



PROGRAMA DE MESTRADO EM LETRAS - PROMEL/UFSJ

Linha de Pesquisa Literatura e Memória Cultural (LMC)

Isadora Silva Miranda

**Saber Sagrado: as benzedeadas do Jequitinhonha e *Salvar o Fogo*, de Itamar
Vieira Junior**

São João del-Rei

2025



PROGRAMA DE MESTRADO EM LETRAS - PROMEL/UFSJ

Linha de Pesquisa Literatura e Memória Cultural (LMC)

Isadora Silva Miranda

Saber Sagrado: as benzedeadas do Jequitinhonha e *Salvar o Fogo*, de Itamar Vieira Junior

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Teoria Literária e Crítica da Cultura da Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Orientadora: Profa. Dra. Vanessa Maia Barbosa de Paiva

São João del-Rei

2025

Ficha catalográfica elaborada pela Divisão de Biblioteca (DIBIB)
e Núcleo de Tecnologia da Informação (NTINF) da UFSJ,
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M672s Miranda, Isadora.
 Saber Sagrado : as benzedeadas do Jequitinhonha e
 Salvar o Fogo, de Itamar Vieira Junior / Isadora
 Miranda ; orientadora Vanessa Maia Barbosa de
 Paiva. -- São João del-Rei, 2025.
 111 p.

 Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em
 Letras) -- Universidade Federal de São João del-Rei,
 2025.

 1. Decolonial. 2. literatura afro-brasileira. 3.
 religiosidade . 4. Vale do Jequitinhonha.. 5.
 benzedeadas. I. Maia Barbosa de Paiva, Vanessa ,
 orient. II. Título.

Isadora Silva Miranda

Saber Sagrado: as benzedeadas do Jequitinhonha e
"Salvar o Fogo", de Itamar Vieira Junior

Banca Examinadora

Documento assinado digitalmente
 VANESSA MAIA BARBOSA DE PAIVA
Data: 14/05/2025 19:11:47-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profª Drª Vanessa Maia Barbosa de Paiva – UFSJ
(Presidente/Orientadora)

Documento assinado digitalmente
 GUSTAVO HENRIQUE RUCKERT
Data: 28/04/2025 17:28:14-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Prof. Dr. Gustavo Henrique Rückert – UFPEL
(Titular Externo)

Documento assinado digitalmente
 ELIANA DA CONCEICAO TOLENTINO
Data: 05/05/2025 22:32:39-0300
Verifique em <https://validar.itl.gov.br>

Profª Drª Eliana da Conceição Tolentino – UFSJ
(Titular Interna)

Prof. Dr. Cláudio Márcio do Carmo
Vice-coordenador do PPG em Letras

Abril de 2025



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO JOÃO DEL-REI
SISTEMA INTEGRADO DE PATRIMÔNIO,
ADMINISTRAÇÃO E CONTRATOS

FOLHA DE ASSINATURAS

Emitido em 15/05/2025

HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO Nº 15/2025 - PROMEL (13.20)

(Nº do Protocolo: 23122.015951/2025-69)

(Assinado digitalmente em 15/05/2025 08:58)

CLAUDIO MARCIO DO CARMO

VICE-COORDENADOR

PROMEL (13.20)

Matrícula: ###441#4

Visualize o documento original em <https://sipac.ufsj.edu.br/public/documentos/> informando seu número: **15**, ano: **2025**, tipo: **HOMOLOGAÇÃO DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**, data de emissão: **15/05/2025** e o código de verificação: **381b3225a9**

Este trabalho é dedicado à memória de Dona Generina e Dona Blandina, cujas vidas e práticas de benzeção foram fundamentais para a construção do entendimento sobre o processo de cura tradicional e os saberes populares no Vale do Jequitinhonha. Suas histórias, cheias de sabedoria, permanecem como uma fonte de inspiração, resistência e ancestralidade.

AGRADECIMENTOS

Escrever esta dissertação foi um confluir. Um caminho percorrido entre vozes, memórias e afetos que ecoam muito além destas páginas. E nenhuma confluência se faz sozinha. Agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo suporte financeiro que viabilizou esta pesquisa. Aos meus familiares, que, mesmo sem entender muito bem como é o “mundo da pesquisa”, me deram incentivo em cada etapa; ao meu pai, que me levava para as entrevistas em outra cidade. Aos meus amigos, por acreditarem em mim mesma quando eu duvidava.

Aos professores do Programa de Mestrado da PROMEL, por compartilharem conhecimento e abrirem horizontes ao longo da minha formação. Em especial, à minha orientadora, Prof.^a Vanessa, por sua dedicação, orientação cuidadosa e pelas trocas enriquecedoras que fortaleceram este trabalho, ao acreditar na minha escrita e me incentivar a não ter medo de produzir uma escrita sincera. Ao Prof. Gustavo que iluminou esta pesquisa na banca de qualificação.

Às benzedeadas que me acolheram com suas histórias e bênçãos: Dona Lúcia, Dona Leopoldina, Dona Sinézia e Maria Cecília, por partilharem seus saberes sagrados com tanta verdade. À memória de Dona Generina e Dona Blandina, que ancestralizaram durante o processo de escrita, cujas palavras seguem vivas, sopradas pelo vento e guardadas no coração. Aos familiares das benzedeadas, por me permitirem ouvir suas vozes e carregá-las comigo.

Agradeço à generosidade do fotógrafo Lori, que me ajudou, durante a caminhada, a encontrar algumas das benzedeadas. E a cada pessoa que, de alguma forma, caminhou comigo neste percurso, seja com um gesto, uma palavra ou um abraço silencioso, com a proteção invisível de meus ancestrais, meu mais profundo e afetuosamente agradecimento.

A Deus, aos orixás e aos encantados, agradeço pela luz nos dias nublados e pela força que me sustentou nos momentos de incerteza. Até aqui me ajudaram, me dando sabedoria.

RESUMO

Esta dissertação investiga a relação das mulheres com os conhecimentos sagrados presentes nas ervas e orações, tomando como referência o livro *Salvar o Fogo*, de Itamar Vieira Júnior, e as benzedeiras do Vale do Jequitinhonha. O estudo buscou compreender o processo atual do aprendizado do benzimento e a preservação dos saberes transmitidos oralmente. A metodologia baseou-se em uma abordagem teórica que dialoga com os conceitos de decolonialidade, descolonialidade e decolonialidade de gênero, incorporando contribuições de diversos autores, entre os quais se destacam Silvia Federici, Luiz Rufino e Antônio Bispo dos Santos. Ademais, foram consideradas as questões éticas relativas à religiosidade no contexto do Vale do Jequitinhonha.

Palavras-chave: Decolonial, literatura afro-brasileira, religiosidade, Vale do Jequitinhonha.

ABSTRACT

This dissertation investigates the relationship between women and sacred knowledge embodied in herbs and prayers, taking as references the book *Salvar o Fogo* by Itamar Vieira Júnior and the healers (benzedadeiras) of the Vale do Jequitinhonha. The study aims to understand the current process of learning the practice of blessing and the preservation of orally transmitted knowledge. The methodology is grounded in a theoretical framework that engages with the concepts of decoloniality, decolonization, and gender decoloniality, incorporating contributions from various authors, notably Silvia Federici, Luiz Rufino, and Antônio Bispo dos Santos. Additionally, ethical considerations regarding religiosity in the context of the Vale do Jequitinhonha are addressed.

Keywords: Decolonial, Afro-Brazilian literature, religiosity, Vale do Jequitinhonha.

RESUMEN

Esta tesis investiga la relación entre las mujeres y los conocimientos sagrados presentes en las hierbas y oraciones, tomando como referencia el libro *Salvar o Fogo* de Itamar Vieira Júnior y las sanadoras (benzedadeiras) del Vale do Jequitinhonha. El estudio busca comprender el proceso actual de aprendizaje del acto de bendecir y la preservación de los saberes transmitidos oralmente. La metodología se basa en un marco teórico que dialoga con los conceptos de decolonialidad, descolonización y decolonialidad de género, incorporando contribuciones de varios autores, entre ellos Silvia Federici, Luiz Rufino y Antônio Bispo dos Santos. Además, se consideran aspectos éticos relacionados con la religiosidad en el contexto del Vale do Jequitinhonha.

Palabras clave: Decolonialidad, literatura afrobrasileña, religiosidad, Valle del Jequitinhonha.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Livro Salvar o fogo, de Itamar Vieira Júnior nas mãos de Dona Lúcia.	12
Figura 2- Livro de Itamar Vieira Júnior, benzido em junho de 2024, vence o prêmio Jabuti de melhor romance literário.	18
Figura 3- Encontro dos rios Araçuaí e Jequitinhonha / comunidade Itira.	40
Figura 4- Carta destinada a Antônio Muquixo	57
Figura 5- Dona Generina na sala de sua casa.	58
Figura 6: Altar na entrada da casa de Dona Leopoldina	61
Figura 7– Recebendo a benzeção de D. Blandina, fevereiro 2023.	62
Figura 8- Dona Lúcia sentada em seu quintal	64
Figura 9 Dona Lúcia benzendo a distância.....	65
Figura 10-: Pés descalços enquanto benze- Dona Lúcia.....	66
Figura 11- Dona Leopoldina em seu quintal.....	69
Figura 12- Plantas medicinais cultivadas por Dona Leopoldina	70
Figura 13- Mãos de Dona Leopoldina com terço.....	71
Figura 14-- Maria Cecília segurando o terço que utiliza para benzer no quintal de sua casa.	73
Figura 15- Encontro de Dona Sinézia com Maria Cecília.	74
Figura 16- Mãos de Dona Sinézia com Maria Cecília com os objetos utilizados em suas benzeções.	75
Figura 17-- Dona Sinézia e o seu gato na sua de casa.....	78
Figura 18- Ramos utilizados para benzeção-mãos de Dona Lúcia.	82
Figura 19- Terço utilizado na benzeção – Maria Cecília.....	82
Figura 20- Quadro de Nossa Senhora e o menino Jesus, ramos, terço e linha vermelha casa de Dona Lúcia.	89
Figura 21- Cartele de postagem do terreiro Bogum Oficial	91
Figura 22- Presépio – casa de Dona Lúcia.	93
Figura 23- Ramos utilizados na benzeção juntos aos objetos de decoração da casa de Dona Generina.	95
Figura 24- Laço feito pela benzedeira para o ritual de contra soluço	97
Figura 25- Laço feito pela benzedeira para o ritual de contra soluço e criança participando do ritual.	98

Figura 26- Quadros na entrada da casa de Dona Generina.....	99
Figura 27- Quadros na entrada da casa de Dona Generina.....	99
Figura 28- Quadros na entrada da casa de Dona Generina.....	100
Figura 29- Água transformada em benta na garrafinha de plástico após ficar ao lado da televisão durante a missa. Casa de Dona Lúcia.	100
Figura 30- Quadro do time de futebol do cruzeiro junto a imagem de São Miguel Arcanjo. Casa de Dona Lúcia.....	101

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
CAPÍTULO I - A LITERATURA DE ITAMAR: ESCRITAS, SILENCIAMENTO E ORALIDADES	18
1.2 O NARRAR DE ITAMAR VIEIRA JUNIOR	34
CAPÍTULO 2 – VALE DA JEQUITIVÊNCIA	40
2.1 NO JEQUI TEM CONFLUÊNCIA	51
CAPÍTULO 3 –AS BENZEDEIRAS DO VALE DO JEQUITINHONHA – FÉ E HERANÇA.....	61
3.1 DONA LÚCIA– ENQUANTO TIVER SAÚDE, VAI BENZER	64
3.2 DONA LEOPOLDINA – SÓ BENZE CRIANÇA. ADULTO PODE TER ESPÍRITO MALIGNO.....	69
CAPÍTULO 4 -OBJETOS SAGRADOS DO BENZER. COLONIZAÇÃO DA FÉ, ENCRUZILHADAS E O SINCRETISMO RELIGIOSO	82
4.1 COLEÇÃO DO SAGRADO: UM ALTAR ONDE TUDO SE MISTURA, E TORNA-SE DIVINO.	89
4.2 COSMOFOBIAS E MEMÓRIAS DE TERROR.....	94
CONSIDERAÇÕES FINAIS	105
REFERÊNCIAS.....	110

“Viver é partir, voltar e repartir”

(Emicida)

INTRODUÇÃO



Figura 1 - Livro *Salvar o fogo*, de Itamar Vieira Júnior nas mãos de Dona Lúcia

. Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, junho 2024.

A obra *Salvar o Fogo* foi publicada em 2023 pelo baiano Itamar Vieira Junior, tendo como narrativa uma região fictícia do nordeste brasileiro. “Na Tapera, as pessoas eram de muitas cores, e os que tinham cabelo liso se diziam descendentes dos índios que ali viveram muito tempo antes” (Vieira, 2023, p.32).

O romance aborda as consequências sofridas pelos saberes tradicionais com a chegada do mosteiro na comunidade. Antes dessa chegada, os moradores costumavam recorrer às plantas, aos rituais de seus ancestrais e aos costumes passados através da oralidade. A obra tem como foco a personagem Luzia, uma mulher negra que herdou da avó habilidades mediúnicas, mas teve de reprimi-las após um incidente na infância com uma das moradoras. Como

consequência, foi acusada de feitiçaria. O romance é dividido em quatro partes: A vingança tupinambá, Luiza do Paraguaçu, Manaíba e A alma selvagem.

Somente os dois primeiros capítulos são narrados por personagens, Moisés e Luzia, o que é interessante, pois a narrativa resulta no ponto de vista individual, único, dos personagens. Moisés é o narrador do primeiro capítulo. Ainda criança, tem muitas dúvidas sobre seu nascimento e a dinâmica da comunidade, principalmente com o tratamento rude dado a ele por Luzia, que ele acredita ser sua irmã. No segundo capítulo, o leitor descobre que Moisés é filho biológico de Luzia, consequência de um estupro em sua adolescência. Com ênfase na questão de gênero, o autor aborda desigualdades sociais, violência sexual e intolerância religiosa e, principalmente, as consequências do desaparecimento da cultura oral imposto pelo colonizador, representado no romance pelo mosteiro.

As personagens femininas são as mais afetadas com a mudança. Proibida de continuar com o ofício de sua avó indígena, que era curandeira da aldeia, à Luzia foi negada a perpetuação dos saberes orais de sua comunidade e, com isso, suas escolhas: Luzia não pôde utilizar o chá para abortar, um exemplo da perda de seu poder de escolha; perdeu os dentes, pois não sabia como manusear corretamente a árvore de Loco, uma vez que o conhecimento de como manusear a planta desapareceu com a morte da sua mãe. Mas Luzia alcançou aprendizados. Dentre eles, o de que, ao prender os cabelos, enfraqueceria os estereótipos incentivados pela igreja sobre sua aparência de feitiçeira.

O romance de Itamar Vieira nos remete a situações de um Brasil interiorano, como, por exemplo, o Vale do Jequitinhonha, no nordeste de Minas Gerais, que, longe de recursos médicos e assistenciais por um tempo, sobreviveu através do conhecimento de ervas. O Vale do Jequitinhonha é organizado por microrregiões: Alto, Médio e Baixo Jequitinhonha. O nome é de origem indígena, foi dado em homenagem ao rio que banha a região, tem sua nascente no alto Jequitinhonha, na cidade de Serro, e deságua na cidade de Belmonte, Bahia. Com isso, as cidades do médio e baixo Jequitinhonha possuem uma grande influência da Bahia e, talvez por esse fator geográfico, acabam por influenciar também a cultura. Os personagens de *Salvar o Fogo* se assemelham bastante às pessoas da região do Jequitinhonha. Os músicos, canoeiros,

lavadeiras, artesãos e bordadeiras são alguns de seus agentes, que compõem as narrativas de uma região marcada pela seca. Essas personalidades são diretamente afetadas não só pelas condições geográficas, mas também pelas consequências sociais dessa região.

Salvar o Fogo apresenta as personagens mulheres como fortes, intuitivas. São sempre elas a exercerem, mesmo que escondido, a sabedoria dos antigos. E, durante o romance, os personagens lamentam a falta da figura das rezadeiras:

Passei dias com Luzia ao lado da cama, aplicando compressas de água fria para amainar a Febre. Meu pai andava desassossegado de um lado a outro. Consegui trazer uma enfermeira da cidade. Depois, remédio da farmácia que ficava distante. Repetia que, se fosse no tempo das rezadeiras, eu ficaria curado (Vieira, 2023, p. 59).

As mulheres que desempenham essa função no Vale do Jequitinhonha são conhecidas como benzedadeiras. Elas, por muito tempo, se encarregaram dos cuidados da alma e do corpo das pessoas da comunidade. Com suas rezas e suas garrafadas, garantiram a sobrevivência e o bem-estar de seu povo.

Francisco Van der Poel (2013), no *Dicionário da Religiosidade Popular*, explica que a benzedadeira pode também ser chamada de rezadeira, benzinheira, e tem a função de rezar pelos males que afligem a comunidade, principalmente pelos pobres. A benzedadeira tem o seu papel social nessa comunidade, porque, para além da cura de questões espirituais, das dores da alma, foi responsável por diminuir o genocídio da população negra, indígena e marginalizada do Vale Jequitinhonha, pois não havia quase que nenhum acesso à saúde. Esse problema social também é retratado no romance de Itamar Vieira (2023):

“No tempo de minha avó”, minha mãe disse, tentando acalmar minha aflição, “não havia dentista e o povo se resolvia sozinho. Minha avó era uma mulher chegada às coisas do espírito, essas coisas que o padre diz que Deus abomina. “Onde já se viu servir a dois senhores?”, perguntava nas missas, “tudo coisa de gente índia e preta” (Vieira, 2023, p. 132).

