Hoje eu tô prevendo mais o culto porque a violência está demais. Se a pessoa rouba hoje e não quer ser ladrão. A pessoa mata e não quer ser assassino. Eles faziam muito assim: “Ah, vai na casa de Dona De Lourdes que ela vai te dizer”. Aquela pessoa que realmente está a fim de receber, ele fica feliz, mas o que roubou, ele fica revoltado porque eu tô descobrindo ele. E, aí, ele já vem me ameaçar. Tem pessoas que chegam assim pra mim: “Dona De Lourdes, alguém já esteve aqui sobre isso, assim, assim?”. Não, não teve. Não sei, porque eu não vou falar. “E quando essa pessoa chegar a senhora diz que não está entendendo. A senhora se saia de boa, saia do meu caminho. Eu vim aqui porque eu sei que a senhora sabe porque você já fez serviço pra meu pai, pra minha mãe ou pra qualquer outra pessoa e aponta, entendeu? Então, assim, hoje, até mesmo dentro do trabalho, a justiça veio porque eles não acreditam em nada dessas coisas. E eles vieram aqui e eu falei. Não, meu filho, não te preocupa, se roubou, deixe que eu boto pra deixar. Aí, quando eles voltaram, a polícia veio aqui, chegou e me disse: “Você disse porque você estava junto com o bandido. Porque se você não estivesse junto com o bandido, você não dizia isso”. Eu disse: Eu disse pra ele que eu botaria pra deixar. Eu não sei se é A e nem se é B. Se eu conhecesse, eu dizia, era fulano de tal, mas como eu não conheço, eu boto pra deixar, porque chegando, você não tem dúvida, ele

---

<sup>89</sup> Iniciada nos trabalhos espirituais.

chega com o objeto e vai se identificar. “Ah, você tem que fazer isso e colocar dentro da delegacia porque se você não bota, você vai presa daqui pras dez horas”. Eu disse: Você me conhece? Ele disse: “Não”. Porque eu não sou uma bandida. Então, eu fiz o meu trabalho e a pessoa, quando deu antes de dez horas, foi deixar o objeto lá. Chegou e entregou e eles ficaram e várias vezes eles vieram aqui e eu sempre junto com eles. Depois, eu conheci que eles eram também um pouco safados porque a polícia ajuda, mas ela também desajuda um pouco. Aí, eu comecei a me sair desse tipo de coisa. Ajudo as pessoas hoje em dia, que eu vejo que estão sem condição. Que está precisando de mim e eu ajudo. Mas nem todas as coisas como eu trabalhava, hoje eu não trabalho mais.

**Valéria:** Por conta da violência...

**Dona De Lourdes:** Muita violência. Porque dentro do trabalho da verdade, você sabe, a verdade tem que ser dita, pode doer, mas tem que ser dita, mas só que eles não se conformam. Eles não se conformam.

**Valéria:** E a senhora trabalhou de outra coisa na vida, já, Dona De Lourdes?

**Dona Nice:** Quebra de coco...

**Valéria:** A senhora já trabalhou com outra coisa. Quebra de coco...

**Dona De Lourdes:** Ah, já. Eu já trabalhei com quebra de coco, já trabalhei na roça. Lá na roça eu comecei a trabalhar desde a idade de uns onze anos, pra doze. Eu me lembro. Nós era pequena e, aí, mamãe levava nós pra roça e papai fazia a coivara e nós ia juntando e botando pra beira da cerca e tinha que plantar milho e tinha que plantar arroz. E, ali, a gente foi se criando e quando era meio dia, aí, a gente vinha pra beira da roça e ia quebrar o coco e assim nós fomos criados e pescando e fazendo essas coisas. Mas do objetivo mesmo, depois já de agora que eu, aí, eu vim pra cá e eu não trabalhei mais e o meu trabalho é só esse.

**Valéria:** E, aí, aqui a senhora (porque a gente veio aqui mais cedo, né, Dona Nice, estava cheio, a gente nem conseguiu falar com a senhora)... Todo dia é cheio assim, muita gente, chega aqui e a senhora faz os remédios. Como é isso?

**Dona De Lourdes:** Todos os dias aqui é assim. Por acaso, se você fizer a sua consulta, eu tenho que saber quais são os seus problemas. Se eu vou falar sobre o problema do seu problema, aí, você diz, Dona Lourdes, eu quero que a senhora me ajude pra eu fazer os remédios. Aí, se os seus remédios ser feitos com arruda, com a manjerona, com a oriza ou com a flor de rosedá e, sucessivamente, muitas plantas. Tem a batata que chamam batata da terra, tem a japecanga tem o pega-pinto. São matos mesmo natural que eu mando tirar e chega aqui eu lavo e limpo e

corto e o que for de passar no liquidificador eu passo. Pra fazer as garrafadas, pra problema na barriga, ovário, como é esse outro? Até cisto essa... ela desenvolve. O cisto ela desenvolve, ela é preparada com um mato do canteiro, é preparado com arruda, com essa... esqueci o nome dela, mas eu vou me lembrar. Aí, a gente faz, a pessoa toma e ela desenvolve. Ela fura e, aí, você bota aquele pus com aquele sangue. Você bota tudo por baixo, pela vagina e quando terminar, a gente faz aquela lavagem alcalina. A gente faz pra poder lavar, a pessoa normaliza. Já ajudei muitas pessoas até saindo do hospital, com caixão, com roupas, com tudo. E as pessoas dizem, Dona Lourdes, no momento que a senhora precisar que as pessoas trazem aqui o tanto de pessoas que quiser pra justificar que eu não estou mentindo.

**Valéria:** E a senhora criou seus filhos assim Dona Lourdes?

**Dona De Lourdes:** Criei.

**Valéria:** São quantos filhos que a senhora tem?

**Dona De Lourdes:** Eu tenho catorze.

**Valéria:** Todos vivos?

**Dona De Lourdes:** Todos vivos. Tive dezesseis, uma morreu com sete anos, outro morreu com quatro. Aí, ficou catorze, estão vivos. São sete mulheres e sete homens. Criei com a ajuda de Deus, de Nossa Senhora e desse trabalho porque eu nunca fui pessoa de pedir. Então, assim, esse trabalho, bendizer, pela consideração do amigo. Então, se você ver que eu fui sua amiga, que no momento que você precisou de mim, eu não me aproximei de sua fraqueza e de seu sofrimento porque a pessoa quando está doente, a pessoa quer ficar boa. “Oh! Dona De Lourdes, eu vim aqui porque se a senhora fizer meu remédio e eu ficar boa, eu prometo que vou trabalhar a minha vida inteira. Eu te dou tanto”. Não. Eu não quero porque eu sei que você está doente e a nossa condição é a nossa saúde. Se nós não temos saúde, nós não temos condição. Então, eu vou, vou lhe ajudar e depois que você ver que eu lhe ajudei, que eu fui sua amiga no momento que você mais precisou, quem manda é a sua consideração. Se você esquecer disso, nós temos Deus lá no céu que pode nos ajudar. E eu trabalho e quando penso, chega, Dona Lourdes, está aqui esse presentinho que eu trouxe pra senhora. Outro chega, “Dona Lourdes, estou aqui trabalhando”, “estou aqui em São Paulo”, “estou aqui no Rio”, “estou aqui desempregado e não tenho mais força de ir lá pra mim ajeitar um serviço”. Depois, liga de volta: “Dona Lourdes, graças a Deus, já tô empregado, já tô trabalhando”. Então, é assim... Um chega e, “Dona Lourdes, eu trouxe um limão pra senhora”. Outro chega e “Dona Lourdes, eu trouxe um açúcar”

e tudo vão ajeitando por ali e Deus me mantém sem mundos e fundos, eu preciso muito da ajuda de meu Deus. Eu preciso muito da ajuda de meu Deus.

**Valéria:** E a senhora é sozinha, é casada, tem marido?

**Dona De Lourdes:** Não. Meu marido morreu. Fui casada, mas meu marido já morreu.

**Valéria:** E a senhora foi parteira também Dona De Lourdes?

**Dona De Lourdes:** Fui, sim senhora e sou ainda.

**Dona Nice:** Ainda é.

**Valéria:** Quantos partos a senhora já fez?

**Dona De Lourdes:** Minha filha, eu nem, assim, porque a gente não anota.

**Dona Nice:** Mas uns quinhentos, ela já tem.

**Dona De Lourdes:** Eu tenho certeza que eu fiz muito. Eu comecei a partejar novinha. Olha, dentro desse hospital, estão cansados de elas saírem, fugir e quando eu penso, tá aqui só de camisola, pra não ficar no hospital. Porque eu sou uma pessoa assim, se eu agarrar tua barriga e ver o momento, eu sei o jeito que a criança tá, eu sei se é homem ou se é mulher, eu sei o horário de você ter sua criança. Aí, eu mando aquela pessoa, se tiver precisando de qualquer coisa, de um chá ou de um comer, pode comer, pode tomar banho e na hora certa eu chamo. Pode estar até dormindo e eu chamo “olha, minha filha, tá na hora. Tá na hora do parto”. Pode botar pra sentar que não são de demorar. Um dia eu me admirei de vir uma menina de Viana, eu fiquei muito admirada, de Viana, com uma criança três dias morta na barriga e o médico com todo o... porque se eu não visse o atestado dele, eu ia dizer que ela tava mentindo. Porque um médico, dentro do hospital, como é que uma mulher com três dias com uma criança morta pra ele não fazer um parto, pra não fazer uma operação, mas ele não fez. Ela disse que ela sonhou comigo, quando eu pedi os remédios ela disse: “Tá aqui”, eu acreditei. Porque eu passei os remédios e ela disse “Tá aqui porque quem me botou pra cá, me disse que a senhora ia precisar desses remédios. Eu disse, eu vou logo comprar pra mim levar porque pode ser que eu chegue e ela peça e lá não tenha”. Aí, tudo bem, ela veio, passou o dia, ajeitei ela, dei remédio, quando deu seis horas, eu disse “está na hora minha filha”. Essa criança nasceu com a cabeça toda quebrada, quebrada, tirada assim, aquele negócio, aquele crânio é assim e assim, né, fechado. Pois saiu esse crânio assim e assim, era pra sair todo fechado. Mas ajeitei tudinho e trouxe ela e quando eu terminei, eu senti que ela ia dar porque eles não quiseram ficar. Porque eu (Jesus, desculpa), mas eu pensei porque ela tem problema... como é que chama? Essas pessoas deficientes, e ela estaria grávida e com isso, ele se chateou e ela dando aqueles ataques

e com isso ele se chateou, que “diixo”, uma mulher dessa, com essa “coisa” e ainda vai procurar filho pra dar trabalho pros outros. Eu, pra mim, senhora entendeu? Porque pra ele fazer uma coisa dessa. Aí, ela teve a criança, eu controlei lá a doença, essa doença que dá em mulher que deixa ela toda defeituosa, controlei, ela teve o filho, aquele abatimento, depois se acalmou. Ela é prima de Socorro, eu não sei quem, não conheço essa mulher.

**Valéria:** Isso foi recente?

**Dona De Lourdes:** Uhum. É. Ela é prima de Socorro, Socorro que mora com Café, o nome dela é quase como Marineide, pois é. Então, assim, isso aconteceu e eu tenho muitas e muitas pessoas partejadas e vou nas casas e eles vêm buscar pra mim passar fricção nas pessoas que dão trombose que ataca esse tal do derrame, as pessoas que têm aquele tipo daquela doença que espuma demais, fica paradinha. Nós encontramos um remédio que combateu com ela, a semente de graviola, pra esse ataque. Uma coisinha de nada, né. Dá até pra tirar o leite e tomar porque o sangue, assim, ele circula na mente e escurece, aí, a pessoa fica ali incômoda.

**Valéria:** É o ataque epilético?

**Dona De Lourdes:** É, a epilepsia. Ainda agorinha ela veio consultar comigo e eu disse, olha o seu problema é porque você fez a operação e tirou o ovário completo e você tá muito nova porque aqui já veio pessoas que fez desse jeito e quando chega o tempo da menstruação, não pode menstruar e botando sangue pelos ouvidos, pelo nariz e pela boca, sangue. Aí, eu fui, saí daqui, fiz os banhos e lavando a cabeça, rezando, controlando e normalizou. Aí, fica tomando aqueles remédios. Só remédio fresco, não pode tocar em nada pra o calor e a circulação. Porque eles falam assim: “Quem cura é a fé”. Não. A fé cura e Deus, filho da Virgem Maria Santíssima. E as outras coisas, o remédio, é quando ele é o suficiente pro seu sofrimento. Repara que nós temos três tipos de dor de cabeça. Tem uma dor de cabeça que é só um ardor, a gente fica com aquilo e não consegue nem dormir. E tem dor de cabeça que é aquela pesada, que prejudica logo a nuca, que prejudica o carço dos olhos, e tudo. Então, quase toda doença, ela tem de três tipos. Temos que encontrar a raiz pra poder fazer o remédio. Eles dizem que o médico [inaudível] sabe por quê? Porque quando você vai consultar com o médico, ele procura: “Maria, veio consultar de quê?”. E você vai falando. Aí, com o experiente, não. Você só diz: “Vim fazer uma consulta”. Ele passa a mão e chega no seu sofrimento e passa os remédios suficientes que você tem que tomar.

**Valéria:** E o experiente é o que Dona De Lourdes? É o curandeiro?



**Dona De Lourdes:** É o curandeiro. Agora, na nossa língua, diz experiente. Como eu aqui, quando vão consultar, Dona Lourdes, curadeira. Dona Lourdes, experiente, sou experiente.

**Valéria:** E a senhora quando está aqui atendendo, a senhora tem que se vestir com alguma roupa especial?

**Dona De Lourdes:** Não. É do jeito que eu tô. Eu só mudo a roupinha porque eu não quero me identificar com ninguém, eu sou simples. Se fosse outras pessoas vinham com aquele cordãozão e tudo, com aquelas roupas, porque eu sei que é assim, mas só que eu não gosto, porque olha essa daqui como eu tô, eu tô fininha, eu era forte. Porque eu quis entrar na crença<sup>90</sup> e ia dar o barracão pra fazer a igreja e resolvi tocar fogo nas roupas. Foi só por causa de um segundo, eu senti. Senti a burreza na cabeça, a dor nos ouvidos, na parede dos olhos, arrelia, muita arrelia, aquela tristeza, aquela vontade de chorar, aquela vontade de correr, aquela vontade de tudo, e eu só chorava, só chorava, só chorava, foi apagando a minha vista, meu corpo foi se acabando, eu pra me levantar de uma cadeira dessa, era arriscado me tirar. Eu, quando chega o tempo dessa festa, eu passo tão mal porque eu digo assim, eu não aguento fazer a festa, porque a festa, ela é de tambor, eu só brinco de ano a ano, só de dezembro em dezembro e mês de abril, eu brinco. Eu abro meu barracão e tenho o rojão de caixa. Agora, nós temos a festa de dezembro, ela começa em novembro, vinte e seis de novembro e termina dia cinco de dezembro, é um festejo muito grande e me abala muito.