As benzedadeiras do Jequitinhonha estão com idade avançada e quase não existe um desejo de busca de conhecimento das gerações mais novas para aprenderem a função. De acordo com Frei Chico, pesquisador da cultura popular do Vale Jequitinhonha, “não existiriam mulheres benzedadeiras se não houvesse uma comunidade em busca de suas orações” (Poel, 2013, p. 120). As benzedadeiras costumam escolher a quem passar seus ofícios e não é à toa que,

no romance, a avó de Luzia, que desempenhava o papel de benzedeira, tinha por ela uma maior afeição, como descrito no trecho: “quase não falava, mas sabia benzer criança e conhecia as ervas da mata (...) “foi à Luzia que vó Didita se afeiçoou.” (Vieira, 2023, p. 32).

O uso dos remédios naturais e das rezas, por muitas vezes, ocorreu como auxílio até o atendimento médico chegar ao local. O acesso à ajuda médica e de forma gratuita pelo SUS teve avanços consideráveis no Vale do Jequitinhonha, talvez por isso a busca pelas benzedadeiras e seus remédios naturais tenha diminuído. Algumas pessoas mantêm o costume de fazer o uso dessas práticas, seja pela fé ou para prevenir o consumo de medicamentos.

As tradições orais sempre estiveram presentes no meu cotidiano. Nascida em Araçuaí, cidade do médio Jequitinhonha conhecida pelo artesanato e corais, sempre estive em movimentos culturais que preservam as tradições orais da região do Jequitinhonha. Participei de corais, grupo de teatro e costume frequentar o Festivale (Festival de Cultura Popular do Vale do Jequitinhonha). Concluí o curso de Letras em uma universidade localizada no Vale do Jequitinhonha, UFVJM. E, como conclusão de curso, apresentei pontos de contato entre o romance *Ponciá Vicêncio* (2003), da escritora mineira Conceição Evaristo, e elementos culturais do Vale do Jequitinhonha. A comparação teve um maior enfoque na questão do feminino.

A pesquisa abrangeu as personagens femininas e a relação com a memória de sua comunidade e com a cultura, perpetuada, sobretudo, pelas mulheres. Estudei semelhanças das mulheres da comunidade do Jequitinhonha e o artesanato de barro, com foco na ligação entre eles. Agora, na dissertação, sigo um caminho parecido a partir da obra *Salvar o Fogo*, de Itamar Vieira Junior (2023). Entretanto, mesmo que as mulheres continuem sendo meu foco de pesquisa, minha atenção está voltada para as questões do sagrado, que permeiam tanto as personagens do romance como as mulheres do Vale do Jequitinhonha.

Enquanto lia *Ponciá Vicêncio* (2003), percebi semelhanças com o Jequitinhonha, as personagens pareciam figuras do meu cotidiano. Ao ler *Salvar o Fogo*, identifiquei os costumes dos antigos com práticas do meu dia a dia, tais

como o uso de chás, o costume da benzeção. Também identifiquei a relação dos personagens com o rio, a Tapera ser habitada por descendentes de indígenas e negros e, como consequência, o sincretismo religioso. Diante disso, esta pesquisa propôs-se não só a analisar os conflitos que a colonização e a igreja católica trouxeram aos povos originários e aos descendentes de negros escravizados, mostrados no romance, como também a responder os seguintes questionamentos:

Estariam os ofícios das mulheres ligadas ao sagrado se perdendo, tal qual acontece no romance? O que estaria levando ao descredenciamento das benzedeadas e rezadeiras e por quê? Para tentar responder essas questões, foi necessário estabelecer um paralelo entre as personagens do romance e as benzedeadas do Vale do Jequitinhonha.

Em síntese, esta pesquisa teve como objetivos: compreender a conexão de mulheres com os saberes sagrados, situados nas plantas e rezas, no livro *Salvar o Fogo*, de Itamar Vieira Júnior, e nas benzedeadas do Vale do Jequitinhonha, buscando estudar o estado atual do ensino de benzer e a transmissão dos saberes orais. Para alcançar esses objetivos, realizamos pesquisa bibliográfica, submetemos o projeto ao Comitê de Ética em Pesquisa da UFSJ e obtivemos autorização para a realização do estudo.

No primeiro capítulo, discutimos a presença da oralidade nas obras de Itamar Vieira Júnior, destacando-a como um espaço de resistência dentro da literatura. Partimos do conceito de colonialidade, que historicamente desvalorizou as tradições orais dos povos colonizados, e analisamos como a literatura contemporânea buscou resgatar e valorizar essas vozes marginalizadas. O romance *Salvar o Fogo* (2023), do autor, refletiu essa perspectiva, trazendo personagens cujas narrativas romperam com os padrões hegemônicos e reafirmaram a importância da oralidade. No tópico um, a partir das reflexões de *Silvia Federici* (2017), analisamos como a opressão das mulheres, especialmente no contexto da caça às bruxas e da colonização das Américas, se relacionou à gênese do capitalismo, sendo um elemento central na construção das histórias narradas pelo autor.

No segundo tópico, exploramos o narrar de Itamar Vieira Júnior, estabelecendo diálogos entre sua escrita e as reflexões de Walter Benjamin, no ensaio *O Narrador* (1985). Comparando seus textos com o conceito de escrevivência (2020), de Conceição Evaristo, destacamos como sua obra não se limitou a uma experiência individual, mas se construiu a partir da coletividade, dando voz às vivências de grupos historicamente silenciados. Dessa forma, analisamos como sua literatura atuou sendo um espaço de resistência e memória, contribuindo para a ampliação das perspectivas decoloniais e femininas dentro do cenário literário brasileiro.

No segundo capítulo, intitulado Vale da Jequitivência, utilizou-se também o conceito de escrevivência como método para investigar e contextualizar como se deu a colonização do Vale do Jequitinhonha. A intenção não foi transformar o texto em uma autobiografia, mas sim oferecer um recorte pessoal que permitisse refletir sobre a relação entre memória, identidade e lugar. Ao longo do capítulo, explorou-se como a trajetória de vida se entrelaçou com a história da região. A reflexão de Antônio Bispo dos Santos, em *A terra dá, A terra quer* (2023), serviu como uma importante inspiração para a construção do capítulo.

O terceiro capítulo apresentou a entrevista realizada com as benzedadeiras, abordando o processo de benzeção e o registro de suas práticas. No quarto capítulo, discutiu-se o conceito de encruzilhadas, conforme proposto por Luiz Rufino (2019), e sua relação com a construção da identidade das benzedadeiras e o significado de seus objetos.

CAPÍTULO I - A LITERATURA DE ITAMAR: ESCRITAS, SILENCIAMENTO E ORALIDADES

Figura 2- Livro de Itamar Vieira Júnior, benzido em junho de 2024, vence o prêmio Jabuti de melhor romance literário



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora Isadora Silva Miranda para esta pesquisa, junho 2024.

Segundo Thomas Bonnici (2012), por um período, a produção literária no Brasil seguiu os padrões estabelecidos pela literatura europeia. Assim como na maioria dos países que foram colonizados, ainda que houvesse personagens negros, indígenas, sertanejos e mulheres negras, estes personagens acabavam por reafirmar estereótipos das minorias citadas. Mesmo com o fim da colonização, o cânone europeu permaneceu por algum tempo como modelo de superioridade de produção literária. Evitaram-se os desvios não canônicos. Como exemplo, cita-se o uso da oralidade que, na maioria das vezes, esteve vinculada a algo pejorativo ou, de menor importância. Explica Bonnici:

A língua europeia, estudada em seu padrão culto, não admitia concorrências e, portanto, rejeitava as 'distorções não-canônicas' oriundas da periferia e da margem. A sedução era tanta, que muitos nativos começaram a mergulhar nessa cultura importada e, negando as suas origens, passaram a escrever na língua padrão europeia e a imitar os clássicos de sua literatura (Bonnici, 2012, p.23).

A literatura colonial tem como tendência negar o valor das tradições orais. Com isso, se negam as memórias e a cultura dos países colonizados. Os estudos de literatura pós-colonial buscam a compreensão das influências culturais deixadas pelos colonizadores e o resgate da resistência cultural dos povos colonizados, sempre representados como selvagens, ignorantes e com uma cultura inferior. O interesse agora é recuperar essas fontes não hegemônicas, como, por exemplo, a oralidade. Ao falarmos da literatura de Itamar, podemos identificar personagens e também um enredo que traz uma resistência à cultura europeia. Parte dessas mudanças se deve à influência dos estudos decoloniais. Aduz Cledineia Carvalho Santos:

(...) os estudos decoloniais em congruência à crítica ao modelo colonial, apontam a perspectiva da imposição do pensamento hegemônico na América Latina. Seguindo a lógica de que o poder se relaciona com o conhecimento, os teóricos desta corrente abordam discussões da dominação sofrida pelos povos originários a partir da conquista e colonização europeia. E, por isso, nossa forma de produzir conhecimento é herdada da cultura europeia e isto implica práticas culturais da matriz colonial, implicando processos discriminatórios e de subjugação. (Santos, 2018, p.163).

Os aportes para as reflexões vieram dos autores descoloniais: Aníbal Quijano (2005), Aturo Escobar (2003), Catherine Walsh (2007), denominados pesquisadores da corrente teórica "Modernidade e Colonialidade" (MC), que incentiva a reflexão sobre a realidade cultural e política, bem como sobre os conhecimentos dos povos subalternizados, explorados e oprimidos da América Latina. Segundo esses autores, podemos compreender o conceito de modernidade como um projeto universal de pensamentos. Conforme Escobar (2003, p. 61), "não há modernidade sem colonialidade, sendo esta última constitutiva da primeira". Em outros termos, Walsh destaca:

Entendemos a modernidade não como um fenômeno intraeuropeu, mas a partir da sua dimensão global, ligada à hegemonia, periferização e subalternização geopolítica, racial, cultural e epistêmica que a modernidade estabeleceu desde a posição da Europa como centro. A colonialidade é o lado oculto da modernidade, que se articula desde a conquista dos padrões de poder de raça, de saber, do ser e da natureza

de acordo com as necessidades do capital e para benefício da Europa branca, como também da elite crioula (Walsh, 2007, p.104).¹

Dessa forma, podemos concluir que a modernidade foi colonial. Mais ainda: a esse modo de produzir um conhecimento padrão mundial Quijano (2005) denominou como “colonialidade de poder”. A temática da colonialidade de poder é bastante explorada por Itamar Vieira Junior em suas obras *Torto Arado*, de 2019, que consagrou o autor com os prêmios Jabuti (2020) e Oceanos (2020) e *Doramar ou a Odisseia*, de 2021. Apesar de o título fazer referência a uma obra famosa de um clássico do cânone da literatura, atitude proposital do autor, as personagens dos contos trazem uma ancestralidade dos povos subalternizados do Brasil. Seu romance mais recente, *Salvar o Fogo*, de 2023, ganhador do prêmio Jabuti (2024), segue com a mesma postura. As obras de Itamar Vieira Júnior expõem um Brasil com personagens em situações análogas à escravidão. Denuncia a falta do direito a terra e relaciona o latifúndio com a herança colonial, pois os trabalhadores rurais de seus livros são descendentes de escravizados e indígenas.

Quando lemos a literatura de Itamar, notamos a mistura de culturas que foi imposta pelo colonizador, mas também a resistência ancestral dos povos escravizados e ameríndios, em um processo que Piras Giorgia (2017) nomeou de transculturação. De acordo com Giorgia, a transculturação não é somente um processo articulador da colonialidade, como defendido por Walter Mignolo (2003, apud Piras, 2017). A nossa língua portuguesa possui falas e expressões consideradas originárias do cânone literário, mas que têm origem afro-indígena. Devido a esse fato, Giorgia (2017) explica que podemos considerar essas produções discursivas como transculturação, “difundindo um movimento libertador de uma extensa história de opressão e de subalternidade do saber e da língua” (Giorgia, 2017, p.295). Afinal, o colonizador não foi capaz de traduzir entidades ou até mesmo ervas. Para a autora, a inserção no romance de escritas alternativas, que minimizam as referências ocidentais e valorizam o discurso oral, revoluciona a forma de narração.

Seguindo essa mesma lógica, podemos recorrer aos conceitos de multiculturalismo de Stuart Hall (2006), observando que Itamar Vieira Júnior traz

¹ Tradução da autora do trecho citado.

uma quebra do multiculturalismo conservador, imposto pelo colonizador, com a ideia de que apenas uma cultura única deveria existir. Vieira Júnior utiliza um multiculturalismo crítico, validando positivamente o reconhecimento da diversidade, que reconhece os saberes populares, fazendo, então, com que o colonizado seja percebido como sujeito político.

Itamar Vieira Júnior não costuma deixar claro em que época do Brasil pós-colonial se passam os enredos de suas obras. Afinal, são situações ainda muito pertinentes ao país. Entre as temáticas, a da violência de gênero se faz presente em sua escrita. A personagem Maria Cabocla – que está nos romances *Torto Arado* (2019) e *Salvar o Fogo* (2023) – sofre violência física e psicológica do marido. Como apontado por Gayatri Spivak (2010), a mulher colonizada acaba por ser vítima não só do colonizador, mas também do colonizado, sendo assim duplamente colonizada. Isso leva o leitor à reflexão de que a violência de gênero não tem sua origem apenas nas culturas hegemônicas.

As literaturas pós-colonial, decolonial e descolonial terminam também por se relacionar ao feminismo quando se faz um recorte de raça. É através de escritoras e personagens femininas não brancas que as vozes das mulheres marginalizadas aparecem. Conforme apontado por Bonnici (2002), os estudos pós-coloniais se referiram não só ao cânone europeu, como também ao discurso feminista. Através da alteridade, perceberam que escreviam apenas pelo ponto de vista da mulher branca, de classe média e de uma cultura anglo-saxã, excluindo outras mulheres não pertencentes ao padrão europeu. A primeira fase da consciência pós-colonialista teve como objetivo a recolocação da mulher marginalizada e a inversão das estruturas de um cânone predominantemente masculino. Em sua fase mais posterior, a literatura pós-colonial busca a subversão dos sistemas dominantes da linguagem do pensamento.

Segundo Françoise Vergés (2019, p. 35),

um dos fatos marcantes do início deste século XXI, que vem se afirmando há alguns anos, é o movimento de feministas de política decolonial no mundo. Essa corrente desenvolveu uma multiplicidade de práticas, experiências e teorias. As mais motivadoras e originais são aquelas provenientes de movimentos ligados à terra que abordam as questões de modo transversal e interseccional.

Como apontado por Vergés (2019), o feminismo decolonial investiga como o racismo, o sexismo e o etnicismo estão presentes em todas as relações de dominação. Por isso, a autora acredita ser crucial reescrever a história do feminismo desde a colônia, porque a mulher branca foi uma produção colonial e, por isso, tende a praticar um feminismo civilizatório, julgando que as outras mulheres não possuem um nível adequado de desenvolvimento. Explana a autora:

Trata-se de uma luta por justiça epistêmica, isto é, uma justiça que reivindica a igualdade entre os saberes e contesta a ordem do saber imposto pelo Ocidente. Os feminismos de política decolonial se inscrevem no amplo movimento de reapropriação científica e filosófica que revisa a narrativa europeia do mundo. Eles contestam a economia-ideologia da falta, essa ideologia ocidental-patriarcal que transformou mulheres, negros/as, povos indígenas, povos da Ásia e da África em seres inferiores marcados pela ausência de razão, de beleza ou de um espírito naturalmente apto à descoberta científica e técnica (Vergés, 2019, p.39)

Itamar Vieira Júnior, ao trazer essas vozes subalternas femininas para suas personagens, contribui com novo repertório para as literaturas decolônias de gênero, uma vez que, em suas obras, é muito difícil separar território e raça de gênero. Atesta, portanto, que as mulheres foram as mais atingidas com a colonização.

1.1 A ORALIDADE RESISTE EM LUZIA

O Brasil recebeu como herança uma dívida, por causa da dominação colonial, no que diz respeito à raça e ao gênero. O romance *Salvar o Fogo* gira em torno da personagem Luzia, uma mulher pertencente a uma comunidade tradicional, que tem o seu destino modificado com a chegada de um mosteiro à comunidade do Paraguaçu. “Toda a vida da aldeia acontecia em seu entorno: as referências, o tempo, a história, era como se nada tivesse existido antes do mosteiro.” (Vieira, 2023, p. 27). Ainda, no romance, Itamar relata a relação da comunidade com os saberes tradicionais e reflete sobre o direito ao território, tema já discutido em *Torto Arado*, de 2019. Diferente do que ocorre em *Torto Arado*, a comunidade da Tapera, em *Salvar o Fogo*, acaba perdendo a identificação comunitária, consequência da chegada do mosteiro.

O povo já não sabia quem tinha chegado antes, se os donos das terras, se o mosteiro, se a nossa gente. Mas a resposta não fazia muita diferença. O fato é que, se houve uma ordem de chegada, isso não importava. A única certeza era que o mosteiro estava ali havia muito e

a vida continuava a mesma. Dom Tomás era o senhor a projetar sua sombra em tudo ao redor, não apenas no mosteiro e na escola, como também nas ruas e nas vidas das famílias da Tapera. (Vieira, 2023, p.27).

O mosteiro, em *Salvar o Fogo*, é a figuração do colonialismo e da imposição europeia sobre outras culturas. Os monges, com seus sermões religiosos, atribuíram ao sobrenatural todos os incidentes do povoado do Paraguaçu. “Comigo, foi pior porque o povo da Tapera começou a dizer: As desgraças que se abatem sobre nós são culpa da menina Luzia”. (Vieira, 2023, p.110). Antes da chegada do mosteiro à comunidade, os moradores costumavam recorrer às plantas e aos rituais de seus ancestrais, saberes estes aprendidos através da oralidade.

Porém, após a chegada dos monges à Tapera, toda forma de conhecimento reconhecido ficou concentrada no mosteiro, que, além de abrigar os monges, tornou-se a única escola da região, garantindo uma hierarquia sobre qual conhecimento deveria ser reconhecido. O autor relaciona o desmerecimento dos saberes tradicionais com os conflitos vinculados ao direito a terra, além de contribuir para as discussões de gênero, uma vez que as mulheres são as mais afetadas com os descredenciamentos desses saberes.

Nas comunidades orais, as mulheres são muitas vezes responsáveis pela manutenção da memória local. Além disso, são figuras de autoridade, pois também contribuem para os cuidados com a saúde, atuando como parteiras e conhecedoras das plantas medicinais. No romance *Salvar o Fogo*, cabia à avó de Luzia essa autoridade e, muito provavelmente, Luzia tomaria o lugar de sua avó, assim descrita:

Que quase não falava, mas sabia benzer criança e conhecia as ervas da mata. Era a única pessoa da beira do Paraguaçu que dizia ter visto o olho-de-fogo- rendado no topo de uma velha árvore emitindo seu trinado. Uma dádiva, diziam, que só quem se comunicava com o mundo dos mortos trazia consigo. Foi à Luzia que vó Didita se afeiçoou. (Vieira,2023, p. 32)

A personagem Luzia é uma mulher negra e a única dos irmãos a continuar morando na Tapera do Paraguaçu. No início do romance, vive com o pai Mundinho e o seu suposto irmão Moisés. No decorrer do romance, é revelado

que, na verdade, o personagem é seu filho, consequência da violência sexual sofrida pela personagem na juventude. Luzia possui uma grande ligação com o fogo. “Naquele lugar assolado por uma intempérie atípica, Luzia desenvolveu os sentidos e os viu se tornarem aguçados: sonhava com os mortos, compreendia a língua dos animais, sentia em cada fibra as oscilações do mundo natural”. (Vieira, 2023, p.266). Herdou da avó suas habilidades mediúnicas, mas teve de reprimi-las após um incidente com uma das moradoras da Tapera, ainda em sua infância.

Acusada de feitiçaria pela comunidade, a personagem adquiriu uma corcunda, considerada por ela como um fardo. “Até você, minha irmã, uma mulher batalhadora, mulher de trabalho, é incapaz de compreender. Bom ou ruim, você tem um marido, tem seus filhos e não foi marcada com o Mal, nem carregou os mesmos fardos que eu, incluindo o que está nas minhas costas.” (Vieira, 2023, p.103). Luzia, além de possuir uma corcunda, é descrita como uma velha amargurada e solitária, a única das irmãs a não se casar. A comunidade costumava excluí-la, costumava jogar pedras e referiam-se à personagem como bruxa.

Eu sabia que, no fundo, não queriam falar sobre os males que o povo da aldeia cochichava pelos cantos e fizeram de Luzia uma assombração evitada por todos. As crianças nas ruas, e depois na escola, repetiam as histórias contadas pelos mais velhos: que nossa casa era amaldiçoada, que as coisas se quebravam sozinhas, os móveis se moviam do nada; que o fogo se apoderava das coisas sem ser provocado. O fogo, em especial, parecia preocupar os que contavam. Diziam que nos dias de lua, por onde Luzia andava, as coisas queimavam. Roupas secas estendidas no varal, o colchão de palha, o mato ao redor das casas e dos caminhos. Contavam que Luzia fora trancada em casa pelo pai e pela mãe para que os vizinhos não resolvessem suas diferenças com as próprias mãos. (Vieira, 2023, p. 20).

Não à toa, Itamar Vieira Junior atribui características físicas de uma bruxa da Idade Média à personagem Luzia. Graças à Inquisição durante a Idade Média, as mulheres com idade avançada, com deficiência física ou que ajudavam na sobrevivência da sua comunidade, elaborando remédios de ervas, viraram alvos dos rumores de que possuíam um pacto com o demônio. Foi interessante para a Igreja Católica que a imagem dessas mulheres ficasse no imaginário popular como bruxas ou feitiçarias, que fossem reconhecidas como malignas, canibais, conhecedoras de feitiços capazes de destruir os seus inimigos. Essas mulheres

acabavam sendo torturadas e queimadas em fogueiras. Se possuísem bens, em sua maioria uma propriedade rural, estes eram confiscados, tornando-se do estado e da Igreja. Essas mulheres pertenciam a uma classe social baixa, eram camponesas e, muitas vezes, viúvas ou solteiras.

Silvia Federici (2017), em *O Calibã e a Bruxa*, aponta que a motivação da violência sofrida pelas mulheres tem sua origem na gênese do capitalismo. Segundo esta autora, a transição do feudalismo para o capitalismo originou a privatização de terras, que passaram a ser conhecidas como cercamentos. Os nobres, com a ajuda da igreja, cercavam as terras utilizadas pelos camponeses. A prática do cercamento produziu uma transformação na propriedade rural.

No romance *Salvar o Fogo*, os moradores, que moravam à beira do rio Paraguaçu antes mesmo dos monges, eram coagidos a pagar impostos à Igreja. “Março era um mês de aflição para as famílias da Tapera. Era o tempo de pagar o foro à igreja. A cobrança não era feita pelos monges, mas por vizinhos com posição privilegiada na comunidade”. (Vieira, 2023, p. 35). Mundinho recusava a pagar, justificava que a Igreja era rica, o que ele plantava em suas terras era uma produção pequena destinada a livrar a família da fome.

Além disso, segundo Mundinho, a terra era sua por direito, pois pertencia aos seus ancestrais, antes mesmo da chegada da Ordem dos monges. “O homem ia embora, mas não sem antes ameaçar de cercar a roça para impedir o trabalho, caso o foro não fosse pago. Meu pai respondia sem medo: ‘Tá pra nascer o homem que vai me impedir de trabalhar na terra’”. (Vieira, 2023, p. 36).

Contudo, Luzia pagava o imposto escondido do pai, temendo que as ameaças de cercar a roça fossem cumpridas. Assim como a lei de cercamento deslocava os camponeses para as áreas urbanas, os moradores da Tapera que se recusavam, ou até mesmo não conseguiam pagar o valor aos cobradores, acabavam sendo obrigados a deixar suas terras, e acabavam não tendo outra opção que não fosse mudar para a cidade:

Mas nem todos conseguiam pagar. Acumulando dívidas ano após ano, algumas famílias iam sucumbindo ao destino de serem excluídas do convívio de sua gente. Nos sermões proferidos nas missas, e mesmo diante do orgulho dos bons pagadores, se enchiam de uma vergonha que tornava a convivência cada vez mais difícil. Por fim, quando não morriam de velhice ou de doença, deixavam a Tapera pelo rio, nos

saveiros, ou pela estrada, nos velhos ônibus, como um dia aconteceria comigo (Vieira, 2023, p. 38)

O trecho da obra ficcional exemplifica o que Karl Marx chamou de acumulação primitiva, conceito apresentado por Federici (2017) como central para analisar a exploração das mulheres no desenvolvimento do capitalismo. “As casas das viúvas e das poucas mulheres solteiras eram as que mais atrasavam.” (Vieira, 2023, p.36). A autora explica que, mesmo existindo uma divisão de gênero em relação ao trabalho, antes do cercamento, as mulheres podiam ter acesso ao direito a terra. Como já mencionado, era interessante para a igreja difamar mulheres. Federici (2017) ressalta que o capitalismo precisou destruir sujeitos femininos, como a curandeira, a herege, a mulher que ousava viver só. Conforme salienta, o capitalismo precisou e precisa do sexismo para existir:

Cada fase da globalização capitalista, incluindo a atual, vem acompanhada de um retorno aos aspectos mais violentos da acumulação primitiva, o que mostra que a contínua expulsão dos camponeses da terra, a guerra e o saque em escala global e a degradação das mulheres são condições necessárias para a existência do capitalismo em qualquer época (Federici, 2017, p.27).

De acordo com Federici (2017), após o desenvolvimento das relações capitalistas, as mulheres foram as mais afetadas. Isso se deve ao fato de que, além da mecanização do corpo proletário, processo em que os trabalhadores, principalmente depois do confisco de suas terras, passaram a ser tratados como meros instrumentos de produção, tendo seus corpos disciplinados e submetidos à lógica do trabalho fabril e agrícola, as mulheres sofreram também uma mecanização específica ligada à reprodução. Seus corpos foram transformados em máquinas de gerar filhos, visando garantir a reposição da força de trabalho e a manutenção da estrutura capitalista. Para assegurar um controle mais rígido sobre os corpos femininos, a Igreja Católica converteu a sexualidade em uma questão de Estado. As mulheres só poderiam fazer sexo para a procriação e com seus maridos. E os votos do casamento não poderiam ser desfeitos.

Para o capital, foi oportuno descrever a bruxa como uma mulher mais velha e deformada (corcunda) a fim de expulsar as viúvas de suas propriedades. Também foi interessante para o controle da sexualidade das mulheres atribuírem às bruxas um poder de sedução, relacionado em sua maioria às mulheres jovens, poder este que, segundo a Igreja, acabava fazendo com que os homens

não controlassem seu desejo sexual, propiciando que o estupro fosse naturalizado, principalmente em casos de mulheres que pertenciam à classe baixa. Quando abusadas, essas mulheres perdiam o prestígio da comunidade. Coniventes ou não com a relação sexual fora das regras estabelecidas, as mulheres que praticavam desobediência às normas ficavam marcadas como do mal, acusadas de serem usadas pelo diabo. Estigmatizadas. Então, como apontado por Federici, um novo discurso sexual surgiu:

O clero reconheceu o poder que o desejo sexual conferia às mulheres sobre os homens e tentou persistentemente exorcizá-lo, identificando o sagrado com a prática de evitar as mulheres e o sexo. Expulsar as mulheres de qualquer momento da liturgia e do ministério dos sacramentos; tentar roubar os poderes mágicos das mulheres de dar vida ao adotar trajes femininos; e fazer da sexualidade um objeto de vergonha — esses foram os meios pelos quais uma casta patriarcal tentou quebrar o poder das mulheres e de sua atração erótica. (Federici, 2017, p.80).

O controle da sexualidade feminina e o reducionismo da mulher a uma máquina de reprodução e de força de trabalho foi essencial aos interesses do capitalismo para descredenciar e desacreditar os saberes a respeito do controle de natalidade. Estamos nos referindo aos saberes ancestrais, perpetuados pelas mulheres, responsáveis pela saúde da comunidade e, principalmente do feminino, pois essas práticas cabiam às parteiras que, em sua maioria, também eram curandeiras. “A Igreja Católica forneceu o arcabouço metafísico e ideológico para a caça às bruxas e estimulou sua perseguição, da mesma forma que anteriormente havia estimulado a perseguição aos hereges. ” (Federici, 2017, p.302). Isso evidencia que a caça às bruxas foi um projeto muito bem elaborado para que as mulheres fossem perdendo sua autonomia tanto individual quanto coletiva.

A Igreja Católica, com suas campanhas misóginas, foi a principal proclamadora da caça às bruxas. Ainda assim, a autora esclarece que a perseguição e a difamação de mulheres bruxas também foram praticadas pelos protestantes. Ao retirarem das mulheres os saberes populares e sua função de cuidar do feminino, negaram às mulheres da comunidade o controle sobre a gestação, forçando-as violentamente, não só de forma física, mas também psicológica, a exercerem a função materna porque também criminalizavam o aborto.

De forma semelhante, porém fictícia, a personagem Luzia passou por situações descritas no livro *Calibã e a Bruxa*. O romance *Salvar o Fogo* se inicia com a narração de um parto realizado sem a ajuda de ninguém. Um parto difícil. O leitor consegue identificar não só a dor física como a psicológica sentida por aquela mulher durante o processo de nascimento de seu filho. “A dor cresceu, e cresceu também a raiva que já não sabia de onde vinha, e com certeza ela havia arrancado boas mechas do cabelo enquanto desfazia a trança.” (Vieira, 2023, p. 13). Durante a narrativa, é revelado que a criança nascida dessa forma terrível, Moisés, é na verdade filho biológico de Luzia, consequência da violência sexual sofrida em sua juventude. Violentada por um forasteiro cujo nome nunca foi revelado, a personagem acabou vulnerável ao encontro, porque se viu seduzida com a possibilidade de melhora de vida que poderia encontrar através das promessas do matrimônio.

A negação da violência do homem branco a Luzia também foi influenciada pela expectativa, alimentada pela mãe, de que o homem poderia salvá-la do destino de viver para sempre na Tapera. “É preciso melhorar a raça, Luzia, é preciso se antecipar às moças da Tapera que põem o olho grande nos forasteiros, ela me disse.” (Vieira, 2023, p.105). A mãe de Luzia esperava, no casamento das filhas, não só uma garantia de casa e comida, mas também a ascensão social ao branqueamento intergeracional.

Luzia, de início, teve dificuldade de entender o que aconteceu como uma violência sexual. “Perguntei, depois de tudo, para onde ele tinha ido, o que tinha acontecido, era tarde e talvez nunca mais eu soubesse o que havia ocorrido naquele barraco.” (Vieira, 2023, p.109). Com a influência da religião cristã, sentiu-se culpada pelo ocorrido, acabou associando que o mal estava nela só pelo fato de ser mulher. “Talvez o moço que me cheirou o corpo e me jogou no chão fosse encabulado. Não aguentou esperar pelo casamento, o instinto tinha sido mais forte que ele.” (Vieira, 2023, p.110). Após a violência sofrida, Luzia sentiu-se culpada por aceitar o convite de encontrar sozinha o seu abusador. O romance deixa evidente que a culpa cristã silenciou a personagem e acobertou seu agressor:

As águas me lavaram, banharam minha vergonha entre as pernas, e até ali o Mal não tinha se apossado de mim. Ele só começou a me queimar por dentro quando o tempo foi passando, quando as veredas

não sentiram mais o trotar do cavalo cavalgado pelo moço ora claro, ora pardo, aquele homem que, a depender da luz e da distância da minha memória, mudava de cor. Aceitei, por fim, que estava sem minha honra. Não conseguia mais dormir porque não saía da minha cabeça que, se meu pai soubesse, me mataria. Que minha mãe não passaria a mão na minha cabeça, iria me excomungar. Iria dizer que o moço tinha ido embora porque me entreguei e era mulher fácil. (Vieira, 2023, p.111).

A gestação foi mantida em segredo dos pais e da Tapera. No período da gravidez, ela lamentou muitas vezes o fato de não poder mais recorrer aos chás abortivos. “O chá dos anjinhos. O chá que salvava as moças desonradas, as mulheres de muitos filhos, as mulheres prenhas de homens perdidos, as mulheres que não queriam ver os seus passarem fome. Os antigos deveriam ter a receita para a perdição”. (Vieira, 2023, p.136). Sem o conhecimento das ervas com propriedades abortivas, só restou à personagem prosseguir com a gravidez, ocasionada por uma violência:

Não queria aquela criança; não podia levar outra boca para uma casa sem recursos. Só não bebeu os chás porque não os conhecia. Nem fez os encantos das mais velhas e os segredos guardados nos lugares mais insondáveis do espírito das suas mulheres. Havia muito que essa vida passada era rejeitada por sua gente, que aos poucos se tornou outra, pois passou a acreditar nas palavras de forasteiros. (Vieira, 2023, p. 13).

Como apontado por Federici (2017), após ter sido adotada uma postura severa contra as curandeiras, as parteiras, responsáveis não só pelos cuidados relacionados ao feminino, mas também de toda a comunidade, foram destituídas de sua autoridade. Ao desempossarem essas mulheres do patrimônio dos saberes empíricos relacionados a ervas curativas, uma nova forma de autoridade surgiu, a da medicina profissional que, apesar de eficaz, não era tão acessível às classes baixas. Isso é demonstrado no romance:

E veio a dor de dente. “Mulher prenha, os dentes ficam sensíveis”, escutei minha mãe dizer. Passei noites em claro e meu rosto começou a inchar. Nunca conseguia saber se era do lado esquerdo ou direito. Zazau se preocupou. Disse que ia saber na igreja quando o médico voltaria à Tapera. “Faz mais de três anos que eles passaram pela última vez, Zazau, por que passariam agora de novo? ”, perguntei. “Não custa saber”, e lá se foi em busca de notícia. Quando voltou, disse: “Dentista não tem, mas me deram esse remédio aqui”, me entregou um pequeno frasco com um líquido claro. “Embebe em um pouco de algodão, Luzia, e põe em cima.” Aliviou a dor por um tempo, mas depois voltou ainda mais forte. (Vieira, 2023, p. 132)

Federici (2017) ainda salienta, em seus estudos, a ligação da caça às bruxas com o processo de colonização das Américas. Se, para a ascensão do capitalismo na Europa, o Estado contou com a ajuda do cristianismo, demonizou e difamou mulheres para conseguir o controle de seus corpos, reduzindo-as a máquinas de produção de mão de obra de trabalho, com a globalização e a exploração do novo mundo, o capitalismo precisou de força de trabalho para a extração de ouro e prata das terras colonizadas. Então, as mesmas armas de manipulação, a desapropriação dos saberes populares, foram utilizadas para controlar os indígenas e, mais tarde, os povos negros escravizados vindos da África, fornecendo aos colonizadores mão de obra gratuita. Dessa forma, sentencia Federici (2017):

A hipótese é precisamente a continuidade entre a dominação das populações do Novo Mundo e a das populações da Europa, em especial as mulheres, durante a transição ao capitalismo. Em ambos os casos, populações inteiras foram expulsas de suas terras pela força, houve um empobrecimento em grande escala e campanhas de “cristianização” que destruíram a autonomia das pessoas e suas relações comunitárias. Também houve uma influência recíproca entre os dois processos, por meio da qual certas formas repressivas que haviam sido desenvolvidas no Velho Mundo foram transportadas para o Novo e depois reimportadas para a Europa. (Federici, 2017, p.380)

A igreja cravou no imaginário coletivo a imagem da bruxa e, como papel instrutivo de caráter evangelizador, disseminou histórias bíblicas em que as figuras femininas que escolheram o lado do bem deveriam sempre ser submissas. Caso contrário, as consequências poderiam ser terríveis. Por exemplo, no livro gênesis, Eva foi a responsável por condenar a raça humana a viver fora do paraíso ao escolher comer o fruto da sabedoria. Também foi responsabilizada por falar com o demônio, figurado na serpente. Com esta história, Eva foi secularmente associada ao maligno.