**Dona Nice:** E ela tem que fazer porque é a cultura dela.

**Dona De Lourdes:** Essa festa, ela começa dia vinte e seis. Vinte e seis é a levantação do mastro, rojão de caixa é o dia; vinte e sete é o Bambaê de caixa, a dança Cacuriá, seis horas, vinte e sete é o tambor de São Benedito, a dança capoeira; vinte e oito é Bumba-boi, Quadrilha; vinte e nove é baile de São Gonçalo, jornada...

**Valéria:** O que é a jornada Dona De Lourdes?

**Dona De Lourdes:** Jornada é uma coisa que acompanha o baile de São Gonçalo. A gente termina de dançar o baile de São Gonçalo e quando terminar, vai dançar a jornada. A jornada é São Gonçalo e mesmo trocando de par, trocando de par e cantando. A jornada... E, aí, nós temos a seresta, depois do baile de São Gonçalo, tem a seresta. Aí, no dia primeiro, vinte e oito, vinte e nove, trinta é o baile de São Gonçalo. Dia primeiro... é o reggae, não... dia dois. Eu não sei... Contanto que trinta é o baile de São Gonçalo, que tem a seresta, primeiro, tem outra coisa.

---

<sup>90</sup> Igreja Evangélica.

**Dona Nice:** Tambor a senhora já falou?

**Dona De Lourdes:** Já.

**Dona Nice:** Tem mais outra dança ainda.

**Dona De Lourdes:** Tem dança de rua e proteção do boizinho de São José, pronto. E no dia dois é reggae. No dia três, rojão de caixa é o dia, coroação da Imperatriz e procissão. Quatro é dia de Santa Bárbara, derrubação do mastro e procissão do mastro e tambor de mina e encerração. Então, esses dias são dia e noite a gente nessa peleja. Eu fico sem comer, sem dormir pra poder fazer essa festa. Ou faço ou ando de gatinho. Eu fico de gatinho me arrastando assim. Não fico levantada fico sem força nos braços, nas pernas.

**Valéria:** Essa é uma festa de agradecimento pra Santa Bárbara?

**Dona De Lourdes:** É uma festa de festejo para o Divino Espírito Santo e Santa Bárbara, o festejo. O mastro é de Santa Bárbara e do Divino Espírito Santo. Tudo que será feito, será programado e entregue à Santa Bárbara e ao Divino Espírito Santo.

**Valéria:** E a senhora que faz os remédios pras pessoas, então, de onde vêm essas ervas, Dona De Lourdes? A senhora tem aqui no quintal?

**Dona De Lourdes:** Olha, muitas ervas, as caseiras são da horta.

**Valéria:** Que a senhora tem aqui?

**Dona De Lourdes:** Uhum. Na horta, a gente planta só as caseiras, são arruda, são oriza, são vega-morta, são manjerona, são mastruz, é o cravo-da-índia, é aquele hortelãzinho, tem o *vick*, são de horta, são aguardente, são anador, está vendo? São plantados em horta, são ervas de horta. E as raízes, as outras que são... ainda tem ainda o confrei, ele é de horta, é uma erva procurada. Do mesmo tipo é a santa-quitéria, do Pará. Ela cura o câncer, ela cura a dor de estômago, e ela é pra ovário e é pra todas essas doenças. Agora, essas outras como eu tô lhe estou te falando que servem pra remédio, o caroço do pupu<sup>91</sup>, o caroço do bacuri, pra gente tirar o óleo, outros tiram a resina, esse mururé, tira o leite, tira casca pra inflamação, o leite pra enfraquecimento do pulmão. São as ervas que vêm da...

**Dona Nice:** Da reserva

**Dona De Lourdes:** Tem aquele, como... que tem a fava grande assim, que é muito bom pra remédio?

**Dona Nice:** O jutaí.

---

<sup>91</sup> Cupuaçu.

**Dona De Lourdes:** O jutaí, justamente. Até a casca dele serve pra defumador. Mesma coisa são... aquela outra que tem aquela resina branquinha.

**Dona Nice:** A mescla.

**Dona De Lourdes:** Justamente. Tem na reserva.

**Dona Nice:** Tem a copaíba também.

**Dona De Lourdes:** É. Copaíba, tem o cipó-de-quando-é pra ameiba, pra várias coisas, tem o paricá, tem a aroeira, a casca do paricá, a casca da aroeira, ameixa. São cascas das ervas que a gente constrói esses remédios com eles lá... que a mata da Amazônia, onde os índios trabalham. Aqui, não tem índio, mas eu conheço as ervas que são suficientes para qualquer tipo de tratamento. Tem pra lepra, pras pessoas que... de primeiro, a gente tinha os hospitais... Eu cansei de tratar gente com lepra, gente da tuberculose, tratava a tuberculose, com leite-de-amapá, com mastruz, com tentém, pau-de-muquém, são três, que a gente bota no fogo, cozinha e depois de cozido a gente passa no liquidificador e coa pra botar os temperos, o purgante, pra fazer a garrafada, pra todo tipo de problema de peito, baque. Quando as pessoas pegam um baque por qualquer coisa, aí, você é uma pessoa pobre e não tem como se cuidar, pode fazer, pode ser qualquer tipo de osso.

**Valéria:** Dona De Lourdes, e a senhora, além dos remédios, a senhora tem alguma fala especial, tem uma reza, alguma oração especial?

**Dona De Lourdes:** Tem... especial, a gente, pra defender um amigo, de qualquer coisa, nós temos várias. Mas, como bem o “Pai-Nosso”, como bem tem essa outra que diz assim:

*A cruz do meu senhor Santo Antônio, carregue-a diante de mim. O senhor que nela morreu, fale e responda por mim. Pela hóstia consagrada, pelo mistério na cruz, valei-me Nossa Senhora, com seu santo nome, Jesus. Deus quer e Deus pode fazer tudo quanto quer. Assim, farei de todos nossos inimigos, aquilo que Jesus Cristo quiser. Em nome do Pai e do Filho, bom Jesus de Nazaré. Se nossos inimigos vierem para nos perseguir, não nos perseguirão. Se tiverem olhos pra nos olhar, não nos olharão. Se tiverem ouvidos para nos escutar, não nos escutarão. Se tiverem mãos para nos agarrar, não nos agarrarão. Se tiverem pernas, não caminharão. Se tiverem mau ofício [acho que você sabe o que é mau ofício], se tiverem mau ofício não me pegarão e se tiverem espírito enviado, não me perturbarão. E se tiverem cordas, não me amarrarão. E se tiverem ferro, não me furarão. E se tiverem arma de fogo, não me atirarão. Podem correr em água pelo fundo, como no Rio Jordão porque no leito da Virgem Maria Santíssima eu serei batizado e com o sangue de Nosso Senhor Jesus Cristo, eu serei borrifado,*

*para que na arca de Noé eu entrarei com a chave do meu Senhor São Pedro, eu me trancarei para nunca na vida os meus inimigos, terão força e nem poder para me perseguir. Força eu hei de ter, força Jesus Cristo há de me dar. Firmeza no meu corpo, Jesus Cristo há de colocar. Para servir de grande defesa para o meu corpo. Tudo aquilo que eu quiser, Jesus Cristo há de me dar. Tudo aquilo que eu quiser, nas minhas mãos há de virá. Para que o dinheiro nas minhas mãos, nunca venha faltar. Para que todos os meus bons amigos, todos hão de me ajudar e para que todos os meus inimigos, encostados de mim, há de se afugentar. Quem, porém, confia em Deus, em São José de Ribamar, sempre como nós há de vencer, não será vencido sempre como nós há de combater, não será combatido e com a palavra do Pai e do Espírito Santo, nós há de ser bem protegido. Assim seja, Senhor, para sempre será louvado. Para que todos os males do meu corpo sejam afastados, meu corpo será benzido e será curado. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Amém.*

Essa é uma oração de trabalho.

**Valéria:** E tem nome essa oração?

**Dona De Lourdes:** Tem. O nome é “A cruz de meu Senhor Santo Antônio”. Meu Senhor Santo Antônio.

**Valéria:** E tem algum cântico especial, Dona De Lourdes?

**Dona De Lourdes:** Tem. Tem... Tanto faz se é como uma reza, como seja do nosso trabalho. Então, assim, dentro do nosso trabalho, quando nós vamos começar nosso trabalho, pra trabalhar, pedir força, então, a gente canta. Mas, é como... esse que eu vou cantar é do meu trabalho, está vendo? Que é o que vem com o nome do meu patrão. Diz assim: *Eu sou caboclo Cearense. Eu sou caboclo Ceará. E a minha vida...* [inaudível]. Esse é o canto dele, a doutrina do meu patrão quando vai trabalhar, o nome dele é Cearense, é o meu chefe de guia, o meu chefe. E, sempre quando a gente tá trabalhando... eles vieram aqui me entrevistar, mandaram pra eu vestir a minha roupa, vestida de uma *invisivi* que eu tenho, Rosinha, ela se representa como menina, é uma *invisivi*, e ela é consumida, o trabalho dela é fazer benefício pras pessoas que, justamente, minha filha quer fazer um curso, tá oprimida, sem saber. Aí, ela vem, a pessoa pede de onde estiver, “Dona De Lourdes, quero que a senhora fale com a Rosinha, porque eu quero fazer um curso, eu tô me sentindo muito... eu quero fazer prova”. É só pra esses trabalhos de ajuda, está entendendo, de ajuda? E, aí, a doutrina dela, a doutrina, aquela era do meu patrão e essa daqui é da *invisivi* que, realmente, trabalha comigo aqui no local do meu trabalho. Nesse dia da festa, ela vem e quando ela chega... Porque deixa eu te dizer, porque quando eles

acordam, eu não fico na posição de normal, mas elas doutrinam na minha mente, eu tô dormindo e eu vejo doutrinar e ela doutrina assim:

*Dona Rosinha, quando chega, todo mundo gosta de ver. Dona Rosinha, quando chega, todo mundo gosta de ver. E faz benefícios, é pra todo mundo, pra quem não sabe agradecer. E faz benefícios, é pra todo mundo, pra quem não sabe agradecer.*

Ela, quando ela chega ela dá boa noite e bota essa doutrina pras pessoas mentalizar, ela tá dizendo que quando ela vem é pra fazer benefício. E faz benefício pra todo mundo e pra pessoas que muitas vezes não sabem agradecer. Porque a pessoa, você luta por aquela pessoa e quando chega na hora, essa pessoa só te vira as costas, te esquece. Ela tem esse canto, que ela canta, ela é uma *invisivi* que aonde conhece ela pessoa que ganha muitos presentes. É difícil ela... tem gente que diz assim: “Dona Lourdes, estou com dez anos, estou com cinco anos...” que luta pra conseguir aquela coisa e não consegue porque você, às vezes, vai fazer uma coisa, você está ali, aí, de repente, aquilo passa rápido. Você sabe mais aquilo passa rápido. Quando você se lembra, já passou do momento certo de você colocar. Era isso aqui que era pra mim colocar. Aí, ela fica despertando você. Ela fica despertando. Quando ela sente que você está indecisa, ela passa aquela mensagem. É isso, assim e assim, fica despertando no momento certo. É uma *invisivi*, mas todo mundo gosta dessa *invisivi*. Então, meu trabalho é como estou lhe falando, é um trabalho que até hoje eu luto pra entender. Estou com muita falha aqui nessa situação do meu trabalho porque tá com uns, vai fazer quase ano, que eu disse “tô deixando” eu queria me esquecer de tudo eu deixava de mão. As minhas outras, essa daqui é que, às vezes, chega: “Dona Lourdes, não faz isso”. Porque se eu deixar, eu tenho certeza que vou perder a mente, vou perder a mente. Nada o que a sua amiga sabe, não foi tudo que eu sei, tudo é minha natureza. Nós estamos mantendo contato hoje, mas se, um dia, por acaso, você quiser voltar aqui de novo, ela me avisa: “Olha, aquela pessoa que veio aqui aquele dia, ela vai estar de volta tal tempo, assim e assim”. Pra mim ser ciente de que você está vindo. Se a gente tiver qualquer tipo de contato, a minha filha, assim, não é todo dia, nem todo momento, nem todas as horas, tem as falhas, pra saber se você precisa de ajuda, se você tá precisando de qualquer coisa, está com dificuldade. Eu sou desse tipo de pessoa.

**Valéria:** Eu posso gravar o finalzinho com a senhora? Porque já tem uma hora, né, Dona Nice...

**Dona Nice:** Pode falar... isso é bom, porque a Geovania mandou ela pra cá pra continuar o trabalho.

**Valéria:** É porque tem muita gente que tem algum tipo de trabalho como esse, Dona De Lourdes, e acabam falando: “Eu não queria, mas esse trabalho me persegue”, como a senhora: “Se eu largar vou perder a minha mente...”.

Entrevista 02

Data: 13 de julho de 2016

Entrevistada: Celitânia Machado Aires

Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço

Local: Quintal da casa de Celitânia, bairro São Benedito, Penalva, Maranhão.

Duração: 12m26s

**Celitânia:** Meu nome é Celitânia Machado Aires. Tenho três filhos meus legítimos e crio uma adotiva. Eu nasci, praticamente, nasci aqui. Fui criada nesse local aqui. A questão dessas plantas aqui, quando eu nasci, eu já nasci com esse dom da minha avó, da minha mãe. Já vim sabendo o que era preciso, o que precisava pra gente, o que era necessário dessas plantas. O que dá na sobrevivência porque tem planta comestível, tem de remédio. Na época da minha avó, da minha mãe que já vem vindo antes de eu a gente... praticamente não tinha médico. O médico eram essas plantas. A gente já sabe pra que serve aquilo, pra que não serve, o que faz mal e o que faz bem. A gente colocou aqui em cima dessa terra e aqui a maior dificuldade da gente é a gente perder a terra. É a maior dificuldade, a gente perder essa terra. A gente vai viver como, se não tem outro lugar? A terra tem que ser uma riqueza, aqui na Enseada da Mata. Então, a gente tem a... antes a gente aqui não era reconhecido mas depois que Geovania entrou aqui pra filmar, pra levar o nome da gente pra frente a gente passou a ser conhecido aqui. Então, o que mais a gente vai sofrer e ainda sofre é se perder essa terra. É dos piores que tem pra gente. Porque aqui tem eletricidade. Então, a vida da gente é nessa terra, a minha vida nasceu aqui e de muitas outras. Então, a gente vai pra onde sem ter a terra? Ninguém vive sem terra.

**Valéria:** Você tem uma casa lá pero da sua mãe? Mas você gosta mais de ficar aqui?

**Celitânia:** Tenho. Eu tenho uma casa lá por conta das crianças. A gente fez por força porque as crianças estudam em Penalva e no inverno, aqui, é dificuldade por causa da estrada que quebra, passa campo. Então, eles ficam lá durante o inverno. Eu fico só mantendo eles e indo lá dar assistência porque lá eu não tenho do que viver.

**Valéria:** Você e seu esposo vivem como?

**Celitânia:** Vivem aqui. Na quebra de coco, de roça, nessas plantações aqui. Vem muita gente aqui atrás de plantações pra remédio... teve plantas que já se acabou como o zezelim, aqui tinha muito; o cravo-de-defunto tinha muito.

**Valéria:** E seria pra que o zezelim?

**Celitânia:** O zezelim, pra trombose. Muito procurado aqui por uma porção de gente. Um moço ali adoeceu, a valência é que tinha zezelim aqui. Ele continua doente...

**Valéria:** Não tem mais?

**Celitânia:** Acabou. Com a seca do verão acabou essas plantas. Aí, ele é um pouco mais difícil.

**Valéria:** Cravo-de-defunto..

**Celitânia:** Cravo-de-defunto também não tem. É o mesmo que de anjo que eles chamam. Não existe mais.

**Valéria:** Seria pra quê?

**Celitânia:** Pra trombose, pra mofina, pra quebrante. Esse aqui é o modo de falar que a gente diz. Mofina a gente diz quando está indisposto para trabalhar, quando a criança está mole, aí, a gente chama mofina.

**Valéria:** Célia, você sabe rezar ou você só faz os chás?

**Celitânia:** Não, eu não sei benzer. Se chama benzer. Quando a criança está com bucho virado e está com muita diarreia. Eu não sei benzer. Eu faço o chá. Aqui, tem as pessoas que benzem. Tem as pessoas naquele outro povoado, que benzem. A gente tá com uma doença aqui quando a gente vê que precisa da benção a gente leva lá ou manda chamar que ele vem.

**Valéria:** E as suas filhas? Você tem duas filhas grandes?

**Celitânia:** Eu tenho um rapaz com 13, uma menina com 12 e um com 10 e uma menina com 4 que é a adotiva.

**Valéria:** E as filhas e os filhos já têm esse *dom* com as plantas?

**Celitânia:** Já tem esse dom. Quando a gente está com alguma dor e diz: “Meu filho, vá pegar tal mato”, ele já sabe, já conhece, já sabe onde está. Aí, já sabe pra que serve, pra dor de cabeça, pra dor de barriga, ele já sabe. Tudo ele já conhece porque já nasceu com esse dom. Já vai crescendo junto com a gente, ele já sabe. Já sabe plantar. Quando eu acho uma planta em tal lugar assim e eu peço uma semente ou um galho e peço: “Meu filho, vai plantar isso em tal lugar, assim”, ele já planta.

**Valéria:** E você estudou Celitânia? Chegou a estudar e até que série?

**Celitânia:** Eu... até o sétimo. Não terminei até o final, mas passei do meio do ano.

**Valéria:** Que legal porque você tem um conhecimento que mesmo que eu tenha estudado muito, eu não tenho.

**Celitânia:** É verdade. Eu tenho até o sétimo ano.

**Valéria:** E, aí, você vive aqui com seus filhos e seu esposo?

**Celitânia:** É... a gente mora aqui. Eles nasceram todos aqui. Não nasceram aqui porque a gente leva para o hospital, mas eles foram todos nascidos aqui e foram se criando. Na época do verão, eles vão pra escola e meio dia, uma hora, eles chegam. Quando era, quando a gente ainda não tinha conseguido aquele rancho, tinha a casa da minha irmã lá, eles iam e vinham de tarde,



chegavam três horas ou quatro horas. Não chegavam com fome porque ela fazia merenda pra eles.

**Valéria:** E essas plantas, você quem plantou a maioria?

**Celitânia:** Fui eu quem plantei todas elas, fui eu, meu marido e meus filhos quem plantamos. Todas fomos nós que plantamos.

**Valéria:** E o que é que a luta da sua mãe significa pra você?

**Celitânia:** A luta da minha mãe significa tudo porque se não fosse ela, eu não tinha. Porque ela que me ensinou o que ela pôde ensinar até agora, o que ela ensina pra mim é importante. Tudo. Porque eu fico aqui e ela fica andando e se virando para os outros lados. E, lugares que eu não alcanço, ela já alcança, né. E o que ela não pode fazer aqui, já eu faço. O que eu não posso fazer lá, ela faz. Então, é muito importante isso.

**Valéria:** É, eu queria... acho que você já falou um pouco na sua resposta. Porque é justamente isso, por mais que você não vá, você tem consciência de que você tem uma luta aqui?

**Celitânia:** É verdade. Ela liga e diz: “Filha, tal coisa, assim e assim”. Aí, eu já sei e vou fazer e se eu peço a ela tal coisa lá, ela já sabe. Vou levar isso aqui que minha filha quer aquilo, aquilo é que ela vai precisar lá.

**Valéria:** Um complemento...

**Celitânia:** É muito importante isso.

**Valéria:** Ah, Tânia, obrigada!

**Celitânia:** Porque antes, a Geovania, é a minha irmã, ela que cursou um grau maior, já se formou. A partir de que ela se formou e já foi tirando esse movimento da gente e mostrando o que a gente aí pra fora pras pessoas conhecerem, né. Porque antes aqui não era conhecido. Hoje, a gente já é. Você já me viu, por internet, por foto, ainda não tinha conhecido ao vivo, né. Mas através dela que levou. E se não tivesse ela, vocês não vinham aqui sem saber e a gente não podia receber porque a gente não conhecia. Hoje, a gente já tem essa importância.

**Valéria:** Eu esqueci de fazer uma pergunta... você recolhe coco, né?

**Celitânia:** Ah, bastante.

**Valéria:** Todo dia?

**Celitânia:** Todo dia. Só aos sábados e domingos que não porque dia de sábado vai lavar, arrumar a casa e domingo é o descanso da gente aqui. Tem lugar que eles fazem trabalhar mas aqui a gente faz é descansar no domingo.

**Valéria:** E, aí, a gente viu ali uma cerca elétrica...

**Celitânia:** A cerca elétrica pertence a esses fazendeiros... que ele mora em Manaus, mas comprou essa grande fazenda aqui, é uma grande dificuldade da gente, onde está o maior movimento do coco é lá, que eles chamam senhor de Viegas. É o Viegas, dono da... ele comprou aquela propriedade lá onde vocês passaram quando entra pra cá, que tem aquelas plantações enormes, aquela fazenda. Ele é dono de lá. A gente fica aqui cercado no meio. Ele pegou esse outro pedaço pra cá grande Enseada da Mata, aonde a gente precisa da terra, é onde ele tomou posse. Quem é que pode com a energia? A gente não pode porque se entrar vai morrer e quando está desligado, tem o búfalo dentro. Quem é que vai entrar com o búfalo? Ninguém. Tem vários lugares que está quebrado e não é a gente que faz isso, é o búfalo que não atende mais, nem a energia porque ele é bravo, bravo demais.

**Valéria:** Tânia, você pesca, também?

**Celitânia:** Olha, eu pesco mais pra comida. Não pesco pra vender. Essa galinha aqui, a gente cria pra comer, se precisa de um remédio, uma coisa, a gente agarra uma galinha ou duas e vende. Agora pesca é pra comida. A gente pesca pra comida.

**Valéria:** O seu esposo também pesca?

**Celitânia:** Pesca. Eu aprendi com ele.

**Valéria:** Nos campos?

**Celitânia:** Nos campos. O campo fica mais distante depois dessa mata aqui. Já pertence à beira do campo lá.

**Valéria:** E o campo também está envolvido nessa disputa?

**Celitânia:** Está, pega. Passa, atravessa o campo. Antes dele tomar posse dessa terra aqui, da Enseada da Mata, esses igarapés que nós passamos lá, tudo dava peixe. Agora, depois que ele devastou lá, não encheu mais e o peixe não vem mais. Não subiu mais o campo. Aí, ficou mais difícil ainda pra gente. E, agora, a gente tem que ir todo tempo pela estrada e tinha um caminho aqui, todo tempo pelo mato, mas depois que ele devastou, não teve, cercou, energia. Todo tempo uma dificuldade.

**Valéria:** E vocês têm medo, Tânia, de algum tipo de violência, porque vocês estão aqui encurralados.

**Celitânia:** E como, e como. Quando eles estão aqui a gente não vai lá. A gente fica com medo. No caso, a gente é peixe miúdo perto deles. Eles têm, abaixo de Deus, tem aquele poder de fazer qualquer coisa pra gente e por isso fica porque, em primeiro lugar, se ele fizer alguma agressividade, aqui mesmo, em uma cidade pequena, a gente procura os direitos e vai achar

aonde? O prefeito é irmão dele. Ele vai puxar pra mim ou vai puxar pra ele? É claro que é pra ele que é irmão, né. Então, a gente tem aquele medo e a gente fica humilhado no meio, fica com aquele medo.

**Valéria:** Ah... eu não fiz uma pergunta importante. Como você se identifica? Você se identifica como o quê? Como quilombola, como quebradeira de coco?

**Celitânia:** Eu me identifico como quebradeira, como quilombola, eu sou tudo aqui no meio dessa terra, eu faço parte de tudo, entendeu? De manifestação, tudo eu participo um pouco. Então, eu sou todas essas coisas. Eu não sou só quebradeira ou quilombola. Eu faço parte do quilombola, né. Eu sou negra, quilombola.

**Valéria:** E o que é ser quilombola pra você?

**Celitânia:** Pra mim ser quilombola é uma entidade muito grande, eu estou dentro do quilombola, eu sou uma quilombola. Então, pra mim, isso é importante demais, faz parte da minha vida.

**Valéria:** E você quer falar mais alguma coisa?

**Celitânia:** No momento, eu só tenho que agradecer a Deus, à minha mãe, à minha irmã Geovania, que está transmitindo a minha informação, veio outras pessoas aqui, através dela que viram e eu não conhecia. Ela é muito gente boa e através dela que, se não fosse ela, a gente não estava mais em frente.

**Valéria:** Quem falou muito de você pra mim foi a professora Camila...

**Celitânia:** Ah, a professora Camila foi quem incentivou a Geovania. A professora Camila que incentivou ela pra ir levando as informações da gente aqui pra ir reconhecendo.

Entrevista 03

Data: 14 de julho de 2016

Entrevistada: Maria Nice Machado Aires

Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço

Local: Galpão do Bairro Novo

Tempo total: 34m40s

**Dona Nice:** Meu nome é Maria Nice Machado Aires, nome de documento. Nome de movimento é Nice. Eu sou nascida aqui mesmo, em Penalva, meu quilombo aqui é Bairro Novo, onde eu moro, Bairro Novo hoje é uma comunidade grande, mas aqui é uma área quilombola, de quebradeira de coco, de negros, de agricultura familiar, de pesca, de povo da cultura, povo do terreiro também de todas as outras comunidades porque aqui também tem gente de outros quilombos também que se juntaram aqui. Mas todos eles vieram de um outro quilombo. É, aqui, eu nasci na comunidade, essa comunidade que nós fomos ontem é o São Benedito, lá perto de São Benedito está a Enseada da Mata e Gameleira, é onde está o engenho. Gameleira e Enseada da Mata é onde está o engenho, é o sítio do engenho. As outras comunidades são as comunidades aonde os quilombos ficavam e de lá ia trabalhar no engenho. Então, cada uma comunidade dessa tem um nome. Aí, são quarenta... são cinquenta e quatro comunidades só dentro dessa terra do engenho. Mas aqui também em Penalva, nós somos quatro engenhos. Desses quatro engenhos, o Enseada da Mata tem cinquenta e quatro comunidades; o Monte Cristo tem doze comunidades; Sansapé tem dezoito comunidades e o São Luís que é na comunidade de Lagoa Mirim, na região do Formoso. Então, se somar todas as comunidades, nós chega a cento e doze comunidades que dá uma quantia de cinco mil e duzentas famílias, um total de habitantes que é trinta e um mil e cem. Só quilombola. Porque aqui no município de Penalva, trabalho com toda comunidade. Todas eu conheço, todas nós temos o levantamento de família, todas nós temos o levantamento de casas. Tem um levantamento feito, total de área, por exemplo, em todas as quatro são duzentos e cinquenta mil hectares de terra e área sililar que é aquela área alagada que tem outras plantas siliarias que nascem essas são setenta mil. No campo natural, aonde fica a parte de água, são oitenta mil, que dá quatrocentos mil entre tudo. Então, hoje nós estamos com esse processamento dessa reserva porque o único projeto que tem pra garantir a vida da gente, a permanência, a produção e a preservação, é criar a reserva extrativista. Se não tiver isso, o povo vai desaparecer, vai desaparecer a água, vai desaparecer o peixe, a agricultura, as criações e todos os vegetais. E, Penalva tem uma biodiversidade maior do Brasil porque aqui tem tudo o que você quer. Cada pé de árvore, ela tem um nome e serve pra uma utilidade. Não tem um lugar que tem esse tanto de planta nativa e medicinal como tem em Penalva, muito rico. É... a gente tem muita coisa bonita, os campos cobertos aqui. Pra quem não sabe o que é campo coberto, abaixo é água e, em cima, nasce outro mato que tem uma capa e a gente anda por cima. Animal se cria em cima. Então, esse campo coberto, ele é mais pra

criar jacaré, o poraquê que é o peixe elétrico que eles chamam, o surubim, a cobra, a campininga. Então, esses animais, eles se criam mais abaixo do campo coberto, e os grandes peixes. Os peixes maiores, eles não vão pra água limpa, eles ficam abaixo do campo coberto. Nesse campo coberto nasce juçara, nasce buriti, nasce muita coisa.