Assim, não só as bruxas ocuparam o imaginário coletivo de vínculo ao maligno. As mulheres foram ainda representadas por Eva desobedecendo às ordens divinas, o que não poderia fazer sem influência, ou seja, as mulheres estavam sempre sob a intervenção masculina do diabo. Dessa maneira, Federici (2017) pontua que, de todo modo, as mulheres não performavam outra imagem que não fosse a de dominação de seus corpos. E, além disso, as figuras diabólicas passaram a ser representadas com a cor da pele dos negros,

vinculando-se os povos escravizados e as suas práticas às forças malignas. Também foi estratégica uma caracterização do feminino como facilmente manipulável pelo diabo: mulheres são descritas como ingênuas, beirando a ignorância.

Quanto aos indígenas, no Brasil, pregaram neles a imagem de seres com uma pureza ligada à ingenuidade, com uma cultura inferior. Assim, foram representados na primeira geração do Romantismo da literatura brasileira. Federici (2017) acentua que, se os indígenas mostravam resistência, assim como as mulheres hereges, eram acusados de serem canibais e fazerem ofertas ao diabo através da natureza. Todas as crenças voltadas para o uso da natureza foram condenadas, marginalizadas e consideradas demoníacas.

O cristianismo transformou todo o sagrado não oficial em algo maligno ou inferior à medicina tradicional. A gênese do capitalismo, associada à matriz cristã, na colonização da América Latina, implementou o insulto às mulheres que possuíam conhecimentos populares, apagando suas histórias de resistência e ancestralidade. Fizeram crer que os seus rituais místicos, muitas vezes ligados à cura, praticados por indígenas e africanos, eram ignorância popular. O seguinte trecho do romance *Salvar o Fogo* é um exemplo:

Não gosto de mexer com essas coisas, Luzia, Deus não gosta porque tem parte com religião de gente feiticeira, não mexemos mais com magia na Tapera. Mas se é necessidade, então vamos andar para o lado da mata para ver se a gente encontra o Loco. Vamos antes de o sol se levantar, assim ninguém nos vê e nossos nomes não param na boca do povo por causa das nossas doenças. (Vieira, 2023, p.133).

A partir do processo de colonização, podemos perceber intolerância religiosa no Brasil no que diz respeito às religiões de matrizes africanas e ameríndias. Quanto aos africanos, vinculando-os às representações diabólicas, fixaram no imaginário popular uma associação de raça à violência e maldição. Seus deuses, chamados de Orixás, são representados por imagens de homens e mulheres negras. No que concerne aos indígenas, sendo eles julgados como ignorantes, exóticos, suas entidades sagradas, conhecidas como encantados, muitas vezes, acabam passando pelo processo de folclorização. Por outro lado, as entidades indígenas presentes na umbanda, como, por exemplo, os caboclos,

possuem bastante sabedoria e também são guerreiros, afastando-se, então, de uma figura de um indígena pacífico e inocente.

Apesar do fim da caça às bruxas e do fim da escravidão, as marcas culturais da catequização dos povos colonizados fazem com que a aversão e o descredenciamento das práticas orais, relacionadas ao gênero e raça, sejam perpetuados por líderes religiosos, representantes do estado, e também nos ambientes relacionados à educação e à pesquisa.

O que faz ser tão interessante a obra *Salvar o Fogo* é o fato de Itamar Vieira Junior não fornecer uma data de acontecimentos. O romance acaba trazendo um ótimo exemplo da colonialidade, pois a comunidade Tapera continua a perseguir Luzia e a cobrar os impostos, mesmo após os monges irem embora com o incêndio do mosteiro. A respeito dessa situação ficcional que é também real, pois histórica, Federici (2017, p. 414) expõe que:

No entanto, a abolição da escravidão não pressupôs a desaparecimento da caça às bruxas do repertório da burguesia. Pelo contrário, a expansão global do capitalismo, por meio da colonização e da cristianização, assegurou que esta perseguição fosse implantada no corpo das sociedades colonizadas e, com o tempo, posta em prática pelas comunidades subjugadas em seu próprio nome e contra seus próprios membros.

Em outras palavras, a caça às bruxas e a dominação dos corpos negros e ameríndios continuam a ser utilizadas para exploração e controle perpetrados pelo capitalismo. Com isso, Federici pontua que raça passou a ser um fator chave na transmissão de propriedade. As mulheres brancas, apesar de sofrerem com as relações de gênero, “ascenderam de categoria, esposadas dentro das classes mais altas do poder branco. E, quando se tornou possível, também se tornaram Donas de escravos, geralmente de mulheres, empregadas para realizar o trabalho doméstico” (Federici, 2017, p. 112). Luzia, mulher de pele negra, neta de indígena, foi estereotipada e perseguida pela comunidade, não só por ter nascido mulher, mas também por sua cor. Ela buscava deixar sua imagem o mais próximo possível do que a igreja pregava. “Durante trinta anos, usei trança feito uma beata para que a Tapera me deixasse em paz” (Vieira, 2023, p.99). Explica, a esse respeito, Sueli Carneiro:

O que poderia ser considerado como história ou reminiscências do período colonial permanece, entretanto, vivo no imaginário social e adquire novos contornos e funções em uma ordem social supostamente democrática, que mantém intactas as relações de gênero segundo a cor ou a raça instituída no período da escravidão. As mulheres negras tiveram uma experiência histórica diferenciada que o discurso clássico sobre a opressão da mulher não tem reconhecido, assim como não tem dado conta da diferença qualitativa que o efeito da opressão sofrida teve e ainda tem na identidade feminina das mulheres negras. (Carneiro, 2003, p.1)

Carneiro (2003) explica que existe uma hierarquia de gênero. As mulheres negras e indígenas não dependem apenas de superar as questões impostas ao gênero, mas também de suplantando a ideia de inferioridade social propagada pelo racismo. “Quando falamos que a mulher é um subproduto do homem, posto que foi feita da costela de Adão, de que mulher estamos falando? Fazemos parte de um contingente de mulheres originárias de uma cultura que não tem Adão.” (Carneiro, 2003, p.2). Luzia é o fruto das mulheres escravizadas e indígenas, que foram prejudicadas com a imposição colonial às culturas oriundas, uma vez que as mulheres perderam seu lugar de prestígio.

Federici (2017) conclui que foram as mulheres da América Latina as mais inflexíveis à nova estrutura de poder. Ainda segundo ela, foi à custa da resistência dessas mulheres que as antigas crenças se preservaram. As experiências, comuns entre as mulheres, advindas do desejo de controlar a reprodução, fizeram com que as alianças ultrapassassem as fronteiras coloniais e de cores, disseminando o compartilhamento de seus conhecimentos e práticas tradicionais. E, mesmo com a mudança no sentido das práticas associadas à religião, os laços com a natureza não foram destruídos, assim como as benzedeadas, em seus rituais, utilizando as rezas da religião católica, mantiveram com as plantas e outros elementos da natureza a memória ancestral africana e ameríndia. A benzeção é um culto à ancestralidade.

Diferente da religião imposta pelo colonizador, os rituais pertencentes à tradição oral estão vinculados à natureza, onde se encontram as entidades protetoras. Na religiosidade dos povos tradicionais, não há uma distinção entre natureza e sagrado. Por exemplo, se Iansã é uma divindade da mitologia iorubá, guerreira, Dona de uma sexualidade forte, capaz de controlar os ventos, Luzia tem uma conexão com fogo. É capaz de controlá-lo. Contudo, a catequização

dos monges fez com que a Tapera entendesse essa ligação como uma maldição. “Era menina e muito cedo aprendi a temer o povo da Tapera. Ensinada por eles, aprendi a ter medo de mim mesma. Diziam que eu guardava o Mal.” (Vieira, 2023, p.100). Porém, Luzia não pode queimar em uma fogueira como a maioria das mulheres acusadas de bruxaria, pois, assim como Iansã controla o vento, Luzia engole e controla o fogo.

1.2 O NARRAR DE ITAMAR VIEIRA JÚNIOR

Nesta perspectiva, é interessante associarmos a escolha do nome da personagem principal do romance de Itamar Vieira Júnior com o fóssil humano mais antigo encontrado na América do Sul, em Minas Gerais, que recebeu o nome de Luzia. Sua descoberta teve grande impacto, pois acabou mudando a percepção acerca dos povoamentos das Américas. Em 2018, ocorreu um incêndio no Museu Nacional onde estava este fóssil. A hipótese com a qual trabalhamos é a de que o nome da personagem principal de Vieira Júnior, em *Salvar o fogo*, esteja relacionado ao fóssil. Essa hipótese ocorreu na leitura de um ensaio de Itamar Vieira Junior, chamado *O incêndio que destruiu o Museu Nacional, a face e a alma de Luzia*. (2018).

Nesse texto, o autor escreve que, entre tantas relíquias que sofreram com o incêndio, o fóssil de Luzia foi o que insistiu em ficar na sua lembrança. Itamar não se refere ao fóssil apenas como um artefato, mas como uma imagem icônica. “Não a do seu crânio, que poderá ser ou não recuperado sob os escombros do museu, mas a da reprodução em três dimensões em que podíamos ver a face humana da mulher que habitou o nosso continente há 11 mil anos, possibilitando novas interpretações sobre o povoamento da América. (Vieira, n.p, 2018) ”.

Para atentarmos a essa hipótese, precisamos levar em consideração que o fóssil pertence a uma mulher e que, além disso, o seu esqueleto sobreviveu não só há décadas para recontar a história do povoamento das Américas, como também ao fogo no Museu Nacional. A Luzia da Tapera dominava o fogo. E segue resistindo, mesmo que a nossa ancestralidade continue negligenciada,

como evidenciado após o desastre com o museu, quando as autoridades minimizaram a tragédia e não assumiram responsabilidade pela preservação da memória histórica.

Itamar termina o ensaio questionando os motivos pelos quais devemos preservar a memória, seja em museus ou através das histórias passadas de geração por meio da oralidade, e qual a importância de conhecer a face de Luzia. Termina com a seguinte conclusão:

Para nos protegemos dos “incêndios” dos discursos fáceis, das retóricas vazias, que podem devastar em anos os séculos que levamos para alcançar a consciência de que é preciso preservar a nossa história, a fim de examiná-la exaustivamente sempre que necessário. Para que possamos traçar novos caminhos que nos permitam sobreviver. Para saber que, se almejamos um futuro, é preciso compreender de onde viemos, por quais dores nossos ancestrais passaram em suas trajetórias, com a motivação de não repetir os erros que poderiam ter significado a falência da espécie humana. Para compreender que a Terra é nossa morada e que não estamos sós nela. Que para sermos plenos precisamos do Rio Doce, da Amazônia, dos venezuelanos, das vozes de muitas Marielles, do rosto de Luzia e do caminhar que significou a liberdade para a alma de Mariinha Rodrigues. (Vieira, n.p, 2018).

De acordo com Walter Benjamin (1985), a experiência da arte de narrar está em vias de extinção, sendo cada vez mais raras as pessoas que sabem narrar devidamente. Uma das razões, segundo o autor, é que o intercâmbio das experiências está em baixa. Como observado por Benjamin, essa decadência é sintoma da modernidade. As forças produtivas fizeram com que a esfera da narrativa do discurso vivo fosse expulsa, pois, com a invenção da imprensa, surgiu o romance. E, como o gênero está essencialmente vinculado ao livro, ele não procede da tradição oral. Com isso, não a alimenta.

Como apontado por Benjamin (1985), a tradição oral é muito importante para as culturas, porque ela permite que as experiências possam circular. Para o autor, a narração e as experiências do sujeito estariam conectadas. “A experiência que passa de pessoa a pessoa é a fonte a que recorrem todos os narradores. E, entre as narrativas escritas, as melhores são as que menos se distinguem das histórias orais contadas pelos inúmeros narradores anônimos. ” (Benjamin, 1985, p. 198). Os personagens dos romances de Itamar Viera Junior possuem um repertório de sobrevivência e resistência a partir da tradição oral.

Itamar traz elementos da oralidade, antes criticados pelo cânone. “Passei dias de febre, proibido por Luzia de fazer qualquer esforço, com risco de, caso desobedecesse, a doença descer para minha ‘vergonha’ – era como ela dizia – e me deixar estéril. (Vieira, 2023. p.51) ”.

Explana Benjamin (1985, p. 199) sobre a figura do narrador:

A figura do narrador só se torna plenamente tangível se temos presentes esses dois grupos. “Quem viaja tem muito o que contar”, diz o povo, e com isso imagina o narrador com alguém que vem de longe. Mas também escutamos com prazer o homem que ganhou honestamente sua vida sem sair do seu país e que conhece suas histórias e tradições. Se quisermos concretizar esses dois grupos através dos seus representantes arcaicos, podemos dizer que é um exemplificado pelo camponês sedentário, e o outro pelo marinheiro comerciante. Na realidade, esses dois estilos de vida produziram de certo modo suas respectivas famílias e narradores.

Podemos assemelhar Itamar Vieira Junior à figura do marinheiro comerciante, no texto *O incêndio que destruiu o Museu Nacional, a face e a alma de Luzia*. (2018). Itamar Vieira Junior descreve sua experiência na comunidade quilombola de Ituaçu, no sertão baiano. Reflete sobre o direito ao território, tema bastante pertinente em seus romances.

Itamar relata que a comunidade do Tijuaçu utiliza-se da história oral de quem seria a fundadora da comunidade para justificar a regularização de suas terras. “Uma comunidade quilombola nos rincões do país faz da memória e da oralidade o seu patrimônio mais poderoso, enquanto nós depositamos nossa história em museus, arquivos e bibliotecas.” (Vieira, n.p, 2018). Como observado por Benjamin (1985), a narração, na maioria das vezes, possui uma dimensão utilitária. “Essa utilidade pode consistir seja no ensinamento moral, seja uma sugestão prática, seja no provérbio ou numa forma de vida. De qualquer maneira, o narrador é um homem que sabe dar conselhos” (Benjamin, 1985, p. 200).

Itamar, em *Salvar o Fogo*, narra a experiência de uma comunidade tradicional sem uma relação de união comunitária, consequência da catequização durante a colonização. São desacreditados da importância de sua ancestralidade. Muitos não têm interesse pelo trabalho artesanal, aprendido através dos ofícios orais. Não reivindicam seu direito ao território. Por um tempo, é demonstrado como o plano do colonialismo havia dado certo. Contudo, a

personagem Luzia enfrenta, sozinha, as consequências desse colonialismo e, ao fazer as pazes com a sua ancestralidade, reivindica o seu direito, garantido pelos seus, que viveram antes dela.

O leitor pode acessar outra experiência da colonialidade ao ler *Torto Arado* (2019). Apesar de a narrativa também ter como um dos temas a questão da reforma agrária, vale ressaltar que a comunidade Água Negra, região fictícia do romance, possui dificuldades muito parecidas com as da Tapera do Paraguaçu, mas não sofreu tanto com a influência religiosa católica. Esse romance é marcado pela resistência dos personagens, em suas crenças e religiosidade da ancestralidade africana. Por isso, juntos, conseguem reivindicar suas terras como quilombolas. Em sua turnê para o lançamento do Romance *Salvar o Fogo*, em 2023, durante uma entrevista para *Extraclasse*², o autor declarou:

A inspiração vem da minha própria vida, são as pessoas que estão à minha volta, as pessoas com que eu sempre convivi. É minha ancestralidade. Eu sou um leitor voraz, cresci com esse interesse pela literatura e eu tinha muita dificuldade de me ver representado na literatura. Não que as obras não fossem excelentes. Mas ainda assim, ver que o Brasil é um país tão grande e tem uma população tão diversa, do ponto de vista cultural e étnico, que eu sentia que a nossa literatura, nos últimos anos principalmente, não dava conta da nossa diversidade. Mas a inspiração está sempre à minha volta, nas pessoas que eu conheci, nos lugares onde morei e nas histórias familiares. São elas que de fato me inspiram. (Vieira, n.p, 2023).

Como narrador viajante, Itamar Vieira Júnior se inspira nas experiências com as quais teve contato, sejam elas de terras distantes ou histórias de outros. Se relacionássemos a literatura à trajetória de vida acadêmica do autor, graduado e mestre em Geografia pela Universidade Federal da Bahia e doutor em Estudos Étnicos e Africanos, poderíamos dizer que sua bagagem literária vem da academia, mas a trajetória de vida do autor baiano também possui grande influência para seus personagens. Com isso, podemos, ainda, associá-

² *Extraclasse* é uma publicação jornalística voltada para temas da educação, política, cultura e questões sociais. Produzida pelo Sindicato dos Professores do Ensino Privado (Sinpro/RS), o jornal tem como objetivo informar e promover debates sobre assuntos relevantes para a categoria docente e para a sociedade em geral.

lo ao outro tipo de narrador descrito por Benjamim: o camponês sedentário. Sua experiência para criar as narrativas perpassa pela academia, por viagens a trabalho, mas seus personagens também surgem de suas tradições próximas.