**Valéria:** Nossa... na parte de cima?

**Dona Nice:** É. E a gente cria muito animal também, em cima. Agora, só anda nele quem tem costume porque ele tem uns fossos. O fosso é um local que separa de outro. Se você escapulir, você não sobe. Ele é muito respeitado. É só pra nós que tem costume que anda em cima Isso aqui tem muito aqui, que dá o nome de campos cobertos e tem muitas pessoas que chama de aterro que tem mato em cima e embaixo é água. A gente pensa que não tem água embaixo mas tem um outro campo embaixo da água. Então, isso não tem em todo lugar. É muito rico. E aqui tem babaçu, aqui tem a juçara, que pra nós aqui é juçara, que é o açáí. Aqui tem bacaba, aqui tem pupu<sup>92</sup>, tudo nativo, isso é o que nasce da natureza. E, aí, tem os que nós plantamos nos quintais, mas que eu estou falando nativo que tem tudo, que a gente vai e pega no mato sem ninguém plantar. Nascido da natureza significa plantado por Deus. Pra nós que somos da religião, nós dizemos que da natureza é o que é plantado por Deus. E é por isso que nós brigamos, é por isso que nós questionamos, porque aquilo que é plantado, que é feito por Des, tem que ser respeitado pelo homem, pela mulher, por todo ser vivo. Entendeu?! Então, esse é o principal ponto que nós temos essa política aqui forte. E nossa ideia é os quarenta e quatro municípios da Baixada, também, ser criada uma grande reserva porque na Amazônia a gente consegue criar até com oitenta municípios. Por que aqui a gente não começa a criar com quarenta e quatro? Estamos fazendo o debate pra que seja recuperação ambiental. Até pra que a gente possa brigar também pela compensação porque senão quem vai se lucrar da compensação não é quem luta é quem devastou. E, aí, se nós não tivermos o projeto da reserva, nós não vamos ter uma vida digna, não é?! Conflito continua, ameaça continua, morte de trabalhador continua, e, aí, a vida nossa mais a das lideranças que são fortes, lideranças que têm proposta, plano, projeto, esses aí é que têm ameaça, é esse que eles matam. E, aí, com a reserva extrativista, as pessoas são indenizadas pra poder deixar pra os quilombolas. E a ideia da gente é criar uma reserva extrativista quilombola para garantir uma vida digna pra todo mundo. Então, muita gente, às vezes, cria problema porque não conhece o processo. E o processo, ele é muito

---

<sup>92</sup> Cupuaçu.

forte. Durante os cinco anos, depois da área criada, aí, tem o acompanhamento da Polícia Ambiental, das questões jurídicas para as pessoas não bagunçarem o que está pronto. E, aí, as pessoas não entendem e acham que não deixam entrar. Não é isso, não. É pra ajudar a recuperar e que as pessoas respeitem a gente naquela área. É assim que funciona. E quando nós falamos aqui, eu lhe apresentei, nós aqui, uma das coisas que garante nós, muito, como eu já falei da agricultura também, da pesca, o babaçu, o extrativismo, nós também garantimos, aqui também, a cultura. A cultura porque aonde tem uma cultura as pessoas se tornam inteligentes, as pessoas se tornam capazes, ele mostra seus conhecimentos, mostra seus saberes, ele tem um saber tradicional. É um saber que não foi lido no livro, ele aprendeu dele. Então, ninguém vence uma pessoa dessa porque é dele, ele não estudou no livro pra ele poder olhar, pra ele aprender. Então, aqui nós temos muito essas culturas. Aqui nós temos muito cantador de boi, nós temos muito cantado de tambor, fazedor de tambor, dançadeira do Bambaê de caixa, do baile de orquestra, do toque do divino, é o cacuriá, é a capoeira. Então, todas essas festas que pertencem a negro, nós aqui, nos aplicamos elas, nós respeitamos e colocamos ela como costume e tradição. E tem uma outra coisa importante que é a questão, aí, a gente chega no ponto da Dona Lourdes, que é a questão da parteira leiga e curador ou doutor do mato. Porque curador é que cura as pessoas que têm problemas. Porque todas essas plantas que têm nas florestas, elas servem pra algum tipo de remédio e os curadores, eles sabem preparar os remédios de acordo com os problemas que a gente sente. Ele olha a pessoa, no caso dela, ela olha a pessoa, ela vê o que a pessoa está sentindo, aí, ela pensa qual é o mato que ela pode fazer a garrafada e que vai curar o que a pessoa tem. Então, muita gente não respeita isso e tem um preconceito muito grande, primeiro por ser negra, segundo, por ter um conhecimento que os outros não têm, e até a polícia ataca. Quando é no tempo das festas que ela faz porque ela tem uma cultura muito grande porque são dez dias de festa, aí, até pra tocar tem que ser baixinho pra o som não sair alto. Não pode tocar foguete pra não chamar a atenção dos outros e, aí... Mas dá muita gente, é uma das maiores festas porque o povo respeita e acredita no trabalho dela. Então, ela tem esse racismo muito grande.

**Valéria:** E não tinha hospital antes, Dona Nice?

**Dona Nice:** É, no passado, não tinha hospital. Nós tínhamos as parteiras leigas, as parteiras é que faziam o parto e, até uma data ela sabia [Dona De Lourdes] que ela chegou a fazer setecentos e cinquenta partos e de lá pra cá ela perdeu a conta. Desses setecentos e cinquenta partos nunca morreu uma mulher, nunca teve uma mulher pra ficar prostrada sentindo alguma

coisa porque ela dá os remédios pras mulheres ficarem saudável e os médicos quanto mais novos, quanto mais a enfermeira nova, mais matam as mulheres. E ela é uma pessoa que mesmo assim, com todo o racismo e preconceito, ela continua fazendo, servindo à população e é todo mundo que vai, seja de onde for, tem gente de outros estados que telefonam pra ela, ela manda o remédio pelo correio pra eles, eles mandam a resposta que deu tudo bem. Assim que funciona. E ela não pede um centavo pra ninguém, as pessoas dão presentes pra ela e no tempo da festa chega farinha, chega arroz, chega galinha, chega criação de todo lado. Aí, chega bebidas, já ganhou até boi pra dar pras pessoas da festa e muito apoio pra dar comida pras pessoas na festa.

**Valéria:** Tudo de graça?

**Dona Nice:** O povo vem dar de presente. Aí, dão, tiram azeite vão levar pra ela pra fritar comida, ajudam, aí, antes da festa, a casa enche de coisas que não tem onde botar. Assim que funciona. Então, ela fica todo tempo tanto faz como tanto fez, é de noite, pode chegar pessoas de noite, às vezes eles vêm buscar ela de noite pra fazer parto. Ela vai. Às vezes, tem uma pessoa que está doente, aí, ela olha, não precisa ir, ela manda o remédio e com isso ela tem um preconceito, é muito perseguida.

**Valéria:** Dona Nice, as pessoas preferem ir na Dona De Lourdes ou no hospital?

**Dona Nice:** Preferem ir na Lourdes. No hospital, a gente vai e não tem ninguém porque não tem médico, não tem remédio e não tem nada. E, aí, a gente vai pra ficar internado, fica sofrendo, por isso que a gente vai logo pra lá [Dona De Lourdes]. Tem dia de dar trezentas pessoas lá, entendeu?! Lá, é sábado, o que é menos é domingo porque domingo ela diz que não consulta, dia de domingo, mas é segunda a sábado. Assim que funciona.

**Valéria:** É, hoje estava cheio.

**Dona Nice:** É. Todo dia. E tem dia que chega e tem muito carro de fora, vêm muitas pessoas de fora e, aí, ela fica com pena da pessoa vim e não ser atendida, aí, ela atende até de madrugada, até a hora de resolver o problema de todo mundo. Assim que é. Agora, ela diz que tem muito medo é do responso porque a pessoa conta e diz: “Foi ela que fez isso pra mim, se não fosse ela”. Ela deixa e diz que não sabe mais porque fica com medo. Agora a questão de remédio ela faz pra todo mundo. E a questão também, a briga que ela tem com nós, a questão da reserva porque a hora que acabar a floresta, acabou com o que fazer os remédios. Ela não é nascida de dentro dessa reserva, ela é nascida de uma outra reserva que é Boca da Mata, que é de Monção, que é Santa Rita, mas está agarrada nessa aqui, são tudo ligadas, eu também trabalho lá, mas o remédio ela busca mais dessa nossa. É pra cá que ela faz todo o foco do trabalho.

**Valéria:** Lá, também é uma área quilombola, dona Nice, Santa Rita?

**Dona Nice:** É, também é uma área quilombola lá. Santa Rita é e nós estamos trabalhando lá pra criar também uma reserva. É tudo agarrado nessa aqui. Eu também trabalho lá, sou coordenadora de lá também. E, aí, essa questão do parto é isso, esse tanto de pessoa que ela salva vida e os remédios e, aí, a gente não pode perder esses matos, no caso aqueles que nós estávamos te mostrando ontem, esses que ela fala, que só tem dentro da reserva e se isso acabar, então, vai acabar com a vida de muita gente, né?! Assim que é. Então, tem muitas coisas que dá pra curar com mato, não precisa de operação. Ela diz: “Isso aqui não precisa ir”. Aí, ela acaba fazendo o remédio e a pessoa fica boazinha, muita gente, muita gente, ela é uma pessoa muito boa, muito especial, ela é toda simples. Só que ela também é desconfiada demais. Como a gente trabalha, eu conheço o trabalho dela, só é atendida lá, se passar por aqui, a pessoa que não falar comigo, não vai ser entrevistada, ela nem deixa entrar lá e da casa dela ela não sai. Não é nada daquilo que nós vimos antes e as pessoas nem sabem se ela trabalha ou se faz alguma coisa porque ela fica em casa, simplesinha. E, aí, ela não se demonstra porque ela diz que ela tem medo de chegar alguém atrás dela e ver o traje, entendeu?! Aí, ela anda na rua toda simplesinha, feito uma criança, caladinha e, aí, as pessoas não acreditam, entendeu?! E, também, ela diz que se ela te olhar, tipo, você conversou com ela e fica lá gravado na mesa e o que acontecer contigo ela liga pra mim. “Cadê aquela moça?” Aí, eu digo: Nunca mais eu vi. Aí, ela diz: “Ah, mas ela está com problema”. Aí, ela me diz: “Ela está com problema”.

**Valéria:** Dona Nice, e a questão dos indígenas Gamela?

**Dona Nice:** Minha filha, é o seguinte, tem uma pessoa, é que nós estamos meio distantes pra ir lá, mas ele é a pessoa que sabe mais história. Mas como eu faço parte do trabalho e ele também conversa muito comigo, ele disse o seguinte, que hoje está sendo trabalhada essa área do índio Gamela, só que ele me falou que o avô dele disse que eles não eram daquela área. Tinha um engenho e eles vinham negociar com os negros, os negros roubavam cachaça, davam pra eles e eles traziam um veado já tirado o couro pra entregar pra eles e com isso eles vieram uns cinco anos, vindo todo ano, todo ano, todo ano e depois eles começaram a se aproximar. Ele disse que eles não nasceram, eles vieram de outra região e foram se aproximando e foram ficando e depois criaram a aldeia e dessa aldeia, eles ficaram lá uns tempos e quando foi em 1960, aí, ele disse que eles tiveram lá, ficaram algumas famílias e eles voltaram. Só que agora, essas famílias que ficaram é que estão trabalhando pra reivindicar e esse é que é o conflito que está lá. Porque foi agora que eles começaram a se incentivar mais, né.



**Valéria:** É em Viana, dona Nice?

**Dona Nice:** É em Viana. Inclusive já teve alguns trabalhos com eles, inclusive a Rosa, que é de Viana, coordenadora do movimento das quebradeiras de coco está com eles lá, inclusive, o marido dela, ela disse que é dessa família. Aí, ela se mudou lá pra dentro, pra área de índio, ela saiu da área de negro e passou pra lá.

**Valéria:** Por que são próximas as áreas?

**Dona Nice:** São próximas. É, não fica longe, não. Aí, ela está trabalhando com eles lá nessa questão e estão conseguindo a área.

**Valéria:** Dona Nice, ontem eu vi, quando a gente estava andando no mato, eu vi que a senhora tem conhecimento de planta, a dona Joana, a dona Angelita, a dona Andreлина. Isso é comum na comunidade, esse conhecimento todo?

**Dona Nice:** É. Porque nós que somos de dentro do mato, nós temos ligação e a gente conhece os matos todos. Os pés de paus, o que é pra isso, pra aquilo porque nós temos cultura. Por exemplo, dá uma dor de barriga, a gente não vai na farmácia, a gente vai lá no mato, vê o que bom pra aquele problema e faz o chá. Todos nós que somos de dentro do mato mesmo e filho de quebradeira de coco, a gente conhece tudinho. Como elas têm garrafada, também, que elas fazem, elas aproveitaram logo pra pegar os matos que elas vão fazer.

**Valéria:** Elas mesmas fazem em casa?

**Dona Nice:** Fazem. Fazem chá de acordo com o problema que alguém sente.

**Valéria:** Mas benzer não?

**Dona Nice:** Não, benzer não. Nós temos a cultura de conhecer os matos. Pra benzer, só a dona Lourdes e a dona Joana, também, ela benze mofina. Tu está com mofina, ela benze. Agora, é uma luta, tem que falar comigo...

**Valéria:** Mofina é o que, Dona Nice?

**Dona Nice:** Quando você está o dia inteiro dormindo...

**Valéria:** Ah, a Celitânia me explicou ontem.

**Dona Nice:** Que não tem coragem de levantar. Tu pensa que não é nadinha, mas se não tiver o remédio, você vai passar o dia dormindo e ainda o outro dia. Tem que ter um remédio bom pra isso, pra tirar. Aí, tem os banhos, que você se banha e pronto, sai tudo da gente.

**Valéria:** A dona Joana é a que está com trombose, que a senhora falou?

**Dona Nice:** Não. Quem está com trombose é a dona Antônia, a outra parteira boa, fez quinhentos partos. Ela fica um pouco longe, mas se você quiser ir lá pra gente dar uma

conversada com ela. Ela está do outro lado da comunidade. Ela é daqui do Bairro Novo, mas levaram ela pra lá porque ela adoeceu. Aí, o filho também está na cadeira de rodas e eles ficam os dois em casa juntos. A outra parteira é a Antônia Soeira Mendes. É companheira nossa daqui. Assim que é, a gente não benze, mas a gente conhece os remédios. Por exemplo, se tu der uma dor de barriga, eu já sei qual são os matos<sup>93</sup> que vou fazer pra ti, pra sua dor de barriga. Está com uma dor no estômago? Eu já sei qual é bom, o que cura. Nós sabemos tudinho.

**Valéria:** Dona Nice, outra coisa que me chamou muita atenção aqui o tempo todo, são mulheres à frente de tudo. Isso é o tempo todo?

**Dona Nice:** Não. Na Fábrica<sup>94</sup>, esse grupo que nós estávamos ontem era o grupo da Fábrica, um grupo mais estruturado, não é a Associação em si. Na Associação, nós somos 508 famílias. Nós estávamos conversando com as mulheres mais estruturadas, que são, também, da Fábrica. Essas são, também, mulheres da comunidade e que têm mais experiências pra trabalho, para o que você está precisando.

**Valéria:** E as mulheres ajudam muito em casa? Elas complementam o trabalho do marido? Como é isso?

**Dona Nice:** Com tudo. Olha, aqui é assim, essas mulheres que estavam são mulheres do grupo, aqui do grupo da Fábrica que são as que são da frente.

**Valéria:** São aquelas quinze que a senhora havia falado?

**Dona Nice:** É, são 15 pessoas, essas são diretas. Essas mulheres é que saem para os encontros, pra fazer palestra, entrevistas. Mas, se for para falar com o grupo, é outra coisa, é diferente. Hoje nós estamos conversando mais com essas aqui. Mas, quando é o grupo, a gente precisa passar aviso pra vir todo mundo porque é muita gente. Mas, quando é um trabalho mais pra entrevista, a zoada é muito grande e não dá nem pra fazer [risos]. Não tem como fazer a entrevista porque com aquele monte de crianças misturadas, imagina. Porque aqui é cheio, aqui enche de gente em reunião nossa. Então, nós chamamos só as mais preparadas para o trabalho, a Marinalva, a dona Beata, tem outras mais. Mas aqui é homem e mulher, todo mundo junto. São consorciados.

**Valéria:** E as mulheres pescam também?

**Dona Nice:** Pescam, a pesca artesanal porque nós não somos de colônia. Esse povo aqui não de colônia. Nós não somos de empresa nenhuma. Nós trabalhamos mesmo no social.

---

<sup>93</sup> Ervas.

<sup>94</sup> Referência à Fábrica de sabão e sabonete e a fábrica de óleo das quebradeiras de coco babaçu que existe na comunidade.

**Valéria:** Colônia é como se fosse uma empresa?

**Dona Nice:** É uma empresa que o pescador se filia e fica subordinado a ela e só faz o que ela quer e ele não se aposenta e não faz nada porque tem que perder todas as atividades e ficar só nela. E, aí, a gente não concorda e a gente nem vai pra lá.

**Valéria:** E a pesca artesanal, não?!

**Dona Nice:** É. Porque a ideia nossa é de o campo é nosso, ele é natural, nós não temos que estar filiados em uma entidade de fora para poder mandar na gente. Não tem como. E, aí, são elas, as mulheres de luta mesmo porque essas vão pra tudo, todo mundo vai, mas elas vão pra Brasília e para todo lugar. Mas são mais do que isso. Da Fábrica nós somos quinze, aqui da Associação dá mais de cinquenta, assim, que são da frente. Agora, de modo geral dá umas 300 mulheres dentro do grupo. Todo mundo aqui é da Associação, não tem ninguém que não é. E, aí, entre mulheres e homens sócios nós somos 508 e ainda temos 100 pessoas que não são sócios. Moram dentro da comunidade, mas não são sócios.

**Valéria:** E por que isso dona Nice?

**Dona Nice:** Alguns se acham comerciantes, outros têm terra, já se sentem individuais.

**Valéria:** Desconectados do grupo?

Sim. Mas, às vezes, eles querem alguma coisa e eles vêm.

**Valéria:** Dona Nice, tem algo mais que a senhora queira falar? Algo que eu não perguntei?

**Dona Nice:** É... tem alguma coisa importante, por exemplo, nós temos uma pessoa importante aqui, uma não, várias. Por exemplo, quem incentivou a Geovania a se formar, a chegar à faculdade foi a Camila. A Camila foi a primeira pessoa que conversou comigo e conversou com ela e disse que ela era capaz de chegar até uma faculdade, mestrado. Então, ela explicou pra ela [Geovania] tudinho, o que ela tinha que fazer porque ela morava numa casa alheia, mas ela só estudava mesmo e ela disse: “Você é capaz de chegar nisso”. E, aí, a Geovania gravou isso na cabeça e gravou isso na cabeça como se fosse um incentivo e a Camila deu muito apoio pra gente. Ela chegou e arrumava alguns contatos e, às vezes, ela falava comigo pra palestrar, pra que tivesse força mesmo pra que a Geovania fizesse até a faculdade. Porque não foi fácil. Você colocar o trabalho de um negro, de uma quebradeira de coco, da zona rural e querer trabalhar reforçando uma coisa de onde você é. Porque todo mundo quer aprender pra ir embora e não pra ficar na sua área. Então, a Camila, ela fortaleceu isso demais. E, depois disso, ela ficou dando assistência à Geovania e nunca a deixou até hoje. Muito boa a Camila. Ela ficava só incentivando elas nunca perderam o contato e a gente sempre teve um contato bom.

Trabalhamos juntas, fomos pra Portugal juntas, passamos dez dias e fizemos o que pudemos lá, fiz o que pude. Fizemos show com Martinho da Vila, muita coisa. E tivemos lá esse encontro, foi bom porque era o encontro dos poetas e passei dez dias lá. A gente aprendeu muita coisa, muita gente de fora, muitos países, inclusive lá a gente fez um debate sobre o Gonçalves Dias, que era do Maranhão. Pessoas que antes dele estavam lá as fotos, e a foto dele não aparecia porque era um negro do Estado do Maranhão. Então, essas cobranças todas a gente fez. A gente fez cobrança também porque tudo que tem de ouro em Portugal é daqui do Brasil. E, aí, o Brasil, hoje, muito empobrecido porque levaram toda a riqueza e não pagaram a ninguém. Foram os escravizados que trabalharam por eles e ninguém nunca pagou até hoje. Então, a gente fez muito isso e a Camila, nós tivemos esse apoio muito forte dela, e ela é uma pessoa muito preparada, muito segura. Mas, além disso, a gente já trabalhava em outros Movimentos. Eu trabalhei também com a Sociedade dos Direitos Humanos, no começo. Trabalhei com a CPT<sup>95</sup>, com a Cáritas Brasileira, com o CCN<sup>96</sup>, o Tijupá, antes de chegar ao MIQCB<sup>97</sup>, essas coisas. Esses foram os primeiros, mas o primeiro passo foi na Igreja Católica. De lá que eu me preparei e trabalhava na animação e a gente se articulou muito bem.

**Valéria:** Dona Nice, acho que agora essa é a última pergunta. E o livro da senhora? A história da senhora sendo contada em um livro, como a senhora recebeu isso? A gente está podendo ler Como a senhora vê a sua história sendo contada em um livro? Porque não é só a história da senhora, é a história da comunidade, uma história de luta.

**Dona Nice:** Eu acho que o livro é mais uma transparência porque a gente nunca faz tudo, mas uma boa parte do que eu fiz do que eu construí junto com algumas pessoas está no livro. Então, tal que essas entidades que eu estou falando estão no livro. Está no livro, a luta das quebradeiras de coco, dos agricultores, a luta dos conflitos de terra, a luta das associações. A gente também tem tentado fazer, convencer na questão social, política e social e também na política partidária porque hoje os políticos que vêm hoje, são só pra acabar com o que tem. E há um conflito muito grande porque todos os políticos que vêm pra cá, está só visando a terra dos quilombolas e as riquezas que a gente tem. E, aí, eu me vejo muito segura no livro. Até porque não é só um país que vê, não é só o Brasil que vê, não sou só eu, as comunidades se veem dentro. Porque muitos ainda não compraram o livro, ainda não tem, mas depois, com o lançamento do livro, todo

---

<sup>95</sup> Comissão Pastoral da Terra.

<sup>96</sup> Centro de Cultura Negra.

<sup>97</sup> Movimento Interestadual de Quebradeiras de Coco Babaçu.

mundo vai ter a oportunidade de se encontrar na história e é uma história verdadeira porque tudo o que está no livro é o que acontece. Eu mostro, a pessoa vai lá, vê quem é. É assim que é.

**Valéria:** Ah, obrigada, Dona Nice.

Entrevista 04

Data: 14 de julho de 2016

Entrevistado: Geovanio Machado Aires

Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço

Local: Galpão da Associação de moradores do Bairro Novo

Duração: 14m20s

**Valéria:** Já está gravando, Gil. Você começa se apresentando.

**Geovanio:** Bom dia. Eu sou Geovanio Machado Aires, sou da Reserva Extrativista de Enseada da Mata, município de Penalva e tenho 28 anos de idade. Nosso trabalho hoje é com a juventude. Acho que nosso primeiro trabalho foi a criação da nossa Associação do Grupo de Jovens Moradores do Bairro Novo que fica dentro da Reserva Enseada da Mata. E, o nosso segundo ponto foi a criação do Grupo de jovens do bambaê. Eu acho que foi a nossa criação porque aqui na Reserva Enseada da Mata só existia o bambaê de pessoas, aí, nós nos preocupamos porque depois que essas pessoas fossem falecendo, fosse acabando, a gente não tinha outro recurso. A gente fez a criação do bambaê de jovens. E nós estamos bem, graças a Deus.

**Valéria:** E o que é o bambaê? Me explica. Vai ter que me explicar no áudio.

**Geovanio:** Bambaê é um grupo de pessoas que se juntam pra dançar, uma cultura nossa. É batido por duas caixas, que se chamam caixeira, e um grupo de jovens porque é dançado em coletivo, em dupla. Aí, a gente vê quantas duplas se formam. Se tiver dez jovens, se tiver vinte, se tiver quinze. Depende da quantidade de pares que tiver.

**Valéria:** E tem uma época específica pra dançar? Tipo São João.

**Geovanio:** Não. Ela é um tipo de cultura que tem todo tempo. Não tem, como se diz... carnaval tem só uma época, bumba-boi, tem só uma época e nós não. Nós somos todo o tempo, o ano inteiro. E tem diretamente festa de bambaê, aí, eles chamam a gente pra se apresentar.

**Valéria:** Gil, e tem alguma roupa especial pra se apresentar? Quem faz as roupas?

**Geovanio:** Aqui, pra nós, é a costureira aqui mesmo da reserva.

**Valéria:** Mas o grupo tem que ter uma roupa?

**Geovanio:** É, tem que ter a vestimenta. Mas nós é que escolhemos. Aqui o grupo escolheu camisa e bermuda, mas pode escolher camisa e calça.

**Valéria:** E é só aqui que tem o bambaê? É só aqui em Penalva, só no Maranhão? Como é isso?

**Geovanio:** Não. Acho que o principal mesmo é em Penalva, mas tem em outras regiões. Tem em Viana.

**Dona Nice:** Tem em Matinha...

**Valéria:** É tudo aqui na Baixada?

**Geovanio:** Tudo é aqui na Baixada. As outras regiões não têm. Tem na região da Baixada, mas os municípios são variados. Agora, de jovens mesmo, que eu conheço, só aqui em Penalva. Da juventude é só em Penalva, mas bambaê mesmo, normal, de pessoas idosas, tem variado aqui no Maranhão.

**Valéria:** Ah! Esse é que é o diferencial, porque é só de jovens.

**Geovanio:** O diferencial é a juventude.

**Valéria:** E como é que você convida esses jovens? Eles vêm até você? Como é isso?

**Geovanio:** Não. Foi feita a criação da associação e na criação da associação nós tivemos vários palpites, várias conversas. Cada um bota um... Aí, tiveram jovens também que botaram, disseram “vamos criar o bambaê de jovens?”. Aí, fomos tendo aquela conversa, será que vai ser bom, será que vai ser... aí, fomos conversando.

**Valéria:** E os jovens é que foram se aproximando?

**Geovanio:** É. Todo mundo se aproximando com os convites. Primeiro, começamos só dois. Foi eu e o Cosminho. Aí, eu disse, mas nós somos homens, na hora de dançar, não dá pra dançar nós dois, vamos ter que convidar as mulheres. Aí, fomos indo e de dois foi passando pra cinco e de cinco pra dez e hoje nós estamos num grupo bem grande.

**Valéria:** E vocês ensaiam?

**Geovanio:** Tem ensaio. Pra gente se apresentar, pra sair, tem que ensaiar antes.

**Valéria:** Então vocês são convidados pra festas?

**Geovanio:** É, isso. A gente é convidado. A gente já se apresentou várias vezes em São Luís.

**Valéria:** E quem toca as caixas são os jovens ou as mais velhas?

**Geovanio:** Tem jovens que tocam, mas não estão no nosso grupo ainda por enquanto, ainda tem uma pessoa idosa que toca pra gente

**Valéria:** Então, as caixeiras são idosas?

**Geovanio:** É. Elas são mais no ritmo, mais ensaiadas. Mas têm jovens que estão aprendendo ainda.

**Valéria:** Gil, e como é pra você, estar à frente disso? Como isso é importante pra você?

**Geovanio:** Eu acho que pra gente começar um trabalho bom, a gente precisa de uma liderança. E hoje, eu acho que nem só hoje, mas já vem de muito tempo eu acho que, pra mim, a importância é todo mundo estar bem, a juventude hoje, a gente está lutando. Está lutando, estamos nos reunindo, fazendo as nossas reuniões pra gente conseguir algo. A gente já está em mente com vários projetos e a gente já está precisando de vários apoios que é pra gente fazer a realização dos nossos projetos porque a juventude, aqui, hoje, nós estamos em peso, graças a Deus. E o que a gente está botando em mente é a nossa roupa que é do bambaê e um projeto pra que seja também uma quadra formada pra gente que é para o futebol. Porque não só o bambaê, mas nós temos várias culturas: temos o futebol, o bumba-boi, o tambor de crioula, que aqui também a juventude é muito forte no tambor de crioula.

**Valéria:** Gil e você acha que isso acaba tirando esses jovens de outros caminhos, como as drogas?

**Geovanio:** Hoje, graças a Deus, os jovens que estão aqui com a gente, de Penalva, antes da criação da Associação do grupo de jovens tinham vícios muito forte de assalto de droga de morte. Mas, hoje, graças a Deus, ainda tem porque isso é ilimitado, mas na Associação não tem graças a Deus.

**Valéria:** Gil, eles conseguem fazer a ligação do bambaê hoje com a cultura dos escravizados? Tem essa ligação ou não? E vocês conseguem fazer isso?