E, claro, os lugares onde eu passei me inspiraram, mas tem uma memória que é muito particular, que é familiar. Meu pai, meus avós paternos e bisavós, eram de uma localidade chamada Coqueiro do Paraguaçu, às margens do Rio Paraguaçu, no recôncavo da Bahia. Então, muitas das coisas que estão ali, a importância do rio para a vida daquelas pessoas, os saveiros – tipo de embarcação comumente utilizada para transporte e pescaria no estado da Bahia –, inclusive meu tio tinha um saveiro que aparece no romance, o *Dadivoso*, e a coleta do barro, para fazer a cerâmica. Inúmeras outras coisas vieram de memória familiar mesmo. E, claro, tudo isso atravessado pelas coisas que eu vejo, pelos conflitos que eu percebo e identifico no campo hoje. Então, acho que é uma conjugação de memória, mas também de observação. A literatura é feita um pouco disso, da nossa capacidade de observar, de acessar memórias para fazer relatos e também a capacidade de imaginar. Sem a capacidade de imaginar não haveria literatura (Vieira, 2023).

É interessante pontuar que Itamar Vieira Júnior é leitor de Ailton Krenak, um importante autor indígena. Após a leitura do livro de Ailton, *Ideias para adiar o fim do mundo* (2019), Itamar Vieira Junior escreveu um ensaio cujo título tem o mesmo nome do livro. Os personagens de Itamar são descendentes de indígenas. A Vó de Luzia, personagem principal do seu romance *Salvar o Fogo*, é uma curandeira indígena. Inferimos que as leituras dos autores indígenas, feita pelo escritor, ajudaram-no a não escrever personagens próximos aos estereótipos de nossos colonizadores. De acordo com Vieira Junior (2019 n.p), “para nós, leitores e escritores, que animamos personagens – o verbo animar, na sua origem etimológica, o latim, significa soprar, dar a vida –, não é difícil imaginar como seria devolver a vida ao que transformamos em coisas vazias de sentido”. Seguindo esse raciocínio, o autor continua a pontuar em seu ensaio:

Esse esvaziamento de sentido e existência encontra paralelo no processo de desumanização tão presente na história humana. Sociedades, povos e agrupamentos diversos, antes da perda da sua governança e autocontrole, até o seu extermínio, passam por um processo equivalente de perda da sua essência – a condição humana – quando as diferenças são exaltadas ao extremo, e se torna quase impossível reconhecer algo que nos una e comunique uma possível semelhança. Krenak, inclusive, critica o conceito de humanidade nascido na Europa e que exclui as diversas cosmovisões do que é ser humano; conceito este que desconsidera os valores originários, intrínsecos a cada agrupamento. Valores de uma sociedade fundada em bases colonizadoras, e que reduziu a visão de mundo do outro (Vieira, 2019).

Em outro texto de sua autoria, chamado *Por que Literatura?* (2018), Itamar Vieira Júnior expressa o motivo pelo qual optou por escrever literatura: “O que desejava era compor uma narrativa próxima à vida, não de um grupo que leria aquela obra com interesses bem específicos, mas de toda e qualquer pessoa que, por qualquer motivo, o encontrasse. ” (Vieira 2018, n.p). Explica que, quando escrevia sua tese de doutorado, sentia que não conseguia exprimir o inexprimível com a escrita acadêmica, tinha o desejo de produzir uma narrativa próxima à vida.

Naquele momento, refleti que um texto acadêmico seria sempre um texto datado, sempre teria um “prazo de validade” – com raras exceções. Seria um texto seletivo, incapaz de atingir todo e qualquer público, por mais que me esforçasse em fazê-lo dessa forma. A própria dinâmica da ciência estimula redefinições, validações e superações a partir de novos métodos baseados no escopo teórico próprio de seu tempo. Talvez por isso pareça prescindir de vida sob um olhar mais superficial. Diante desse dilema, percebi que desejava, embora não pudesse materializar esse desejo porque essa não era a proposta, transformar aquele texto numa narrativa literária. Por mais que me esforçasse – e acho que de alguma forma levei a literatura para a linguagem rígida das ciências – aquela narrativa nunca teria o movimento que almejava: o movimento da arte literária que melhor assimila o movimento da vida (Vieira,2018).

Conceição Evaristo, uma das grandes autoras da literatura afro-brasileira, criadora do conceito de Escrivivência, entende a escrita a partir de experiências não só do autor, mas de uma coletividade. “A Escrivivência extrapola os campos de uma escrita que gira em torno de um sujeito individualizado.” (Evaristo, 2020, p.38). Os personagens subalternizados passaram a ter voz, sentimentos e identidade. E, ainda que a escrita tenha como base o modelo eurocêntrico, afirma: “nos apropriamos desses signos gráficos, do valor da escrita, sem esquecer a pujança da oralidade de nossas e de nossos ancestrais” (Evaristo, 2020, p. 30).

CAPÍTULO 2 – VALE DA JEQUITIVÊNCIA

Figura 3- Encontro dos rios Araçuaí e Jequitinhonha / comunidade Itira



Fonte da foto: arquivo pessoal, fevereiro de 2025.

Começo o segundo capítulo pedindo licença para escrever com menos ferramentas da relação hierárquica de produção de conhecimento. Para isso, me apoio na *escrevivência* como método e a utilizo como fio condutor ao longo do capítulo. Por esse motivo, ao longo do texto, pode ser que eu fuja do esperado de um texto acadêmico-científico. Em certos momentos, na maioria deles, talvez não assuma uma postura de neutralidade, como recomendado pelos manuais de metodologia científica, adotando, inclusive, a palavra na primeira pessoa do singular.

Assumo o risco de não receber a validação do “escrever bem ou direito” pelo campo intelectual. O meu intuito é reduzir essa distância entre os saberes elaborados dentro e fora da área acadêmica, pois sou parte do encontro desses dois mundos ou, como nomeia Luiz Rufino (2019), dessa encruzilhada, conceito

que será mais bem trabalhado no capítulo seguinte. No que diz respeito a recorrer a *escrevivência* como rota de escrita acadêmica, Fernanda Felisberto (2020) aponta:

Construir novas latitudes teóricas tem sido uma reparação epistemológica e uma verdadeira revolução, e o percurso de trazer as *escrevivências* para o mesmo pódio dos outros gêneros de textos acadêmicos concede a distinção de convocar a autoria a se fazer presente em primeira pessoa, sem modalizadores, fazendo com que essas novas produções sejam textuais, mas também sensoriais, pois têm som, têm cheiro, têm paladar, têm aconchego, mas também têm dor, e expurgar a dor é fazer as pazes com o presente. (Felisberto, 2020, p. 173).

Como explica Felisberto (2020), a prática da *escrevivência* gira em torno de mulheres negras e mulheres oriundas de camadas populares. Decerto que não sou uma mulher negra, não posso dizer que, ao ler um romance de Itamar Vieira Junior ou mesmo de Conceição Evaristo, me identifico com o racismo sofrido pelas personagens. Contudo, me identifico com a dinâmica da comunidade, em relação aos saberes orais e com relação às personagens e com o sagrado. Como apontado por Conceição Evaristo (2020), “a pessoa que lê, acolhe o texto, a partir de suas experiências pessoais, se assemelhando, simpatizando ou não com as personagens”. (Evaristo, 2020, p.32). A autora também denota:

Nossa *escrevivência* traz a experiência, a vivência de nossa condição de pessoa brasileira de origem africana, uma nacionalidade hifenizada, na qual me coloco e me pronuncio para afirmar a minha origem de povos africanos e celebrar a minha ancestralidade e me conectar tanto com os povos africanos, como com a diáspora africana. (Evaristo, 2020, p.30)

A *escrevivência* de fato se fundamenta na escrita de pessoas negras, principalmente de mulheres negras. Contudo, é um conceito que se abarca na escrita do cotidiano. Pertencço a um lugar onde a oralidade é muito forte, as práticas ancestrais oriundas resistem ao tempo e à imposição colonial. O Vale do Jequitinhonha carregou por muito tempo o estigma do “vale da miséria”. Para Evaristo (2020), “pessoas que experimentam condições de exclusão tendem a se identificar e a se comover com essas personagens.” (Evaristo, 2020, p.32)

A minha escrevivência não parte do lugar do racismo, nunca sofreu nenhuma exclusão pela minha cor, acredito que parta talvez de uma vivência de racismo enraizado na sociedade brasileira, com certeza do preconceito das marcas coloniais. Escrevo a partir da minha experiência como mulher do médio Vale do Jequitinhonha. Para exemplificar de que lugar escrevo, acredito que seja relevante explicar um pouco sobre o Vale do Jequitinhonha.

O Vale do Jequitinhonha pertence ao estado de Minas Gerais, está localizado no nordeste de Minas. Como dito na introdução, acabou sendo dividido em três regiões. Conforme demonstrado no estudo de Luís Carlos Mendes Santiago (2010), essas três regiões não passaram pelo mesmo período de colonização. As regiões do médio e baixo Jequitinhonha tiveram seu processo de colonização mais tarde que o alto. Isso se deu por ocorrer extração de diamantes no alto do Jequitinhonha.

Para exemplificar, Santiago (2010) explica que a coroa portuguesa proibiu o máximo de assentamentos na área da mata atlântica que pertence ao Vale do Jequitinhonha: “Não interessava, portanto, para o governo colonial português que a Mata Atlântica fosse conhecida colonizada, pois servia como espécie de tampão contra o contrabando de ouro e diamantes.” (Santiago 2010, p.72).

A partir dessa estratégia da coroa portuguesa de não colonizar as áreas da Mata Atlântica, as florestas foram habitadas por quilombolas, que viviam da agricultura e garimpo de pedras extraídas de regiões adjacentes, e por indígenas pertencentes à nação borun, mongoió macamã e maxacali. Contudo, após a decadência da mineração, os colonos tiveram que buscar novas terras. Foi durante o século XIX que o processo de colonização começou nas outras regiões conhecidas como médio e baixo Jequitinhonha.

Se antes a coroa valia-se das matas e também da fama de grande bravura dos botocudos para proteger a circulação das pedras preciosas, com o declínio da mineração e a chegada da família real, juntamente com os nobres que a acompanhavam, estes precisaram de terras. Sendo assim, concluíram que tanto as florestas como os indígenas que as habitavam precisariam passar pelo processo “civilizatório”.

Como apontado por Marivaldo Aparecido de Carvalho (2010), o processo de ocupação colonial não só estava disposto a destruir as matas, como também convencer os indígenas a aceitarem a dominação. Do contrário, utilizariam a violência. Situação semelhante é narrada no livro *Salvar o Fogo*, com a chegada do mosteiro à região fictícia da Tapera do Paraguaçu, a partir da qual as comunidades tradicionais tiveram que viver à sombra das consequências da colonialidade.

O médio e baixo Jequitinhonha tem como marco de sua sombra os quartéis. Que, segundo Carvalho, tinham a função de civilizar o indígena criando aldeamento onde os povos indígenas viravam força de trabalho escravo, no trato com a terra; ao mesmo tempo eram forçados ao batismo e usados como “línguas” no processo de ataque e captura de outros povos indígenas, que ainda “teimavam” em não se render ao processo civilizatório engendrado na frente da colonização. (Carvalho, 2010, p. 173).

De acordo com Carvalho (2010), mesmo os povos indígenas aldeados em contato com os não indígenas praticavam os seus costumes ancestrais desde que não conflitassem com os interesses dos colonos e da realeza. Com isso, não perderam plenamente os seus costumes e valores. Mas, relata Carvalho (2010, p. 170), essa tradição

por vezes se ocultou, se revestiu de outras formas, mas sempre esteve presente no viver desses povos, caracterizando assim a resistência sociocultural que lograra efeito pela maleabilidade do povo indígena, que, mesmo tendo seus corpos escravizados, mantiveram vivos seus espíritos e sua visão de mundo.

A preservação dos saberes orais do Vale do Jequitinhonha deve-se em grande parte às estratégias de resistência desses indígenas. O autor aponta ainda que:

Constituíam-se assim numa resistência cultural que se dava paralelamente à resistência guerreira nos conflitos armados. Este “modelo” de resistência se coloca como fundamental para a atualidade dos povos indígenas em Minas Gerais, pois permitiu visualizar a contribuição indígena para o processo sociocultural do norte e nordeste de Minas Gerais, que vai além dos nomes de ruas e lugares, de acidentes geográficos e da contribuição do elemento étnico indígena para a constituição da pluralidade cultural dos Vales do Jequitinhonha e do Mucuri. Pode também, nos indicar os caminhos traçados para que esses povos conseguissem viver atualmente física e culturalmente a sua identidade étnica. (Carvalho 2010, p. 170).

Além da população indígena, alguns escravizados fugitivos se estabeleceram junto a esses povos. Dessa forma, Carvalho (2010) constata que a população atual do Vale de Jequitinhonha se deu do processo das trocas

culturais entre os indígenas, pessoas escravizadas e os brancos vindos da Bahia. A colonização do Vale de Jequitinhonha teve dois momentos bastante distintos. Primeiro, a ocupação do alto Jequitinhonha e uma pequena parte do médio Jequitinhonha. E só depois a ocupação do médio baixo Jequitinhonha. O estudo de Santiago (2010) conclui que, no alto Jequitinhonha, a cultura é caracterizada majoritariamente por elementos da cultura mineira, diferente do médio baixo que estariam mais ligados aos valores sertanejos.

Segundo João Valdir Souza (2010, p.13), “o Jequitinhonha era, para Minas Gerais, o que o nordeste era para o Brasil.” O autor aponta que a visão negativa da região foi construída a partir do terceiro quartel do século XX. Para Souza, as inúmeras denúncias, geradas por um modelo de desenvolvimento que concentrava riquezas em determinadas regiões do país, fizeram com que as pessoas do Vale do Jequitinhonha fossem qualificadas como abandonadas, estagnadas em um lugar longe do progresso e castigado pela pobreza.

Contudo, Mateus de Moraes Servilha (2012), aponta que, assim como o nordeste brasileiro, o termo Vale do Jequitinhonha, enquanto região geográfica, foi criado a partir de um órgão estatal. Com a independência, o Brasil buscava caminho para a construção de uma identidade nacional. Nas palavras de Servilha (2012):

Um país, pensava-se, de olhos para o futuro, de costas para um passado marcado, em especial, pela colonização, pelo atraso, pela necessidade de progresso. Um país em processo histórico, ainda, de construção de elementos, simbólicos e narrativos, em busca de sua unidade nacional. Unidade socioespacial, seja esta nacional, seja regional, pressupõe a necessidade de dois processos concomitantes: 1. Integração/coesão territorial; e 2. Identidade/sentimento de pertencimento coletivo. Ambos os processos complexos, imersos em conflitos e relações de poder. (Servilha, 2012, p. 24).

Minas Gerais foi um dos propulsores do modelo social do projeto estatal brasileiro de modernização, segundo esse autor. “Ao questionarmos, com razão, a associação entre o Vale do Jequitinhonha e a pobreza, precisamos declarar a indissociabilidade entre espaço e miséria presente nos discursos que inventaram a região” (Servilha, 2012, p.36). Assim como os colonizadores usaram a estratégia de representar a América Latina como uma região atrasada e socialmente excluída para justificar processos de dominação, Minas Gerais

seguiu a mesma lógica em relação à região norte de seu território, construindo uma imagem estigmatizada do Vale do Jequitinhonha.

O Vale do Jequitinhonha emerge enquanto uma região distante dos grandes centros e adquire uma caracterização valorativa negativa com a qual “aprende” a conviver ao longo de décadas. O projeto de uma “Minas moderna”, para conquistar unidade, legitimidade e dizibilidade sociais, necessita de espaços e práticas sociais que, à luz de novas teorias, representem o indesejável. Para que o “novo” floresça, é preciso estabelecer o “velho”. Para que um novo futuro se vislumbre, é preciso (re)delimitar/(re)inventar o passado, ou melhor, um presente associado, diretamente, ao passado. Para que determinados espaços, grupos e perspectivas sociais se tornem a representação do positivo, é necessário, em contraposição, a produção de referenciais negativos basilares. (Servilha, 2012, p. 39)

Para tornar a parte sul de Minas Gerais civilizatória, foi interessante produzir uma imagem de uma região não civilizada no Norte. “A capital Belo Horizonte torna-se espaço referência do futuro que se quer, enquanto regiões marcadamente rurais tornam-se o espaço referência de um passado a ser superado”. (Servilha, 2012, p. 26). O Vale do Jequitinhonha passou a ser caracterizado como área problema.

Sendo assim, em seu estudo, esse autor analisa a necessidade da emergência de uma região. Defendo que fizeram uso do discurso da descoberta da pobreza para assim inventarem o Vale do Jequitinhonha. É preciso entender que estigmatizar o Vale do Jequitinhonha como vale da pobreza contribuiu com a ideia de que outras regiões de Minas Gerais fossem mais valorizadas.

O Vale do Jequitinhonha recebeu então a reconhecimento de sertão de Minas. Servilha (2012) afirma que, mesmo com a diferenciação espacial, o Vale do Jequitinhonha faz parte de um sertão, pois o sertão não é uma área geograficamente indefinível, mas uma consciência identitária. “Torna-se uma região referência na visibilidade e dizibilidade dos aspectos negativos do sertão, um instrumento didático e eficaz na difusão social dos males produzidos pela ausência da modernidade” (Servilha, 2012, p. 42). Sobre o discurso de pobreza jequitinhonhense, Servilha (2012) destaca:

O discurso da “pobreza jequitinhonhense” se torna alicerce na história da região para duas racionalidades (e práticas a partir delas) centrais, uma, construída por alguns grupos socioeconômicos (não apenas da região) que, a partir do discurso regional, angariam recursos governamentais para investimentos, por vezes em forma de isenções via Estado, em empreendimentos produtivos. Outra, construída a partir dos interesses desses grupos (e utilizadas por eles estrategicamente),

caracterizada pela produção de uma baixa estima social, pessoal e coletiva na “população regional” (populações locais), que legitima projetos de intervenção desenvolvidos “de cima para baixo”. (Servilha, 2012, p.44).