**Geovanio:** Temos. Eu acho que essa... que é o tambor de crioula que vem de muito tempo que era dos escravos, o bambaê também é, e a gente tenta resgatar dos nossos antepassados. Mas, hoje... você já está indo embora, senão dava pra gente fazer uma apresentação pra você

**Valéria:** Você quer falar mais alguma coisa, falar da alegria de fazer esse trabalho, das dificuldades.

**Geovanio:** Eu acho que nós temos uma parte muito grande da nossa dificuldade eu queria falar se a gente tivesse a nossa Reserva desapropriada isso seria muito bom. O nosso maior sonho seria nossa Reserva desapropriada para nós, pra nossa juventude. Eu acho que os nossos pais, os nossos avós que já vêm brigando há muito tempo e que até agora não conseguimos, mas esperamos que a nossa juventude esperamos que a nossa juventude tenha um futuro melhor. Tenha a nossa Reserva desapropriada, aí, com a nossa Reserva desapropriada, nós não vamos mais precisar se destacar para outros Estados pra conseguir o nosso pão de cada dia. E, é isso, a gente pede o apoio de outras entidades pra que dê uma força pra gente, da nossa Reserva que acho que o maior foco nosso, da nossa juventude é a Reserva Enseada da Mata desapropriada. O nosso maior foco da gente é esse, hoje.

**Dona Nice:** Por que o jovem que não tem apoio vai pra São Paulo.

**Valéria:** Porque isso é importante, a cultura com a questão da terra. Você quer falar mais alguma coisa?

**Geovanio:** E, hoje, o foco nosso grande que nós temos não é só com a juventude de nossa residência, do Bairro Novo, do nosso convívio, nós temos, através da Associação dos Agricultores, onde a gente convive dos agricultores, do SINTRAF<sup>98</sup> e hoje conseguimos resgatar, eu acho, uns dois mil a quase três mil jovens que hoje são sócios na nossa Associação. E é isso, a gente está com um foco bom.

**Valéria:** Gil, eu fiquei confusa. Esses jovens são da Associação do bambaê ou de moradores?

**Geovanio:** Não. Nós temos a juventude que é do bambaê, que é daqui do Bairro Novo. Agora nós temos outros jovens que são das outras Associações que são dentro da Reserva mas que são da mesma Associação daqui, dos agricultores. Não é da de juventude, da de juventude a gente já consegui... eu fiz algumas reuniões... eu venho fazendo outras reuniões de criação de outras

---

<sup>98</sup> Sindicato dos Trabalhadores da Agricultura Familiar.



associações de jovens e dando uma coletividade porque eles sempre vêm me convidar e, com isso, nós estamos até querendo fazer um seminário de jovens pra nós fazermos nossas apresentações pra gente ver o que a gente já tem e o que é que nós não temos. A gente está querendo marcar pra ver como é que nós já estamos porque já tem uns dois dias que nós não nos reunimos todo mundo junto, pra nós decidirmos tipo uma avaliação o que é que nós fizemos o que é que falta fazer, como é que nós vamos nos reunir bem, daqui pra frente. É isso a gente tá querendo evoluir.

**Valéria:** Obrigada, Gil.

**Geovanio:** De Nada [risos].

Entrevista 05

Data: 14 de julho de 2016

Entrevistado: Sr. Henrique Lima de Souza

Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço

Local: Quintal da casa de Sr. Henrique, bairro Prequeu, Viana, Maranhão.

Duração: 37m08s

**Dona Nice:** Ela vai entrar dentro do assunto. Ou seja, ela vai dizer o que vão fazer, vocês dois. Eu sei que você sabe.

**Sr. Henrique:** Então, vamos ver se isso vai dar no que a senhora está querendo. Aí, na década, na data de 58, os índios vieram e passaram oito dias aqui na praia que era um porto de embarque nesse tempo, que era o Maracaçumé. Passaram 8 dias, esses dias índios aqui. Então, quando era de tardinha, que era hora de eles brincarem, né, eles arrumavam uns cofos e, pra ver a violência que eles tinham, eles colocavam o arco aqui assim, colocavam duas flechas aqui e uma aqui, e, aí, o cofo estava lá, acolá pra eles mostrarem a violência. E, quando eles “pá”, soltavam essa flecha aqui, a outra já vinha com esse dedo pra antes dessa chegar no cofo, já ia a outra atrás.

**Dona Nice:** Eles estavam se treinando.

**Sr. Henrique:** Mas, aí, eles brincaram e vieram mostrar pra gente como era a prática deles lá, o treino deles. Então, aqui eles demoraram oito dias, na década de 58. Aí, passou, passou... Já na década de 70 pra 72, na criação do Sindicato, houve uma nova etapa deles aqui. Só que eles vieram nessa data, à procura de uma pessoa aqui no Prequeu, tanto que eles encontraram o nome da pessoa que fez mal pra eles lá. O que fez mal chamava-se Chico Beirada, eu conheci, talvez Dona Nice conheceu em Penalva. Ele tinha tirado um pedaço da orelha, tinha só o brinco da orelha, o Chico Beirada, um caboclo vermelhinho que tinha em Penalva.

**Dona Nice:** Eu conheci.

**Senhor Henrique:** Esse cidadão matou a índia pra tomar uma viada e uma paca que ela levava. E assim ele se aproveitou. Lá eles rastejaram ele, de lá ele saiu e vieram rastejando e veio bater até aqui nessa encruza de Penalva. Daqui de São Joaquim ele resolveu dibriar eles e saiu pra lá. Como era Chico Beirada, lá eles se informaram de alguém aqui que era Chico Beirada. Daí, eles vieram pra cá. Chegando aqui, nós ia pescar nós dois, eu com ele, fomos pescar e, quando voltamos, bem defronte da casa dele, se fosse possível nós ia até na casa do Domingo. Não dá pra nós ir?

**Dona Nice:** É um pouco longe, primeiro, ela vai ouvir o senhor.

**Senhor Henrique:** Aí, quando nós tamo se organizando, [se pudesse uma hora dessas mostrar] deu um desparrame, no caso daquele aracuã. Esse bicho é rangedor do mato todo. Eu disse: Rapaz, aracuã aqui, desse jeito aqui, isso não é índio? Sei não. Mas ele não sabia que eles tavam à procura dele. Aí, nós se ajeitamos e fomos e quando chegou lá em casa, a gente tinha se mudado pra lá, e de lá nós pegamos, bem onde passa essa estrada agora, pra cá do igarapé onde tem um palmital bonito, um mato grande bonito. Lá nós entramos. Eu fui e ele ficou limpando as palmitadeiras e eu fui cortando. Quando nós tamo nas quatro palmitadeiras, eu derrubando e ele limpando, deu um esparrame [Senhor Henrique reproduz um som de pássaro com a boca] no mato todinho. Rapaz, isso não tem aqui. Rapaz, isso é índio. “Não, eu não tô fazendo mal pra você, eu não fiz mal pra ninguém e não sei o quê, nós estamos aqui...”. Quer saber, vamos tirar esses palmitos e vamos embora. Tiramos essas quatro palmitadeiras e cortamos. Chegando em casa, eu disse pra mamãe: Mamãe, [inaudível] tá à venda e se tu não aparecer aqui, eu vou me embora pra Viana e aquilo é índio. “Mas eu não tenho medo” [Senhor Henrique imita a voz da mãe]. Vamos sair daqui. “Que nada, eu não tenho medo”. Então, a senhora fica só. A senhora vai morrer só porque eu não vou ficar aqui. Aí, vivemos lá com essa teima. Ela não quis sair: “Não, isso é besteira, não sei o quê”. Lá, começou a varrer o terreiro, aí, eu venho com ele, que

nós ia pescar, quando nós chegamos bem no mangal, ele passou, foi quando o cara meteu uma pedra com uma sapucaia que passou bem aqui nele [próximo à cabeça]. “Ei, rapaziada, não me faça mal, eu não fiz nada pra ninguém, eu não sei o quê, eu não sei o quê”. Aí, viemos. Chegando ali, outro canto de arara [som com a boca]. Rapaz... eu vou-me embora. Aí, eu fui lá, de lá, nós arriamos a carga, pegamos o cavalo e viemos por aqui. Mamãe, vamos embora que isso é índio. “Não, pequeno, não tem índio aí”. Eu vou-me embora. De certo que eu voltei e fiquei mais um pouquinho lá no canto e digo: Chico, eu não vou mais pr’aí. “Rapaz, isso não é nada”. Quando foi de manhãzinha, chegemos e eu disse: Não vou por aí. Esse bicho tá pelo mangal. Voltei aí, eu peguei um caminho que foi lá na tapera, lá pelo outro lado. Aí, eu fui e quando chegou lá no caminho do rio, no caminho velho, tinha um bocado de palha aqui, foi quando eu ouvi [Sr. Henrique faz barulho de ave com a boca]. Aquilo quase me deu uma vertigem. Eu distorci e voltei de novo. Chico, eles estão no mato. “Rapaz, não tem nada aí”. Voltei lá. Mamãe, a senhora não vai hoje, mas eu vou me embora pra Viana e não sei quando eu venho aqui, ainda, assim mesmo, eu voltei. Então, isso foi na década de 70. Lá eles estiveram por aí, depois aquele velho chegou entrou no mato e disse pra eles que não era Chico Beirada que eles estavam procurando porque esse Chico Beirada tinha orelha cortada. Era parente desse, mas nem aqui não morava. Encontrou o nome, mas não era. De lá eles foram-se embora.

**Dona Nice:** No caso, não era ele?

**Valéria:** E eram quais indígenas?

**Senhor Henrique:** Senhora?

**Valéria:** Que tipos de índios eram?

**Senhor Henrique:** Bom, na época, que vinham pra cá, eles davam o nome de Gurupi. Eu não sei se é esses mesmos Gamela. Eu não sei definir. Mas davam o nome Gurupi, da família Gurupi, Gurupi. E essa família subiu aqui. Foram subindo aqui pouco a pouco. Foram embora. Não quiseram se assujeitar aqui. E aqui ficou uma terra indígena de que até hoje nós temos documento, terra de índio, terra de índio.

**Dona Nice:** Mas eles moraram ou só vieram?

**Senhor Henrique:** Não. Eles moraram. Aí, situaram em Itaquaritiua, Matinha e Ricoa. Ricoa foi situado deles, né. Mas, aí com o movimento dos portugueses, aproveitando os caboclos, aí, localizaram lugares bonitos que eles achavam, da lavoura, do coco. Onde localizaram fizeram engenho, Bacurizeiro, Retiro, mas, tudo isso, de acordo com o que era informado, que era

levado por outro povo. Como eles trouxeram os de lá enganado e também os daqui enganaram eles.

**Dona Nice:** Trouxeram o negro...

**Senhor Henrique:** E, aí, foi criando aqui. Foi situado por várias famílias. Aqui tem muitas famílias, sítios muito grandes, muito bem zelados nesse lugar que foi porto de embarque ainda naquele tempo. Já tinha um movimento, mas, com eles, quando eles chegaram aqui, criou muito mais naquele porto de embarque que foi muito bem situado. Agora, do que nós tinha, eles informavam Gurupi, família Gurupi.

**Dona Nice:** Então dos Gamela você não sabe?

**Senhor Henrique:** Eu não sei.

**Dona Nice:** E esses do Prequeu, o senhor acha que é de onde? Do Prequeu, não, de Itaquaritiua, você acha que é o mesmo Gurupi?

**Senhor Henrique:** É o mesmo. Aí, agora, como a senhora sabe, nós vamos tocar nessa área, né. Essa área de manobra, eu fui lá, e aí, na entrada da porta a pessoa me barrou e disse “Olha, naquele tempo não morreu. Tu tava na linha, na lista, na linha, mas tu escapou”. Eu digo: Não, naquele tempo era um tempo de velho, e era um tempo de tolo, mas aqueles bestas não perderam um pingo de sangue de ninguém. Nós não tiramos e nós não perdemos de nós, porque nós, dona menina, nós sentava e é por isso que não estamos prejudicando. Aí, quando eu fui saindo e ela foi chegando, [Rosa], ela olhou. Aí, também, nunca mais eu fui lá. Mas aqui foi muito bem situado, esses mangais que têm aqui. Os índios é que situaram.

**Valéria:** O que é isso, situaram?

**Dona Nice:** Florestas, moradia assim.

**Sr. Henrique:** Moradia deles.

**Dona Nice:** É tudo rico, oh. Aí, onde tem essas florestas ou é negro quilombola ou é indígena. Porque os outros povos brancos eles querem só capim, só terra. É isso que ele está falando com você. Então, hoje ele se considera negro porque, aí, já chegou os negros, já foram escravizados. Aí, eles foram embora, né?!

**Sr. Henrique:** Foram embora.

**Dona Nice:** Porque foram [os brancos] muito atacados dos engenhos que é pra não ser escravos dos engenhos, aí, é que ele tá dizendo que eles saíram.

**Valéria:** Qual é o nome do senhor?

**Senhor Henrique:** Henrique Lima de Souza.

**Valéria:** Quantos anos o senhor tem, senhor Henrique?

**Senhor Henrique:** Eu tô com meus 77...

**Valéria:** E o senhor vive aqui sozinho?

**Sr. Henrique:** Eu tô com minhas meninas, né. Morava com mulherzinha, uma mulherzinha nova, né, dessas que... daí, ela se agregou aqui. Na época da minha legítima, chegou aqui o irmão garimpeiro e coisa e olhou que a irmã tava muito pobre e, aí, foi a pessoa que ele achou de levar. E, aí, ele não quis me levar.

**Dona Nice:** Ele ficou muito rico.

**Sr. Henrique:** Ficou. Daí, essa mulherzinha veio pr'aqui e certo que depois dela já grandinha, ela resolveu que não dava mais certo e as pequenas ficaram aqui. Tenho uma outra filha que está lá pra São Paulo e estuda pra lá

**Dona Nice:** Sobre a história de livro, tem que ser uma história mais devagar. Então, é assim, a Valéria é uma pessoa muito importante...

**Sr. Henrique:** Essa senhora aqui?

**Dona Nice:** É. E através da minha filha, ela está mandando a Valéria para conversar com algumas pessoas também importantes. Aí, ela indicou o senhor para falar um pouco de índio, se teve aqui ou se não... Aí, é isso que ela veio fazer aqui. Aí, depois, nós vamos tirar uma hora pra fazer os nossos casos.

**Sr. Henrique:** Ok. Eu tenho uma história sobre, no caso, o quilombo. Aqui tem um, como é dona Nice, me ajuda aqui, tem um racismo, né...

**Dona Nice:** É, mas ele é negro. Porque toda pessoa que é preta, ela veio de descendência de algum lugar, porque não tinha preto no Brasil. Todos que têm vieram de descendência. Primeiro era índio e, depois dos índios, eram os pretos. Então, todo mundo que é preto ele tem alguma coisa a ver com quilombo. Então, ele tem o direito também como quilombola. Ele tem os dois lados aí, índio e quilombola.

**Sr. Henrique:** Os dois lados. Aí, vendo esse movimento de Dona Nice e tudo mais...

[gravação interrompida porque Sr. Henrique foi atender a um rapaz]. Então, ali, nós tava nesse movimento, junto com a Dona Nice e criou esse movimento de quilombo, né. Tá havendo uma reunião aqui apresentou que estava nesse trabalho com quilombos as nossas associações e tal e quais os critérios quilombo, negro, quilombola, ela ia sair mas deixava a carteira dela com o voto e assim, assim. Aí, colocaram a proposta... quilombola. Aí, levantou quatro pessoas logo. Como é esse negócio de quilombo? Aqui não tem negro. Negros são analfabetos, daí bateram,

bateram<sup>99</sup> e, lá, eu engrossei e, um dos cidadãos, a gente já não vinha se dando bem, aí, eu já puxei em cima dele e ele resolveu me dispensar porque... Então, não houve sopapo lá nomeio por causa disso, mas houve aquele show, conversa, dá pra entender? Então, esse nosso setor, até hoje, contar uma história dessas, eles não encabeçam por causa da informação como também eles não tem nenhuma origem de negro pra contar, pra apresentar como a Dona Nice. Tem quilombo? Então, vamos ver a origem de quilombo que nós temos aqui: caixa, tambor. E vocês aqui, não tem uma caixeira, tocadeira muito pior, um tocador de tambor que é o compadre Martinho que tá aí. Quer dizer, nenhum deles, assim é dos negros, né. Aí, tinha um boeiro, era Henrique, aí, Henrique chegou a idade e afastou um pouco, tem um batuque que nós temos de bumba-boi e que também se acabou, aí, formaram um novo presidente da associação, cresceu uma multiplicação e, aí, ah, isso já se passou. Aí, há poucos dias teve uma reunião aí e o presidente chegando e disse: “Aqui, hoje não quero falar nada de leis que passou, eu não quero, só quero saber coisas do presente e do que vai acontecer”. Aí, eu digo, é... eu pelo menos, estou chegando aqui agora, eu não faço parte da conversa, mas estou ouvindo a ordem que vai ser, estou aqui para ouvir e, primeiramente, eu peço a Deus que o que é que vai acontecer amanhã aqui no lugar. E uma das coisas que eu quero saber é, entre nós que estamos aqui, quem sabe se vai amanhecer amanhã vivo aqui no lugar? Quem sabe se vai amanhecer vivo? Aí, eles ficaram quietos. Aí, eu tô aqui e digo que eu não tenho ciência se amanhã eu estou vivo. Eu. Dizer o que vai acontecer de amanhã em diante, só quero é coisa nova, não quero. Eu fui me embora e larguei lá. Então, essa parte que eu tô lhe contando, essa... bem aqui no poço, eu conheci um forno que era de índio, de assarem bolo, era um tapicu, era deste tamanho, parecia com um tijolo, que era bem assadinho, aí, Dona Dália que morava do lado de lá vinha assar bolo no forno dos índios, bem ali. Eu conheci. E sítios de conservas antigas que eles apoiavam, desses mangais que têm aqui, todos foram dessa conserva. Bem aqui passou uma estrada descendo pra li e, aí, o cara levou a estrada pra cima das mangueiras. E, aí, disse, não. Não seria bom fazer um acordo pra deixar essas mangueiras? Nós vamos lá pra senhora olhar. Aí, desceram e quando fizeram uma reunião lá fora e me chamaram. Você não pode embargar o serviço do prefeito. Eu embargar? Não, essa mangueira é histórica, essas mangueiras é uma coisa que representa nós, é um documento nosso aqui. Ah, não sei o quê. Mas vocês querem tirar, tirem, só que eu sei que no amanhã vai ter pessoas que vai querer conhecer isso aqui e isso

---

<sup>99</sup> Criticaram.

aqui é um testemunho que nós temos. Aí, pararam. Lá no porto, na chegada do porto, tem uma [...] aí, veio um senhor de lá de São Luís e disse: “Oh! Que [...] bonita. Mas, pra eles não é isso, não. Agora, primeiro, que do povo que tá aí, não é um terço (1/3) filho legítimo do lugar, é gente de fora que toca e toca e toca, tanto que nós tivemos uma confusão grande aí e eles queriam fazer essa separação. Tá aí, a história e eu vou lhe mostrar, tem gravado e tudo, mas eles não obedeceram, não. Um rapazinho daí, baseado lá pelo Sindicato, pela instrução, passando por aí, pelo Maracaçumé [inaudível]. Aí, eu tive informação, [inaudível] me falou, vai passar uma pessoa por aqui, sobre uma pesquisa de quilombos. Se der certo, tudo bem, se não der. Graças a Deus, Dona Nice, é a senhora.

**Dona Nice:** Mas ela está mais é na questão do indígena.

**Sr. Henrique:** A senhora dá conta de viajar, não é nem um quilômetro, é menos de um quilômetro a pés? Nós vamos lá? [Sr. Henrique quer nos levar na casa de um amigo e que fica próxima dali]. Dona Nice não quer sair por aí fora.

**Dona Nice:** Essas coisas você já falou. Agora, não quer sair aí fora. Como aqui tem uma mistura de negro com índio, é isso que a gente quer saber. Ela quer saber sua história sobre isso aí, mesmo. Mas o que você está falando é tudo que ele [amigo de Sr. Henrique] vai falar. É a mesma história. Tudo o que você sabe ele sabe. Então, gravando sua fala está agradecida já. Entendeu?! Porque é o mesmo trabalho, o senhor tem a mesma história dele, vocês dois trabalham juntos. Ela quer saber mais um pouco. Se já teve mesmo, se isso é só ... entendeu?! O que você está falando é uma realidade. Já teve índio mesmo aqui. Agora, você não tem como saber se é Gamela, mas sabe que é índio que veio do Gurupi. Gurupi é um local, uma cidade onde tem índio muito índio até hoje.

**Valéria:** É, lá tem uma reserva.

**Dona Nice:** Tem o Gurupi que era chefe de lá, mas que pode ser a mesma raça que os Gamela. Entendeu?! A raça pode ser a mesma. Não interessa saber de outras pessoas que não sabem porque tudo que nós temos hoje, é herança do passado. Se não tiver a área ou de índio ou de quilombo, você está fora porque o que vai valer é o documento antigo. Primeiro, quem está chegando hoje não tem história. Tudo que ele quiser fazer aqui é pra acabar com o que tem. Então, quando você vê um sítio assim, é gente que tem história porque os novos eles quer se matar, não querem saber de nada, querem acabar com o que tem. Então, isso pra nós não interessa, o que interessa pra nós na atualidade é a coisa histórica. E, aí, a gente lhe escolheu pra ser a pessoa pra falar.

**Sr. Henrique:** Aqui, tinham esses dois sítios, são três, que eu conheci, arrodado de casas, bem ali. Mangal grande e bonito. Esse livro que eu já disse que eu estou escrevendo a história e que a senhora vai me ajudar, porque foi Deus quem mandou a senhora aqui e a senhora vai me ajudar. Aí, ele dizia, enquanto eu for vivo, esse mangal aqui, ninguém toca nele porque esse mangal é um documento nosso, um testemunho do que foi esse lugar. Um vizinho dele que morava só aqui, acompanhava a reunião, mas todo tempo escorando. Vou me embora, vou me embora. Nunca foram, e tenha a orelha em pé. O outro que chegou como cacique...

**Dona Nice:** Não é cacique, é atravessador porque cacique também tem história...

**Valéria:** O senhor mora aqui há quantos anos?

**Sr. Henrique:** A minha idade de vida que eu tenho. Eu ficava por ali, ia pra São Luís, passei uns dias mas não fui morar, passei uns dias e voltei, mas não fiquei. Então, hoje aqui, aqui nesse lugar, o cabra bem aqui desse juçaral pra lá, eu não posso dizer nada. Ele passa bem ali na minha cerca, aí, ele veio com um arame de lá pra chegar bem ali. Aí, disse, não tá certo, não. Ele tá lá pr'acolé, o pai dele pr'acolé, o pai dele tá pra lá, vamos fazer esse serviço aqui e vamos lá. Lá ela foi meio arrastadinha, com medo e chegou lá e conversou, daí, o pai dele se alterou e disse que eu vivia perseguindo ele. Eu e Domingo. Aqui tá a prova, nós não te convidamos? Vem, vem pra cá, tu nunca quis vir. Tu foi se embora, ganhou um motor, ganhou uma lancha, porque é que tu não foi desse lugar ruim, rapaz? De perto desse povo que vive perseguindo teu patrão? Tu devia era tá com seu patrão, lá é que era lugar de tu ir. E, cadê, tu foi? Aí, eu lá, acolá, na ponte, quando chegou lá, acolá, quando ele saiu aqui, com uma cartucheira na mão. Eu digo não, não é isso aí. Se o senhor quiser nós conversava. Ele tem um, tem outro, nós conversava. Aí, ficamos e quando foi mais tarde que uma hora dessas, ele pintou bem ali, aí, me chamou. Quando ele me chamou, eu fiquei na dúvida porque ele estava com uma espingarda e eu achei que ele podia me atirar, aí, fitei o olho em cima do homem. Daí, fiquei assim de longe, eu caminhei e quando eu cheguei lá ele me convidou pra mim sair e disse que nós ia no braço. Nisso que ele me convidou para nós ir no braço, aí, veio u funcionamento que não era aquilo. Aí, o sobrinho dele disse parou, parou, parou. Aí, acabou de me confirmar o que eu pensei. Eu dessa idade. Se eu tivesse dessa idade, mas com saúde, mas não tenho mais a força que eu tinha, ele é um homem novo e eu nessa idade, mas eu fui ver que aquilo era só pra me sujar. Era eu partir pra cima dele, nós se agarrava e ele caía, igualzinho ele caiu aí agora, e me segurava, isso era a minha mente me mostrando e a moçada subindo, e eu me segurando e a canalha com a faca e o facão. Não, eu disse, essas coisas não dá pra preto velho. Aí, ele falou,



eu falei, vem cá, não vai. Aí, o rapaz desceu do cavalo e não sei se com espingarda, aí, ele saiu e foi embora. Por certo, aí, no outro dia eu fui na delegacia e o delegado me processou não deixou eu falar. Certo que no dia da nossa audiência, segunda com o juiz. Aí, o juiz disse que era 40 anos assinado que eu vinha perseguindo. Ele e o promotor olhava. Daí, virou pra mim. Que tu diz desse moço? Desse aqui? Eu não tenho a dizer dele coisíssima nenhuma. Ele nunca me ofendeu no valor de palito de fósforo, imagine de um cigarro. Ele nunca matou um cachorrinho, nunca matou um pinto ou uma galinha. Nunca tocou fogo num roçado meu, no meu rancho lá em casa. Nunca ele fez isso, nunca brigou com uma pessoa do lugar, como também nunca brigou com uma pessoa da minha família, nunca atentou pessoa nenhuma lá, pra cortar. Aí, o promotor cansou de ficar naquele jogo, virou pra ele e disse, e tu? Ah, ele vive me atentando por causa de um pedaço de terra que era do meu avô? Cadê teu documento? Eu não tenho. Então, é isso que tu tá fazendo, é? Ah, é isso que tu tá fazendo? Eu disse, doutor, deixa eu tocar nesse ponto, eu quero, eu não sei dizer o nome, mas eu quero um documento, uma coisa que qualquer coisa que acontecer, eu não sei, mas eu quero. Ele disse: Ah, mas já sei o que é. Olha, tu não tava pro Pará? Eu tava. Então, assina aqui que esse processo é teu. O que acontecer com esse velho, tu pode contar que nós vamos te procurar. Assina aqui [risos]. Aí, o homem veio de lá assim mesmo. Quando chegou a família perguntou se ele tinha me esculhambado. Eu disse, manda uma pessoa que entenda, que leia aquilo ali. Não é só ele ver o nome. O que é que tá dizendo ali pra tu saber o que é, não manda uma besta que nem eu ou igual a mim ou pior, manda um que entenda. Então, agora eu estou sendo vexado, o morador lá da ponta meteu uma picada aqui o outro também tinha uma ponta de mandioca ele meteu dentro do roçado dele. Aí, eu tentei fazer a minha casa, mandei fazer bem ali no começo. Aí, o homem veio, mandou roçar em cima, ele pegou uma parte, aí, chamei Otávia como delegada, por ali no Sindicato, chamei a associação, o SESC<sup>100</sup>, quando cheguei ele meteu o arame. Aí, as pequena, oh, pai, senhor Zé Domingo meteu um arame em cima da sua mandioca.

**Valéria:** Quem mora ali, é o senhor, senhor Henrique?

**Sr. Henrique:** É. Aí, minha querida, eu perdi o equilíbrio, cheguei ali ele estava lá. Aí, Raimundo chegou e saiu por aqui. Aí, eu cheguei e disse: olha, tu cortou meus moerão, aí, ele veio pedir um acordo. Aí, fui lá e concordamos. Aí, chegou e cortei meus moerão aqui. Aí, eu disse, olha eu tô cortando os bicos. Agora, eu vou cortar pra ti olhar, aí, peguei uma estaca.

---

<sup>100</sup> Serviço Social do Comércio.

Disse, não, não corta. Não me faça isso. Não faça isso. Estou cortando pra ele ver, ele ficou todo sem graça. O arame está lá. Fez uma picada com cem braças aqui, pra me ofender. E, essa dupla bem aí, através dessas pessoas que dona Nice está falando, fizeram um movimento, aí, encheram eles de balela. Aí, deram um documento de dez braças pra cada morador, aí, fecharam negócio daí dessa estrada pra lá. Mas tá desempenhado daí pra lá. Aí, com esse movimento de quilombo, eles estão se apadrinhando, mas não tem nenhum deles têm respaldo pra conversar com a senhora de demonstrar de conhecer quilombo. Não. Isto é de preto, coisa de negro e isso eu não sou. Aí, quando Nice está aí na frente, aí, é uma coisa, mas sai, é outra.

**Valéria:** Que história é essa que o senhor quer escrever, senhor Henrique?

**Dona Nice:** Ele quer escrever um livro dele. Um livro da história dele. Agora, pra isso, como ele tava falando, quem tá nessa área aqui é a Geovania, é a outra pessoa também nessa área, mas como ela faz parte também nesse movimento. Aí, um dia eu tenho que vir aqui com Geovania pra ela fazer uma entrevista bem longa com ele.

Entrevista 06

Data: 15 de julho de 2016.

Entrevistado: Sr. Fabrício Nabate Maranhão

Entrevistadora: Valéria Correia Lourenço.

Local: Casa de dona Nice Machado Aires, Bairro Novo, Penalva, Maranhão.

Duração: 18m46s

**Valéria:** Eu queria que o senhor começasse se apresentando, falando o nome do senhor, a sua idade e que o senhor falasse, principalmente, a respeito da sua função como benzedor e doutor do mato e em que isso, Sr. Fabrício, impacta o trabalho na Reserva. E em que ter a terra impacta essa função do senhor de doutor do mato e contasse um pouquinho a história do senhor.