Diante da negligência social e estrutural do poder público de investir no desenvolvimento da região, o Vale do Jequitinhonha, assim como no romance, também possuía poucas oportunidades de trabalho remunerado e, como consequência disso, os homens não tinham outra opção que não fosse sair para trabalhar fora, em sua maioria em canaviais, deixando para as mulheres a tarefa de cuidados com a casa, com a família e com o sustento. Essa prática deu origem à expressão “viúvas de maridos vivos”, algo também retratado no romance de Itamar Vieira Junior, quando se narra que “as mulheres da tapera observavam a maré, e a maré avançava e recuava sobre o rio enquanto elas viviam à espera de seus homens”. (Vieira, 2023, p.12).

Foram os meios de comunicação, em especial os jornais, a contribuírem para que fosse incorporado esse discurso estratégico, fazendo com que o atraso e a miséria se tornassem marcas históricas de uma região que acabava de nascer. Estereotipando não só a região como a população. “Diagnósticos estatais, reportagens midiáticas, discursos políticos, pesquisas científicas, diferentes mecanismos sociais articulam ideias, fatos, estatísticas e imagens em torno da produção de uma diferenciação socioespacial”. (Servilha, 2012, p.43).

Durante as minhas leituras de artigos a respeito do Vale do Jequitinhonha, fiquei incomodada com a forma como alguns autores descreviam as pessoas da região. Parecíamos bastante distantes do resto do Brasil, beirando o sensacionalismo, além disso, parecíamos inocentes, puros “abobalhados”. Recordei de um episódio, durante o meu ensino médio: uma colega que fazia parte de um coral da minha cidade natal foi convidada para dar uma entrevista a um programa da Rede Globo, apresentado pela Xuxa.

O programa ia ao ar nas tardes de domingo. Naquela época, embora já existissem redes sociais como *Orkut* e *MSN*, elas ainda não ocupavam tanto espaço no nosso cotidiano. Culturalmente, as famílias costumavam se reunir para assistir à televisão juntas. De fato, essa colega morava em um bairro periférico da cidade, contudo ela pegava apenas um ônibus escolar na frente de sua casa, as ruas eram pavimentadas. Na reportagem, mostram-na caminhando

para a escola, sozinha, por uma estrada de terra, reforçando a ideia de que nós sertanejos estaríamos apenas vinculados ao rural e, por isso, não poderíamos nos adaptar à modernidade, agora relacionada ao urbano.

Ao sermos estigmatizados como menos qualificados para ofícios da modernidade, nossos ofícios foram desqualificados, fazendo com que nossos saberes se transformassem em ignorância popular. Como observado por Sevilha (2012), junto com a invenção da “descoberta” do Vale do Jequitinhonha e sua pobreza, surgiu um “discurso de sua superação, produzido e articulado, em especial, pelo Estado. Discursava-se sobre o fim da pobreza regional, mas não sobre o modelo socioespacial produtor de tais condições. “ (Sevilha, 2012, p. 39). Ainda sobre as reflexões das minhas leituras para este tópico, mesmo os autores que tinham a intenção de exaltar o Vale do Jequitinhonha falavam a partir de um lugar de porta-voz. Como se fossem os salvadores, denunciando as mazelas encontradas por suas pesquisas.

Spivak (2010), em seu livro *Pode o subalterno falar?* Trouxe reflexões importantes para esta dissertação, principalmente no que se refere ao parágrafo anterior. A autora chama a atenção para a forma como escrevemos sobre o outro, alertando para a necessidade de evitar a reprodução da violência epistêmica imperialista na construção desse Outro. Segundo ela, as relações de poder são estabelecidas por meio do discurso, especialmente sob a perspectiva das hegemonias ocidentais. E por isso é preciso sempre questionar mesmo as teorias que estão falando sobre os subalternos. Levando em consideração as relações de poder, esses autores estão agregando ou apenas representando os subalternos a partir do seu ponto de vista? E o seu ponto de vista, reflete a realidade?

Spivak defende que é preciso ter cuidado na produção de uma teoria. É preciso que o autor esteja atento para não colocar a sua voz como se fosse a voz dos subalternizados. Nas palavras da autora, “essa especificidade é crucial para aqueles entre nós que sentem que o ‘sujeito’ tem uma história e a tarefa do sujeito do conhecimento do Primeiro Mundo em nosso momento histórico é resistir e criticar o ‘reconhecimento’ do terceiro mundo por meio da ‘assimilação’”. (Spivak, 2010, p. 79).

E isto não significa abrir mão de qualquer representatividade, mas é preciso estabelecer que não se está falando por alguém ou buscando sua voz perdida. Não tenho o objetivo de falar pelas benzedadeiras, sim das benzedadeiras. Sei também que, ao escrever sobre elas academicamente, acabo ocupando um lugar hierárquico da plasticidade hegemônica. E, por isso, reforço o desejo e a importância de não seguir à risca a escrita acadêmica.

Quando Spivak (2010) argumenta que o subalterno não pode falar, isso não ocorreria não porque ele não fala no sentido literal, mas porque não há um espaço para que ele possa falar, ou mesmo onde seja escutado. Ou seja, o subalterno não tem lugar de fala em espaços acadêmicos, pois nesses espaços, para a autora, é interessante que eles sejam ideologias.

No romance de Itamar Vieira Júnior, mesmo com o fim do mosteiro, a comunidade Tapera continuou afetada pela herança colonial. Com o Vale do Jequitinhonha não foi diferente. Os versos da música no *Jequi tem onha*³(1982), do poeta Gonzaga Medeiros, interpretada por Rubinho do Vale, ilustram o colonialismo da região. “Este vale fedeu biba no tempo dos coronéis. Era uma vez “Vai Torano” “Fortaleza” e “Quartéis”, os dedos caíram todos, mas ainda vivem os anéis”.

Em outro trecho, fica evidenciada a importância das benzedadeiras para a comunidade, no período pós-colonial, bem como o fato de serem fruto de um sincretismo religioso. “Sua vó é feiticeira, passa n’água sem molhar. Quero ver a sua vó uma água benta passar. Pra curar as chagas mil corroendo esse lugar. ”

Tais reflexões são importantes para este trabalho. Apesar de termos sido estigmatizados por um longo tempo, sempre tivemos consciência do estrago colonial. Isso pode ser comprovado com outra versão da canção de Medeiros: “O jequi tem, o jequi tem, o jequi tem onha. No meio das onhas do jequi, tem muita vergonha”.

³ No Jequi tem onha, do poeta Gonzaga Medeiros, interpretada por Rubinho do Vale, ilustram o colonialismo da região. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch>.

Se, por um tempo, nós do Jequitinhonha não utilizamos dos ofícios acadêmicos para expressar a nossa lucidez sobre a história imposta à região, não significa que não sabíamos falar por nós, ou que ficamos em silêncio todo esse tempo. Sempre recitamos, cantamos. Afinal, entendemos que primeiro escutamos e só depois é que aprendemos a ler.

Ainda em seu texto, Spivak (2010) discorre sobre como o sujeito subalterno feminino está ainda mais à margem, uma vez que sofre uma dupla dominação, a colonizadora e também a masculina. Nessa lógica apresentada pela autora, podemos entender o Vale do Jequitinhonha como um lugar duplamente colonizado, primeiro pela monarquia portuguesa no período colonial e logo após pela necessidade da emergência de um lugar que fizesse com que Minas Gerais fosse consolidada como moderna.

Se os meios de comunicação contribuíram para a divulgação do vale da miséria, a literatura contribuiu para reforçar a figura do sertanejo como desprovido de uma inteligência intelectual, como, por exemplo, o personagem Jeca Tatu, do escritor Monteiro Lobato, conforme mencionado em um estudo realizado por Carlos Renato Carola (2024):

Como escritor inventou Jeca Tatu e este se tornou um marco divisório entre dois mundos: o mundo rural arcaico, injusto e atrasado; e o mundo moderno, urbano e industrial, representado como o novo modelo de civilização e a forma ideal para superação das injustiças sociais. Desde o início do século XX até a década 1970, Jeca Tatu foi um personagem ideal usado para justificar um processo modernizador-civilizador do meio rural brasileiro; ele esteve incorporado em discursos de políticos, de autoridades governamentais, de intelectuais, em jornais, obras literárias, cinema, etc. Ao longo do século ele sofreu algumas modificações, e mesmo assim manteve-se a essência de sua personalidade, ou seja, um sujeito qualificado como “ignorante”, um urupê no caminho da modernidade (Carola, 2024, p.6, 2024).

Apesar da narrativa proposital em torno do Jequitinhonha, Servilha (2012) aponta uma busca dos agentes culturais por um contradiscurso. O intuito é apresentar um novo Vale do Jequitinhonha, exaltando o mundo da oralidade, uma vez que todo nosso fazer artístico é aprendido pela oralidade. Ocorre, então, uma troca de “vale da miséria” para “vale da cultura”. Servilha (2012, p.44) aponta que:

Novos fatos, ideias e imagens são acionados por novos atores sociais para fins de autorreconhecimento e legitimação de diferentes qualificações valorativas da região, de mostrar “outros Vales”. O Vale da religiosidade e da cultura populares, o Vale da cultura afro-brasileira, o Vale da cultura indígena, o Vale das folias de reis, do congado, da viola, das benzedadeiras e rezadeiras, dos canoeiros, da oralidade, do “sentimento de comunidade”, dos cantos de domínio público, das lavadeiras, dos boiadeiros, dos mutirões, das festas nas ruas, da viola, do artesanato.

Em outras palavras, Ivan Pestanha (2013) canta:

Na terra onde floresce o dia, no sol, já de enxada na mão
E solo rachado Maria, José e João
Caminha-se léguas de seca, gado magro percorre o estradão
Nas preces do bom sertanejo abandono-te não

A fé desse povo que move o plano de Deus
Em canção viola congado, xaxado, forró e baião
O canto que brota no rosto da menina que fia algodão
O sonho do bom sertanejo abandono-te não

E o som entrar e o brilho nesse olhar
Meu nome é nordeste senhor, eu nasci no sertão
Esse cabra da peste que sou
Tem no meu sangue canção.
(Meu nome é nordeste, 2014)

Os trechos anteriores da música “Meu nome é nordeste”⁴, do cantor Ivan Pestanha (2014), ilustram essa ressignificação do sertanejo. Trazer músicas autorais sobre os artistas da minha região é essencial para minha pesquisa. Mais uma vez, saliento que nossa forma de fazer teoria foge das regras acadêmicas. Existem intelectuais do Vale do Jequitinhonha na academia, contudo a prática social de canto e dança também reflete nosso comprometimento com a produção de saber na região do Vale do Jequitinhonha.

⁴ A música Meu nome é nordeste de Ivan Pestanha (2014) celebra as raízes e a identidade do nordeste de Minas Gerais Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9Uj6wXw1J5I>

Apesar de o colonialismo ter estigmatizado os saberes orais como uma aversão ao moderno, Reinaldo Marques (2000) salienta que a cultura popular do Vale do Jequitinhonha desloca-se entre as tradições locais e globais, com os elementos externos sendo reinterpretados e integrados na identidade cultural do Jequitinhonha, evidenciando a resistência através da adaptação cultural. As benzedeadas costumam colocar um copo de água perto da televisão durante a missa. Com isso, no entendimento delas, a água torna-se benta, criando um diálogo dinâmico entre o global e o local.

2.1 NO JEQUI TEM CONFLUÊNCIA

Ao adotar a escrevivência como método, nesta dissertação, não tenho o intuito de tornar o texto uma autobiografia, mas fazer este recorte, contextualizar meu território de origem e os atravessamentos que nele operam. Antônio Bispo dos Santos, líder quilombola e também escritor, traz uma reflexão bastante pertinente à minha pesquisa no seu livro *A terra dá, a terra quer* (2023): “Compreendo o ambiente onde dei os meus primeiros passos como uma das bases de lançamento da minha trajetória.” (Santos, 2023, p.10).

Mesmo sendo uma mulher branca e, quando digo sobre a cor da minha pele, me refiro a ser uma mulher branca no contexto do Brasil, uma vez que, no Brasil, tenho consciência dos meus privilégios, em consequência de ter uma cor de pele mais clara, sou uma mulher do Vale do Jequitinhonha. E, ao ser dessa região, considero impossível descartar o fator geopolítico e como o meu corpo geopolítico de mulher do Vale do Jequitinhonha carrega vivências singulares da minha região. Dizendo isso, procuro explicar as experiências que tenho com a escrita, com o tipo de literatura que me toca. Acredito que esses acessos não podem ser vistos como uma coincidência. Nego Bispo não acredita que existam coincidências, mas sim confluências.

Para entendermos a confluência, talvez seja mais fácil expressar-me a partir de Nego Bispo (2019), quando ele diz que um texto feito para a academia é de saber sintético, o que podemos interpretar como colonialidade do saber. Quando enfatizo que este texto é feito para o ambiente acadêmico, quero

reforçar o seguinte trecho da obra *A terra dá, a terra quer*: “Somos povos de trajetórias, não somos povos de teoria”. (Santos, 2023, p.102). Este texto não é para benzedeadas, não faz diferença para elas, muito menos para quem frequenta suas casas. Não faz sentido encaixá-las em conceitos, mas narrar suas experiências.

Quem procura suas rezas não busca as explicações racionais da ciência. Quando fui à casa das benzedeadas, fazer as entrevistas, não fui recebida porque estava fazendo uma pesquisa. Receberam-me porque é isso que elas fazem, recebem as pessoas que as procuram e precisam de suas orações. Durante a gravação de suas rezas, deixei o gravador ligado, mas fechei meus olhos. Primeiro eu fui benzida, só depois que entrei na universidade.

Segundo Nego Bispo (2019), em seu texto *As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético*, o pensamento sintético tem sua origem no pensamento euro cristão colonialista monoteísta, sendo algo como um pensamento vertical, linear e sem curva. É por isso que, muitas vezes, a academia não dá conta de discutir o contracolonialismo. Isso porque, tantas vezes, a teoria, que o autor chamou de “palavras embaladas no papel”, não contempla as discussões. A colonialidade do saber pressupõe a metodologia como hegemônico euro centrada.

O processo de ingressar na universidade ainda se pauta em paradigmas dominantes e meritocráticos, principalmente com relação à pós-graduação. As provas de avaliação de desempenho servem para reforçar as desigualdades. Eu fiquei em último na classificação do mestrado. Esse fato impactou diretamente na vida acadêmica. Ao ser a última a receber a bolsa, foi inevitável revistar o estereótipo negativo de ser sertaneja do Vale do Jequitinhonha. Muitas vezes questionei se a pós-graduação era meu lugar. Entre as conversas com meus colegas, uma fala marcou essa minha trajetória de escrita. Ouvi que talvez eu tenha lido mais romances, enquanto eles, mais teoria. E é o que geralmente se cobra nas provas.

Nego Bispo defende que é a academia que tem necessidade de denominar conceitos. Ao ler esta reflexão, revisei a conversa com meus

colegas. No quarto episódio do podcast *Chamaê* ⁵, o apresentador e também cantor Emicida entrevistou Ailton Krenak. No início da entrevista, Krenak relatou sobre a experiência que viveu com um dos seus leitores. O leitor revelou ao autor que ler um texto da autoria do indígena sobre a relação de amizade dos Krenak com uma montanha fez com que ele olhasse as montanhas de onde ele morava com outra perspectiva. Krenak explica que essa relação com a montanha faz parte da convivência do seu povo. Emicida então traz uma discussão interessante que dialoga com minha pesquisa.

O cantor relaciona a fala de Flávia Oliveira, a quem ele se refere como amiga, à situação vivenciada por Krenak. Emicida, então, relata que a amiga defende que o realismo fantástico, na verdade, é a colheita dessa magia de se relacionar com os elementos da natureza. O escritor, então, completa o raciocínio, dizendo que essa necessidade de conceituar como gênero fantástico parte do mundo das Letras, porque as pessoas com essas vivências não enxergam isso como fantástico, mas como algo do seu cotidiano.

As benzedeadas e os que as procuram acreditam no poder de cura da folha de arruda. Quando eu leio um romance, um poema, eu consigo assimilar melhor os conceitos, isso porque faço parte de um lugar com uma oralidade muito forte, o que faz com que, no cotidiano, seja comum utilizar o que a gramática definiu como figuras de linguagem.

Quando criança, meu avô contava histórias sem ler nenhum livro, e mesmo meus pais tendo condições de comprar uma boneca vinda numa caixa direto da loja, lembro-me das bonecas feitas de espiga de milho, que meu avô fazia da sua plantação no quintal de casa. Lembro também a minha avó cantar enquanto bordava. Essa mesma avó enterrou meu umbigo do lado da porteira.

Minha mãe ministrava aulas em uma comunidade denominada Itira. Muitas vezes eu tinha que ir junto, pois não tinha ninguém que pudesse ficar comigo. Depois da aula, eu acompanhava as crianças para tomar banho de rio no encontro do Jequitinhonha com o Araçuaí, rio esse que por muito tempo foi

⁵ Chamaê. Ep.04 Emicida entrevista Ailton Krenak. Disponível em: https://open.spotify.com/episode/3M6e3jKF1QG3HYfXiaYVVX?si=oNdM3s_cQwaCJQOWeCZ14w.

trajetória dos canoieiros, os maiores contadores de histórias da região, principais precursores das cantigas que eu cantava no coral durante a adolescência.