**Sr. Fabrício:** Certo. Então, bom dia. Sou eu Fabrício Nabate Maranhão e estou aqui presente numa entrevista.

**Valéria:** O senhor tem que idade senhor Fabrício?

**Sr. Fabrício:** Eu estou com setenta e nove anos.

**Valéria:** E o senhor é quilombola?

**Sr. Fabrício:** Sou quilombola.

**Valéria:** De que comunidade?

**Sr. Fabrício:** Sou da comunidade do Formoso. Lagoa Mirim, Formoso. Porque a minha região é de Lagoa Mirim até São Mateus de Formoso. Então, essa é a minha região. E, o que eu preciso é que tenha uma articulação para que prive, tenha uma privação no resto da nossa função das nossas reservas porque está prejudicando nós que cuidamos da erva para o medicamento, nós estamos sem ter. Nós já estamos comprando erva fora daqui da nossa região. Então, hoje eu estou com seis litros de remédios preparados para próstata e graças a Deus o meu remédio está

atuando bem e com isso eu estou me sentindo feliz. Mas nós já estamos entrando em outra região para comprar, como a Amazônia e esses outros lados para comprar erva porque nós não estamos tendo. Então, esse devastamento eu já estou achando que está ultrapassando o que não devia ultrapassar. Então, eu quero que tenha uma providência porque, agora mesmo, o cara está dizendo que vai tirar, meter o maquinário numa Reserva que nós já temos conservada, para acabarem os fazendeiros, um dos maiores fazendeiros que é o tal do Cazusa. Então, a gente chega fica com medo e como é para gente fazer o remédio? Aí, a gente não tem, desapareceu tudo! Então... a gente fica sem saber nem o que que faz, porque para ir mudar de um Estado para outro tem que pagar transporte tem que chegar e é aquela despesa das maiores. E, aí, a gente não tem condição. Então, eu queria que tivesse o... como a gente vem lutando, a Geovania é muito da gente, a Nice e eu queria que desse um *travão* nisso daí, porque já está demais.

**Valéria:** Sr. Fabrício, o senhor se considera o que: benzedor, doutor do mato?

**Sr. Fabrício:** Eu sou mineiro! Eu sou um dos mineiros que existe nessa Baixada daqui de Penalva. Eu benzo, eu do remédio, eu faço tudo. Eu faço tudo aquilo que Deus me determinou pra mim fazer.

**Valéria:** E qual a diferença do benzedor para o doutor do mato?

**Sr. Fabrício:** Não tem diferença nenhuma. Não tem diferença nenhuma porque se você é uma pessoa, é um mineiro, você sabe benzer, você sabe benzer dor de cabeça, você sabe benzer dor de dente, você sabe benzer dor de barriga, você sabe benzer tudo na vida. Porque os dotes da gente quando vem, vem completo.

**Valéria:** E com que idade o senhor descobriu esse dom?

**Sr. Fabrício:** Eu fui com 12 anos, com 12 anos eu já estava brincando. Foi o que me apareceu com menos de 8 anos eu me deitava e eu não podia, quando eu me espantava eu estava no chão. Aí, a minha mãe tinha um grande cuidado comigo, e eu fiquei uma pessoa... até o meu pai viajou comigo para ver se ele achava alguém que tirasse de mim, ele percorreu oito mineiros, e tudo o que diziam para ele: “ Se eu achar quem tirar de mim, eu posso tirar dele”. Nunca achou e, aí, eu fiquei, comecei a trabalhar e graças a Deus o meu trabalho sempre foi aprovado. Nunca fiz um trabalho para mim sair decepcionado e com isso eu levo meu barco para frente.

**Valéria:** E o Senhor tem terreiro?

**Sr. Fabrício:** Tenho. Eu tenho um terreiro, mas agora o meu barracão, eu vim para cá, me mudei para cá, para Penalva e, aí, eu fiquei saindo, aí, eu arrasei o barracão que era para mim

fazer, mandar fazer. E, aí, eu ainda não mandei fazer porque eu quero fazer logo no tijolo. Porque, aí, a gente fica despreocupado.

**Valéria:** Então ainda é de taipa?

**Sr. Fabrício:** É de taipa e assim que é. Porque, agora mesmo eu estou com um rapaz que há muito tempo vem me abusando e tal, eu convido os mineiros que têm na minha região para fazer companhia da gente porque a gente não é uma pessoa, só gente tem que ter companhia, quanto mais a gente tem companhia melhor para gente é. Quer dizer, eles ficam naquilo e não ficam acreditando no que a gente fala porque a pior derrota do pessoal é essa, não acreditar no que o companheiro diz. Então, eu falei, aí, ele me convidou para essa festa, há muito tempo ele vem me convidando e eu quebrando pra cá, quebrando pra acolá, mas agora eu encaixei com ele e vou. Eu vou e vou fazer um convite para ele nessa festa, se quiser me acompanhar, me acompanha, se não quiser, eu fico só.

**Valéria:** E que festa é essa?

**Sr. Fabrício:** É de mina. É festa de mina.

**Valéria:** O senhor mora aqui em Penalva em que bairro?

**Sr. Fabrício:** Eu moro aqui em Penalva, bem ali na rua do Fio.

**Valéria:** Aonde é? É perto do Centro? Porque eu fui até Campina, fui na Dona De Lourdes. É perto do Centro Ah, foi na De Lourdes, De Lourdes, eu conheço a De Lourdes.

**Valéria:** Sr. Fabrício, queria que o senhor me falasse algumas ervas que o senhor utiliza.

**Sr. Fabrício:** Olha, tem o bom-pra-tudo. Não conhece o bom-pra-tudo? Atua em toda doença. É uma erva que não cresce mais do que esse tamanhinho assim. Você vê que aonde a gente planta ele, que a gente acha, tem vezes que a gente acha, assim no meio da mata, é só ela. Não tem pau nenhum, é só ela. Se dá o nome de bom-pra-tudo. Nós temos o manjerição, que você se agarrar um galho lá na cozinha, daqui você sente o cheiro dele. Olha, essa erva eu levei pra São Luís agora dessa vez que eu fui fazer a apresentação lá. Aí, eu joguei o banho, aí, todo mundo achou... Aí, depois que eu estava na casa do Maranhão, um cara queria que eu arrumasse ao menos um pezinho pra ele levar.

**Valéria:** E o manjerição é bom pra que Sr. Fabrício?

**Sr. Fabrício:** Ah, o manjerição é bom pra tirar mofina, pra tirar coisa ruim, essas coisas porque, às vezes, você amanhece assim porque tem gente que bota o quebrante no outro.

**Valéria:** E o que é o quebrante?

**Sr. Fabrício:** Quebrante é o mau-olhado. Aí, o caboclo começa a abrir a boca [ahhh] e abre a boca e tal e vira, aquele abrimto de boca é o quebrante. Aí, você faz o banho de manjerição, bota outra erva, mistura com o alfavacão, é outra alfavaca que recende e a folha dela é deste tamanho aqui assim e a gente dá o nome de alfavaca de mina. Aí, a gente mistura e faz o banho. Tem a manjerona, tem a santa-quitéria, tem a jardineira, tem o patchouli.

**Valéria:** Todos são bons pra banho?

**Sr. Fabrício:** Todos são bons pra banho e eu faço um banho dessas ervas e você jura e diz que é da farmácia. Eu faço. Graças a Deus que eu estou acostumado a fazer. E, aí, tem a casca da sapucaia é que é o remédio da próstata. Então, nós temos vários tipos de erva. Tem a quina. Essa cresce e cresce lá em cima. A casca dela fica como o cajá, aí, a gente mete o facão aqui e tira aquele gomo. E daquele gomo a gente faz o chá para febre e aquilo amarga, amarga e é bom para fígado e é bom pra tudo enquanto. Nós temos também outra erva... Deixa eu ver se eu lembro aqui, Fabrício, que a gente dá o nome de jurubeba. É bom pra impaludismo.

**Valéria:** O que é o impaludismo? Eu não sei.

**Sr. Fabrício:** Impaludismo é quando as pessoas ficam pálidas, aquela amarelidão, o olho fica amarelo. Então, tem de vários tipos de ervas que nem está aqui me passando pela cabeça.

**Valéria:** E quais agora que o senhor está tendo muita dificuldade de achar por conta do desmatamento? Tem alguma específica?

**Sr. Fabrício:** Ah, tem. Ahhhh!!!! Já acabaram foi com tudo minha filha. Eu estou te dizendo que a gente está saindo pra pegar em outro lugar. Tem o, aquele, eles até têm plantada ela, que é boa pra diabete, a gente tira ela, pega a casca e faz o chá pra curar diabete.

**Valéria:** E na comunidade o senhor é muito procurado?

**Sr. Fabrício:** Eu sou. Sou procurado.

**Valéria:** E não tem hospital?

**Sr. Fabrício:** É, quando não tem. E, aí, em todo lugar que eu chego, graças a Deus, eu sou uma pessoa bem quista com todo mundo, não sou uma pessoa de andar brigando com ninguém e eu sou uma pessoa legal com todo mundo e eu acho que todo mundo é legal comigo.

**Valéria:** E, senhor Fabrício, tem alguma oração ou algum cântico especial que o senhor precisa falar?

**Sr. Fabrício:** Tem. Tem o canto. Tem porque quando diz assim “é mineiro” tem o canto de abrir a mesa, tem o bendito, tem tudo enquanto e são coisas especiais que eu não... o meu canto todo mundo adora e toda mundo grava na cabeça. Na vez que eu fui pra São Luís fazer a

apresentação, eu dei uma entrevista e depois foi mudado. Quando eu entrei e sentei o pé pra entrar na porta do salão, foi mudado tudo. Eu estava preparado. E, aí, foi mudado tudo e veio na minha cabeça aquele e, aí, veio e eu entrei cantando ele. Eu vou até dizer pra Nice pra eles ajeitarem uma toalha que ficou lá e, aí, amanhã, eu vou. Estou indo pra uma festa de um amigo aqui que me convidou.

**Valéria:** O senhor quer falar mais alguma coisa, Sr. Fabrício?

**Sr. Fabrício:** Eu acho que não porque estou indo pra uma viagem senão, a gente ia conversar mais. Mas é assim mesmo. Então, o que eu quero é isso porque, olha, nós temos muito sofrimento por quê? Devido ao que? Aos fazendeiros. Porque eles devastam tudo e a gente fica com aquela necessidade, com aquela precisão. Às vezes, um remédio que a gente faz que atua bem e quando a gente vai atrás, não tem mais. Então, isso aí é que eu queria que acabasse, com esses homens daí que são poderosos, são danados pra matar a gente, naquele negócio e eu não quero isso. Eu queria que chamassem eles e travassem pra eles nunca mais tocarem o dedo.

**Valéria:** O senhor faz mais o que além de benzer? O senhor pesca, planta...

**Sr. Fabrício:** É. Eu planto. Eu trabalho de tudo e quanto é função. Olha, eu já fui quebrador de coco, eu já fui trabalhador de roça e, ainda sou, eu já fui pescador. Hoje, eu larguei a pesca e hoje eu trabalho na minha função. Eu tenho a minha mesa. Olha, essas crianças<sup>101</sup> quando vieram a primeira vez, eles foram lá pra casa, todo mundo saiu com sua oração de lá, eu não sei se eles ainda. Eu entreguei, vocês tiram aqui e é assim, assim, assim. E a hora que eu chego eles estão me abraçando, eles estão me beijando. Porque eu sou legal com todo mundo, eu sou um sujeito que a cara que eu lhe mostrar aqui, eu lhe mostro em todo lugar que eu chego. Agora, aqui, eu queria que a gente não deixasse mais desmatar. Está só assim, a bola assim, o resto está tudo acabado.

**Valéria:** E, algum dos filhos do senhor... o senhor tem filhos?

**Sr. Fabrício:** Tenho.

**Valéria:** Algum deles está aprendendo essa...

**Sr. Fabrício:** Não, porque você sabe, nesse tempo que eu comecei, todo mundo ficava pra não consentir. Porque como eu te falei que meu pai procurou pra tirar isso de mim. E, eu também não quero que um filho meu sai com o mesmo destino que eu saí, não!

**Valéria:** É mesmo senhor Fabrício?

---

<sup>101</sup> Senhor Fabrício está se referindo aos pesquisadores do PNCSA.

**Sr. Fabrício:** Não, não quero, não.

**Valéria:** Por quê, senhor Fabrício?

**Sr. Fabrício:** Porque eu não quero. É muito dificultoso e eu não quero, não quero e não quero. E eu digo “olha, na hora em que eu morrer, não atentem meus filhos o tanto que vocês me atentaram”.

**Valéria:** Por que o senhor acha que é dificultoso?

**Sr. Fabrício:** Porque é dificultoso, minha irmã. Porque só agora mesmo se você estivesse precisando de uma erva pra fazer um remédio eu tinha que sair me batendo pra dar conta dela pra ti, fosse em qualquer região, pra eu dar conta dela pra tu levar. Mas, por isso que é dificultoso. E o povo novo de hoje é diferente do povo antigo, o povo de hoje só quer mordomia, só quer coisa chique [risos] e, aí, fica ruim.

**Valéria:** E o senhor herdou isso de alguém, senhor Fabrício?

**Sr. Fabrício:** Não.

**Valéria:** Ninguém da família do senhor?

**Sr. Fabrício:** Da minha família tinha uma porção, mas esse veio direto pra mim. Esse veio direto pra mim, não foi pra outro. Não foi pra A, não foi pra B, não foi pra C, veio direto pra cima de mim. E teve um experiente que disse assim [porque o nome do meu pai era Sérgio e o da minha mãe era Joana] e, aí, ele disse, assim: “Olha, Sérgio, eu vou te dizer uma coisa, esse menino teu aqui, só Deus... Eles podem fazer o que eles quiserem, mas só Deus, só Deus quem pode realizar com a vida dele, mais ninguém”. Eu já fui até atirado, mas não me pegou chumbo, não. Eu já fui atentado demais, já me atentaram muito pra querer me destruir, mas ainda estou aqui, graças a Deus, com vocês e conversando.

**Valéria:** Atentado por conta da terra?

**Sr. Fabrício:** Da terra. Porque todos que queriam meter o pé pra comprar, eu corria aqui na justiça e não deixava. E, aí, eles ficavam com raiva de mim e eu não estou ligando. Essa é que é a história. E por aqui nós vamos encerrando com muito gosto e muito satisfação de eu ter dado essa entrevista pra senhora porque eu nem sabia que a senhora estava aqui, se eu soubesse era mais beneficiada.