Meus avós foram os primeiros autores decoloniais que conheci. Nego Bispo, em seu texto *As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético* (2019), nomeou esse tipo de saber como saber orgânico, que seria pensado de uma forma circular. Nesse tipo de saber, a teoria não é a principal fonte, mas a avó, a fala ancestral. Isso não significa que o orgânico seja melhor que o sintético. O autor defende que, ao se escrever sobre o contracolonialismo na academia, é necessário usufruir dos dois jeitos. Também não queremos que o sintético deixe de existir, só queremos que haja respeito e diálogos de fronteira. A humanidade está aí, não vamos matar a humanidade. Mas como vamos nos relacionar com ela? Estabelecendo fronteiras. (Santos, 2023, p. 31). E são esses saberes sintéticos e orgânicos que compõem minha dissertação.

Foi na pós-graduação que aprendi o nome que deram às práticas da geração de minha avó. Mas, quando cheguei à instituição, meu corpo trouxe junto saberes, que não podem ser dissociados da minha escrita. É por isso que eu vou e volto o tempo todo no texto. Meu corpo aprendeu a raciocinar de forma circular e, por isso, minha escrita não poderia/conseguiria ser apenas sintética. Ela confluencia. “Um rio não deixa de ser um rio porque conflui com outro rio, ao contrário, ele passa a ser ele mesmo e outros rios, ele se fortalece. (Santos, 2023, p.15).

Salvar o Fogo começa sendo narrado pelo personagem Moisés. Devemos atentar que o personagem pertence à terceira geração da família. Ou seja, o mosteiro e sua influência na comunidade já estavam bastante consolidados, e não é à toa que Moisés tem algumas dúvidas sobre sua ancestralidade e não entende as práticas dos saberes tradicionais.

O personagem não conheceu sua bisavó Didita, a responsável por fazer remédios e cuidar da saúde da comunidade antes de o Mosteiro chegar. Minha família, em sua maioria, é evangélica. Durante meu processo de pesquisa, descobri, através de um comentário do meu pai, sobre o meu bisavô. Nunca antes havia ouvido falar sobre ele, meu pai nunca comentou.

Assim como Moisés, de forma muito despretensiosa, descobri que o meu bisavô fazia garrafadas para a comunidade. Conhecia plantas medicinais e também se relacionava com a espiritualidade de forma não convencional ao cristianismo. Entrei em contato com minha tia-avó, pois meu avô já é falecido. Pouco também ela sabia sobre o pai. Ele morreu quando ela tinha menos de um ano de idade. É a única viva dos irmãos.

No início, minha tia teve uma resistência em falar sobre, tinha medo de retaliações, inclusive vindas da família. Expliquei sobre a minha pesquisa, então ela se sentiu confortável em compartilhar o que pouco sabia. Meu bisavô se chamava Antônio Muquixo. Imediatamente, busquei pela origem do nome Muquixo. Encontrei apenas um artigo da área de antropologia. O artigo da autora Paula Siqueira (2006) tem como objeto de pesquisa a *Zambiapunga*, que se trata de uma manifestação cultural do baixo sul da Bahia. Essa manifestação é do tipo cortejo, em que homens mascarados saem às ruas para dançar. Segundo Siqueira (2006), a manifestação estaria relacionada à religiosidade africana, uma vez que a utilização de máscaras atribuída a função de espantar espíritos. Assim nos conta Siqueira (2006, p. 33):

Em Taperoá, Deco tem como projeto fazer várias outras “brincadeiras” que se relacionam com elementos do Zambiapunga, recriando-o com novos termos, de forma parecida com a bricolagem acima. Tais projetos são bastante frequentes no município, usualmente capitaneados por Deco, Lu (sua irmã), Bi, seu Miguel, entre outros. Deco e Bi gostariam de fazer uma “banda afro” no estilo do Zambiapunga, chamada Zumzumbunzabau, a qual em vez de enxada, seria com berimbaus: “Mistura de tudo, mistura de percussão, mistura de berimbau, mistura de dança, mistura de outros, atabaque, essas coisas, tudo entrava”. Outra “brincadeira” seria a Zabuzada Marinha, uma “brincadeira falada”, “voltada para o pescador”, “para mostrar sua vida”, “com melodia, búzio, percussão” e um instrumento que Deco inventaria, “tipo muquixo, tipo chocalho, feito com lata de óleo”. Ainda, quase “imitando o Zambiapunga”, seria aquela chamada “Mascarado Africano” (e por vezes de “os Africanos” ou “Grupo Africanos”).⁶

Como já mencionado, a palavra muquixo foi brevemente citada, mas o que interessa para o contexto desta pesquisa é que o nome tem origem africana, possui relação com uma brincadeira ou instrumento utilizado em ritual religioso. Minha tia-avó relatou que, na casa onde morava com meu bisavô, havia um

⁶ A citação foi mantida conforme o texto original, mesmo não estando adequada às normas ortográficas vigentes, a fim de preservar sua autenticidade e fidelidade à fonte.

quartinho onde só ele poderia entrar. Lembrei-me do quartinho do personagem Zeca Chapéu Grande, de *Torto Arado* (2019).

O líder religioso do Jaré, no livro *Torto Arado*, também era curador das dores físicas e da alma, por meio dos saberes tradicionais que vinham dos encantados. Tive acesso a uma caixa onde estavam guardados os objetos de meu bisavô. Havia santos, principalmente Santo Antônio. E também cartas, onde as pessoas encomendavam as garrafadas e também agradeciam.

Figura 4- Carta destina a Antônio Muquixo

Illmo Snr. Muquicha,

Em primeiro lugar diseijo-lhe muitas felicidades,
em companhia da Exma familia.

Seu M, o fim desta é só mente para dar-lhe
minha noticia e tu mesmo tempo lhe falar sobre o meu
estado de saude, com o remeidio de Snr. passei bem melhor
mas agora estou mal outra vez, com falta de desposição para
pontada no rins so do lado esquerdo.
trabalhar com muita preocupação na cabeça, priscipalmente
quando encho o estomaga, todo as dores mi maltrata só no lado
esquerdo, sem ser isto sinto tambem um corrimento que me
maltrata dimais me trasem muito nerve muitas preocupação.

Vem pider V.S. ums remeidio para estes emcommodos,
e pesço o Snr para prestar atenção nestes emcommodo e
me mandar ums remedio para mim, que seijar remeidio,
suficiente, que posço ter amanha saude, eu pagg o Snr.

e lhe fasço um presente e ficarei o Snr eternamente agrade
cido, e pesço o Snr. para mim mandar o nome do Snr. para mim
noticia do meu
escrever sempre dando sempre o meu estado de saude.

Sem mais quera accitar lembrança ,

Eu aqui Sempre au V. inteiro despor.

A miga respeitadora Oscarina Alves Trancoso.

Fonte da foto: arquivo pessoal

No período em que eu submetia o estudo ao Conselho de Ética em Pesquisa, Dona Generina, reconhecida benzedeira de Araçuaí, ancestralizou. Por isso não pude ouvir, nem partilhar seus conhecimentos neste trabalho a respeito do meu bisavô. Ainda segundo minha tia-avó, Dona Generina conhecia e também aprendeu algumas rezas com Muquixo, seria ela ideal para relatar melhor sobre o meu bisavô. Costumava visitá-la com frequência, tendo o privilégio de fotografá-la e também de ser benzida por ela diversas vezes.

Figura 5- Dona Generina na sala de sua casa



Fonte da foto: arquivo pessoal

Lembro-me de que Dona Generina também tinha um quartinho na sua casa. Cheguei a entrar uma vez no quarto, quando levei uma vela de sete dias para ela rezar por mim. No quartinho, havia imagens de santos e também de orixás. Dona Generina se considerava católica. E tudo indica que meu bisavô também. Como já dito, não deu tempo de perguntar à Dona Generina sobre Antônio Muquixo. Pouco minha tia-avó tinha para contar. Assim como Moisés, a imposição da igreja de uma manifestação religiosa hegemônica encobriu um pouco sobre minha ancestralidade. Contudo, descobri sobre meu bisavô, quando meu pai desabafou que eu gostava tanto de benzedeira, porque seu avô fazia parte desse contexto.

Maurice Halbwachs (1990) explica que, para existir lembrança, tem que existir afetividade. Sem ela, mesmo as lembranças pertencendo ao mesmo grupo, as memórias se perdem, pois não são consideradas importantes. A verdade é que sempre me interessei pelos saberes orais relacionados à religiosidade, sempre utilizei chás para tudo. Enquanto meus pais iam ao culto, eu participava com o coral da novena da festa de Nossa Senhora do Rosário. Que, diga-se de passagem, é uma das minhas datas preferidas.

Manoel de Barros, em um de seus poemas do *Livro Sobre o Nada* (1996), consegue traduzir em palavras como, de alguma forma, sempre houve uma afinidade com os saberes realizados pelo meu bisavô, mesmo sem nunca ter ouvido falar dele. Desde muito cedo, os saberes tradicionais, relacionados à cura e à religiosidade, sempre foram um lugar confortável e intuitivo para mim.

A ciência pode classificar e nomear todos os órgãos de um sabiá, mas não pode medir seus encantos. A ciência não pode calcular quantos cavalos de força existem nos encantos de um sabiá. Quem acumula muita informação perde o condão de adivinhar: divinare. Os sabiás divinam. (Barros, 1996 p. 53).

Para Nego Bispo (2019, p. 24), “nós transfluímos, através da cultura, a imposição colonialista. Assim como a água transflui, por baixo da terra ou pelo ar, nós transfluímos pela cosmologia e pela cultura”. O autor defende que é o colonialista que gosta de denominar. A ciência não conseguiria explicar, de forma lógica, como eu e meu bisavô, que nunca nos conhecemos, poderíamos nos

interessar pelas mesmas manifestações. Contudo, a lógica pertence à ciência positivista.

Nego Bispo defende que a nossa fala é ancestral e por isso ela nos movimenta. Luzia vestiu o manto Tupinambá. Finalmente, vestiu-se da sua ancestralidade. Eu compartilho uma história pessoal em uma pesquisa acadêmica, porque foi a forma que encontrei de trazer o saber orgânico, que é ancestral, para a academia e ter um espaço para, então, me vestir da minha ancestralidade.

CAPÍTULO 3 – AS BENZEDEIRAS DO VALE DO JEQUITINHONHA – FÉ E HERANÇA

Figura 6: Altar na entrada da casa de Dona Leopoldina



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, julho de 2024

Esta dissertação utilizou o método qualitativo para a realização das entrevistas com as benzedeadas. Oficialmente foram quatro entrevistas, mas, no início da pesquisa, visitei a casa de duas benzedeadas centenárias da cidade de Araçuaí. Dona Generina, de cento e nove anos, e Dona Blandina, de cento e um anos. Contudo, elas ancestralizaram antes da resposta definitiva do comitê de ética da UFSJ. Não teremos suas entrevistas registradas, mas o meu processo com elas faz parte da minha escrivência com esse universo e, portanto, faz parte desta pesquisa.

Como já mencionado, o primeiro contato com as benzedeadas escolhidas se deu antes mesmo da existência desta pesquisa. Sou moradora de Araçuaí. Dona Lúcia, uma das entrevistadas, mora na rua da casa em que cresci e Dona

Generina morava no bairro. Desde sempre, tive costume de frequentar a casa delas. Antes, como consulente/ paciente, depois, como pesquisadora.

Já Dona Blandina, eu tive o privilégio de conhecer durante o processo de pesquisa, graças a Lori Figueiró, um fotógrafo dos costumes tradicionais do Vale do Jequitinhonha. Entrei em contato com Lori e expliquei minha pesquisa. Muito generoso, ele me levou para conhecer Dona Blandina. Fiz o caminho inverso, fui primeiro como pesquisadora, mas me rendi ao escutar suas histórias sobre batuque e posso dizer que ficamos amigas. Cantamos juntas e, claro, aproveitei para ser benzida. O momento foi registrado por Lori em seu fotolivro, junto de Aline Ruas, chamado *As Benzedeiras do Jequitinhonha* (2004).

Figura 7– Recebendo a benzeção de D. Blandina, fevereiro 2023.



Fonte: Fotografia retirada do livro “Benzedeiras do Jequitinhonha”, 2024.

As outras benzedeadas do Vale do Jequitinhonha foram surgindo à medida que eu procurava pelas práticas de benzeção do alto e baixo Jequitinhonha, uma vez que já tinha contato com as benzedeadas do médio Jequitinhonha. Fui recebida por todas elas em suas casas. Além de me concederem as entrevistas,

também permitiram que eu fizesse fotografias, fui benzida por quase todas. Foram respeitados o ritmo e a vontade de cada uma das participantes.

Nas entrevistas que foram feitas com as benzedadeiras abordamos o tema do interesse das gerações mais novas em perpetuar as práticas de cura e benzimento. O primeiro contato com as benzedadeiras do alto e baixo Jequitinhonha foi feito por intermédio do *WhatsApp*. Como as benzedadeiras são conhecidas pela maioria da comunidade e têm o costume de aceitar visitas em casa, para a prática de benzeção, o contato com alguém novo não foi tão incomum. De início, também seria feita uma entrevista com o fotógrafo Lori Figueiró, uma vez que ele estava fotografando as benzedadeiras do Vale do Jequitinhonha e tinha uma convivência de amizade com elas e suas famílias. Contudo, não tínhamos tempo hábil. As entrevistas tiveram um roteiro baseado em perguntas âncoras, tais como: Como as pessoas te conhecem na cidade? Com quantos anos começou a benzer? Com quem aprendeu a benzer? Já ensinou alguém a benzer? Você possui conhecimentos sobre ervas e receitas de chás? Cada oração tem um propósito? Apesar do roteiro, as perguntas foram abertas, pois cada benzedeira possui sua própria trajetória e crenças.

3.1 DONA LÚCIA– ENQUANTO TIVER SAÚDE, VAI BENZER

ARAÇUAÍ- BAIXO JEQUITINHONHA

Figura 8- Dona Lúcia sentada em seu quintal



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, junho de 2024.

Figura 9 Dona Lúcia benzendo a distância.



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, junho de 2024.

Figura 10-: Pés descalços enquanto benze – Dona Lúcia



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, junho de 2024.

Dona Lúcia é benzedeira da cidade de Araçuaí, localizada no médio Jequitinhonha. Com oitenta e um anos, não sabe ao certo se começou a benzer com quarenta ou cinquenta anos. Acredita não ter começado tarde. Aprendeu a rezar com a mãe, que costumava rezar de cobreiro e impinge. Também começou a escutar outras pessoas a rezarem de quebranto. “Eu via rezar e pus na cabeça e aprendi”. Só ensinou três pessoas a rezar, pois aprendeu que só pode ensinar essa quantidade de pessoas, caso contrário, a oração não faz mais efeito. Dona Lúcia explica que, apesar de todos os dias serem de benzimento, os dias principais são segundas e sextas-feiras. Disse ainda que as benzeções só podem ser feitas antes das seis horas da tarde, porque após esse horário a oração seria em vão.

Dona Lúcia é conhecida como a mãe da rua onde mora por ser procurada para benzer. Sempre observei a casa dela cheia, muitas vezes de pessoas que não eram nossos vizinhos. Também faz chás para as enfermidades de quem a procura. Contudo, foi bem enfática ao dizer que não faz garrafadas, apenas chás.

Explica que não é raizeira, apenas benzedeira, firme na fé católica. Cresci vendo Dona Lucia fazer simpatias para as crianças da rua, uma delas para meu irmão andar antes de um ano de idade. “Tem que socar o menino três vezes no pilão para poder caminhar. Já para falar, é só dar água no caramujo”. Também fazia simpatias para as minhas crises de asma. Aprendi com ela que, quando uma criança estiver soluçando, é só fazer um laço com uma linha vermelha e colocar na testa do bebê com cuspe. É interessante relatar que, sempre que faço, funciona.

Aprendeu com a mãe fazer os chás. “Minha mãe criou nós fazendo chá. Criei sete meninos e nunca levei eles no médico por causa de doença. Sempre curava com chá do mato”. Conta que morou boa parte da vida na zona rural: “Minha infância toda foi na zona rural. Não tinha médico não, minha filha! A gente morava num lugar que não tinha médico de qualidade nenhuma. Ganhei quatro filhos na roça, sem mão de médico. Dois eu ganhei sozinha, eu que fiz o parto”. Além do próprio parto, conta que também fez o parto de uma vizinha quando morava na zona rural.

Ao perguntar se conhecia algum chá para diminuir a dor de parto, respondeu que não, mas sabia de chás que ajudavam no processo de dilatação, como, por exemplo, rama de abóbora, olho de jenipapo ou água morna com sal. Aproveitei o assunto, perguntei se sabia de algum chá para evitar gravidez ou que interrompesse. Prontamente me respondeu: “Não sei de nenhum, nem se eu soubesse eu falaria, porque é pecado mortal. ”

Aqui, é possível perceber o enraizamento de Dona Lúcia com a fé católica. Os princípios religiosos da crença romana estão profundamente consolidados em sua prática de benzedeira. Apesar de nenhum de seus filhos e filhas benzer, Dona Lucia gosta de dizer que são todos muito “fazedores” de chá. Conta que não pode recusar de benzer ninguém. Enquanto tiver saúde, precisa benzer. Utiliza sempre três ramos para benzer e me explicou que precisam ser verdes, pois verde é a cor da cura. Costuma colocar um litro de água na frente da televisão, que, após o padre consagrar, torna-se benta. Depois da transformação da água em benta, ela devolve essa água para as plantas.

Dona Lúcia é a principal figura responsável pelos cuidados da saúde das mulheres que a conhecem. Durante a pesquisa, foi procurada por uma de nossas vizinhas, que decidiu interromper a amamentação. Dona Lúcia explicou que, para o leite secar sem causar dor, primeiro, era necessário que a mulher retirasse o leite do peito e o descartasse em direção ao lado “por onde o sol entra”. Além disso, receitou que a mulher penteasse o peito para baixo com um pente de cabelo, o que ajudaria o leite a não empedrar. Também sugeriu o uso de um cordão de mamonas no processo de secagem do leite.

Em suas palavras de benzeção, Dona Lúcia usa sempre duas rezas:

Pedro veio de Roma encontrar Jesus.

O que tem, Pedro?

Muita morte, Senhor.

De quê, Pedro?

De quebrante, mal olhado, febre e dor de cabeça.

Vai para as ondas do mar,

Onde você não vê nem galo cantar,

Nem boi urrar, nem menino chorar.

Com os poderes de Deus e da Virgem Maria. Amém.

Hoje é o dia d'Ele,

Hoje é meu dia.

Pertence a andar a vida,

Tão segura no ventre da Virgem Maria.

Nove meses andou escondido dos doze apóstolos de Jesus.

Me livra dos inimigos e dos macumbeiros.

Quem tem olho não me enxergará,

Alma de fogo não me atingir

3.2 DONA LEOPOLDINA – SÓ BENZE CRIANÇA. ADULTO PODE TER ESPÍRITO MALIGNO

COUTO DE MAGALHÃES/ ALTO JEQUITINHONHA

Figura 11- Dona Leopoldina em seu quintal



Fonte: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa. Julho/2024

Figura 12- Plantas medicinais cultivadas por Dona Leopoldina



Fonte: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa. Julho/2024

Figura 13- Mãos de Dona Leopoldina com terço



Fonte: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa. Julho/2024

Dona Leopoldina tem setenta e três anos, mora em Couto de Magalhães, cidade localizada no alto Jequitinhonha, há 20 anos. Começou a benzer com vinte anos, com a parteira que fez o parto de sua primeira filha, porque a parteira morava longe e ela precisava levar a filha para benzer. Conta que a criança nasceu muito doente e, até os três anos, adoecia muito. Então, com seis meses da criança a parteira ensinou Dona Leopoldina a benzer. Explica que a benzedeira não pode praticar o ritual de benzer, caso esteja grávida ou amamentando, pois corre o risco de passar o mal para sua criança.

Utiliza apenas o terço para benzer. Faz benzimentos contra quebranto, vento virado, mau-olhado⁷ e engasgo. Benze somente criança, porque, segundo

⁷ Expressões populares que designam males e desequilíbrios causados por inveja, mau-olhado ou influência negativa do ambiente ou de outras pessoas. “Quebranto” refere-se a um estado de

a benzedeira, os adultos podem ter espírito maligno. Relata que em crianças esses espíritos não entram. Decidiu não benzer adultos, após uma de suas experiências como benzedeira. Contou que, depois de benzer uma parente adulta, sentiu-se muito sonolenta, chorava toda hora.

Quando foi à igreja evangélica, o pastor comunicou que os sintomas que estava sentindo eram o resultado de um espírito maligno, o que Dona Leopoldina acabou relacionando à benzeção de sua parente adulta. Contudo, ressaltou que continua católica. Além de crianças, benze animais engasgados. As pessoas da cidade e da zona rural costumam levar os animais para que ela possa desengasgar. Nunca ensinou ninguém a benzer, mas disse que se alguém a procurasse com o interesse em aprender, ela ensinaria.

Conhecida na cidade por ser benzedeira, confia: “Eu gosto muito de levar chazinho pra pessoa que tá doente”. Possui uma horta no seu quintal com as plantas que costuma usar. Além de fazer o chá para beber, costuma jogar o líquido no local que o/a consulente relata doer. Dona Leopoldina disse que adquiriu o conhecimento das ervas quando morava na zona rural, “era o que ajudava quando morava na roça”. Mesmo após se mudar para a cidade, deu continuidade ao costume.

Essas são as palavras utilizadas por Dona Leopoldina durante seu processo de benzer contra engasgo:

Homem bom, mulher má.

Casa molhada, cama de palha.

Esse mal que entrou ele sai.

Homem bom, mulher má.

Casa molhada, cama de palha.

Esse mal que entrou ele sai.

fraqueza associado à energia negativa lançada sobre alguém; “vento virado” indica um mal-estar repentino causado por mudanças de vento ou clima, interpretado como sinal de desequilíbrio espiritual; e “mal olhado” (ou mau-olhado) é a crença de que o olhar invejoso de alguém pode provocar infortúnios, especialmente em crianças ou pessoas vulneráveis. Optou-se pela grafia “mal olhado” com l porque foi assim que ouvi repetidamente das benzedeiros durante as entrevistas, que diziam “bem olhado” ou “mal olhado”, em vez de “mau-olhado”.

Homem bom, mulher má.

Casa molhada, cama de palha.

Esse mal que entrou ele sai.

3.3 MARIA CECÍLIA E DONA SINÉZIA – FÉ É HERANÇA

JEQUITINHONHA / BAIXO JEQUITINHONHA

Figura 14-- Maria Cecília segurando o terço que utiliza para benzer no quintal de sua casa



Fonte: Acervo da pesquisadora Isadora Miranda para esta pesquisa. Junho/2024.

Figura 15 - Encontro de Dona Sinézia com Maria Cecília



Fonte: Acervo da pesquisadora Isadora Miranda para esta pesquisa. Junho/2024.

Figura 16- Mãos de Dona Sinézia e Maria Cecília com os objetos utilizados em suas benzeções



Fonte: Acervo da pesquisadora Isadora Miranda para esta pesquisa. Junho/2024

Maria Cecília mudou completamente o rumo desta pesquisa. As orientações do comitê de ética em pesquisa com seres humanos classificam o encontro com Maria Cecília como “achado de pesquisa” dentro da pesquisa. Esse termo define os achados inesperados, como é o caso da menina Maria Cecília, que tem onze anos e é benzedeira.

A prática da menina desafia uma percepção comum, inclusive a hipótese de pesquisa com a qual eu trabalhava, que era baseada na impressão de que a prática das benzedeiras estaria se perdendo porque as gerações mais novas não teriam interesse em continuar com os rituais de benzeção.

Esta perspectiva adotada no início da pesquisa estava profundamente enraizada do pensamento eurocêntrico e colonialista, ainda tão presente na academia. Esse lugar, de que eu também passei a fazer parte desde a graduação, fez a mim e a tantas outras pessoas acreditarem que os saberes, principalmente para serem considerados válidos, precisam se tornar mercadoria.

Como apontado por Nego Bispo (2023, p. 100), “as universidades são fábricas de transformar os saberes em mercadoria e a agricultura quilombola não é mercadoria. Mas os saberes considerados válidos são aqueles que a universidade converte em mercadoria.”

No início da pesquisa bibliográfica para esta dissertação, etapa que conhecemos como estado da arte, que é o mapeamento de estudos já existentes sobre as benzedeiras, observei alguns pontos que foram recorrentes nas conclusões dos estudos e pesquisas realizados. O primeiro dizia que a extinção das benzedeiras se dava devido às mudanças no meio sociocultural, em razão do desenvolvimento urbano, a fácil ajuda médica pelo SUS, o nível de escolarização dos jovens. O segundo ponto estava na recusa de aceitação da prática por parte dos representantes da Igreja Evangélica.

Toda pesquisa tem um território e elementos a serem observados que, certamente, devem e precisam ser levados em consideração, mas, após encontrar Maria Cecília, venho com outra perspectiva em relação às benzedeiras do Vale do Jequitinhonha, meu lugar de pesquisa. Para explicar essa questão, encontramos em Nego Bispo (2023) o ensinamento de que “somos povos de trajetórias, não somos povos de teoria. Somos da circularidade: começo, meio e começo. As nossas vidas não têm fim. A geração avó é o começo, a geração mãe é o meio e a geração neta é o começo de novo.” (Bispo, 2023, p. 102). Aqui é interessante observarmos que estamos falando de uma benzedeira do baixo Jequitinhonha, lugar onde ocorreu por último a colonização.

Maria Cecília começou benzendo, com nove anos, a madrinha do seu pai, que estava doente. “Comecei a benzer nos pés dela, porque ela estava com câncer”. A tia de seu pai foi diagnosticada com um tipo raro de câncer, chamado melanoma acral, conhecido por sua rápida capacidade de disseminação. Durante uma colheita de chuchu na zona rural, ela cortou o pé. Apesar de os médicos de sua cidade terem investigado o corte, somente quando procurou ajuda médica em Belo Horizonte, houve o diagnóstico do câncer, que foi identificado em estágio avançado, grau cinco. Na ocasião, os médicos indicaram aproximadamente cinco meses de vida.

Diante da previsão, a tia optou por retornar para Jequitinhonha, nutrindo uma profunda fé de que Maria Cecília poderia auxiliá-la na cura por meio de suas orações. Assim, Maria Cecília começou a benzê-la diariamente, utilizando o terço e os salmos noventa e um e vinte três, especialmente nos pés. Embora sua parente tenha vindo a falecer, Maria Cecília tem plena consciência de que suas orações foram capazes de amenizar o sofrimento.

Mesmo após o falecimento de sua tia, Maria Cecília deu continuidade às práticas de benzer. Conta que, ao todo, já benzeu oito pessoas e que benze em qualquer dia da semana, em qualquer horário. Durante o ritual de benzeção, pensa no bem da pessoa. Além dos salmos, declama uma reza contra quebrante, aprendida com sua a vizinha Dona Sinézia:

*Eu te benzo pelo nome que colocado na pia de Deus e da Virgem
Maria.*

Em nome das três pessoas da Santíssima Trindade, eu te benzo.

*Se teu mal é quebranto, mal invejado, olhos cruzados, ou qualquer
outra enfermidade;*

Se te deram de comer, no beber, no sorrir, no olhar,

*Na tua formosura, na tua gordura, nos teus olhos, nos teus cabelos e
nos teus ouvidos,*

Eu te benzo.

3.4- AINDA DONA SINÉZIA – A PLANTADORA DAS SEMENTES DA BENZEÇÃO

Figura 17-- Dona Sinézia e o seu gato na sala de sua casa



Fonte: Acervo da pesquisadora Isadora Miranda para esta pesquisa. Junho/2024.

Aos oitenta e oito anos, Dona Sinézia declara não ter noção de quantas pessoas já benzeu. Também não se recorda de a quantas pessoas já ensinou o ofício da benzeção, mas informou que Maria Cecília foi a pessoa mais nova a quem repassou tais saberes. Sabe que começou a benzer ainda em sua juventude, como dito por ela, “ainda moça”, recordando que, antes mesmo de casar, já rezava. Conta que se casou aos dezessete anos. Sua casa sempre está cheia, é bastante conhecida e procurada na sua cidade pelos moradores com interesse em receber a benzeção.

Utiliza-se de três ramos para o ritual de benzer. Reza contra quebranto e vento caído. Aprendeu com o pai a arte da cura através da benzedura. Diferente de Dona Lúcia, Dona Sinézia costuma rezar a qualquer hora do dia, contudo, relata: “olha depois que o sol entra, a gente reza se for uma coisa de muita

precisão. Se for urgente”. Quanto está no processo de benzer, mentaliza sempre o bem para seu/sua consulente/ paciente. No mesmo dia, na hora de dormir, durante suas orações, pede para Deus a proteção de sua família e da pessoa que benzeu.

Essas são as palavras utilizadas por Dona Sinézia durante seu processo de benzer:

Isadora, com dois te pôs, com três te tira, no poder de Deus e da Virgem Maria."(2x)

As três pessoas da Santíssima Trindade, tirai todos os maus e jogais pelas ondas do mar sagrado. Pai, Filho e Espírito Santo.

Salve São Lourenço, venta ventania, livre Isadora do mal: doença do mal intestino, do mal olhado, mal de olho ruim, mal de inveja, de mal intenção, de olho gordo, mal de feitiçaria, mal de macumbaria, mal de enfermidades, todos os homens ruins.

Pai Nosso com Ave Maria. Pai Nosso que te ilumina, te rege um bom caminho. Nosso Senhor, meu padrinho; Nossa Senhora, minha madrinha.

Sete luas te alumeia, sete anjos te acompanha. Quando o galo canta, os anjos do céu se levanta, e Jesus Cristo sobe à cruz. Ave Maria cheia de graça...

Ofereço essa oração pelo anjo de guarda de Isadora. Tirais todo mal e jogais pelas ondas do mar sagrado para sempre.

Jesus salva Isadora, Jesus liberta Isadora de todos os maus. Em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, amém.

As benzedeadas são pessoas que Nego Bispo nomeou de seres compartilhantes e, por isso, mesmo Maria Cecília pertencendo à geração neta, aprendeu o ofício da benzeção com Dona Sinézia, pertencente à geração avó. De acordo com Bispo (2023), os habitantes só se transformam em compartilhantes, caso tenham uma relação de pertencimento, caso contrário, são apenas moradores que, na primeira oportunidade, partem de onde estão situados.

É preciso, segundo esse autor, ter uma relação com o todo, plantas e animais. A relação está ligada ao afeto, por isso o compartilhamento rende. A sabedoria ancestral não é uma mercadoria. Aprender o ofício de benzer foge da lógica capitalista de troca.

O compartilhamento, na perspectiva de Bispo (2023), seriam expressões contracolonialistas. No Vale do Jequitinhonha, sobretudo no que diz respeito ao médio e baixo, muito se preservou dos saberes orgânicos. Bispo (2023) defende que a cidade é um território colonialista, sempre com a necessidade de acumular coisas, receber algo em troca. Com essa conduta, os moradores das cidades acabaram desconectados do todo, tornando-se cosmofóbicos. "A cosmofobia é a necessidade de desenvolver, de desconectar, de afastar-se da originalidade." (Bispo, 2023, p.26).

Entretanto, Bispo observa que, mesmo a cidade sendo um território colonialista, nem todos os povos que ali possam estar são colonialistas. As benzedadeiras são um ótimo exemplo, uma vez que, ao atender seus/suas consulentes, quando ensinam suas rezas e remédios naturais sem cobrar nada em troca, fogem da lógica capitalista.

Bispo (2023) defende que as práticas alimentares e os festejos são instrumentos de defesa. Durante a pesquisa, participei de duas cerimônias muito diferentes. A primeira foi a festa de aniversário de Dona Lúcia. A comemoração tinha sanfoneiros, violeiros e tamborzeiros. Os parabéns para a aniversariante foram cantados em ritmo de batuque. Foram servidas comidas típicas da região, como, por exemplo, pé de moleque e doces em compotas.

O segundo evento foi o velório de Dona Generina, que estava lotado, todas as classes sociais da cidade reunidas, figuras do cenário político compareceram para o seu ritual de ancestralização. Havia coroas de flores com homenagens, mas também, ao olhar no caixão, era possível ver uma quantidade enorme de flores, que muito provavelmente foram colhidas dos quintais das pessoas que, financeiramente, talvez, não pudessem comprar as coroas. Ensina Bispo:

A cultura é uma coisa padronizada, mercantilizada, colonial. Os colonialistas dizem que não temos cultura quando não nos comportamos do jeito deles. Quem não sabe tocar piano ou não sabe o que é música erudita, quem nunca frequentou um teatro, quem não frequenta o cinema, para eles, não tem cultura. Para nós, quem não sabe dançar e cantar no batuque, quem não sabe fazer uma comida, quem não se emociona com a cantiga de um pássaro não tem um modo agradável de viver. (Bispo, 2023, p.23).

As benzedeiras são imunidades para a cosmofobia. Suas cerimônias não seguem a lógica cultural colonial mercantilizada. Elas confluenciam entre padronização da cultura e modos de viver. Quando alguém procura as palavras de cura das benzedeiras, estas as proferem como seres portadores do saber ancestral para o bem da comunidade. Elas seguem em rede de compartilhamento. Dona Leopoldina aprendeu a benzer para não precisar se locomover toda vez que sua filha precisasse de benzeção. No entanto, mesmo após a filha crescida, segue benzendo outras crianças.

Bispo (2023) ressalta que o povo da cidade se sente muito mais importante do que necessário, e por isso costuma ver as pessoas como servidores que, mesmo úteis, podem ser, a qualquer momento, substituídos. Trata-se de uma consequência do sistema capitalista imposto durante a colonização. A maioria das benzedeiras entrevistadas saiu da zona rural para a cidade. Contudo, elas seguem exercendo seu ofício de benzedeira. Mesmo com o fácil acesso ao SUS, as benzedeiras seguem sendo procuradas, porque a sua prática continua a ser necessária.

Maria Cecília não aprendeu a benzer para se tornar uma figura importante de sua comunidade, mas porque suas orações eram necessárias para sua tia. Não poderia ser outra benzedeira, Dona Sinésia não poderia substituir Maria Cecília. Quando chegar a hora de Dona Sinésia ancestralizar, Maria Cecília provavelmente deve seguir na rede de compartilhamento, mas não é a substituta de Dona Sinésia, é a sua confluência.

4- OBJETOS SAGRADOS DO BENZER. COLONIZAÇÃO DA FÉ, ENCRUZILHADAS E O SINCRETISMO RELIGIOSO

Figura 18- Ramos utilizados para benzeção - mãos de Dona Lúcia



Fonte: Acervo da pesquisadora Isadora Miranda para esta pesquisa. Junho/2024.

Figura 19 - Terço utilizado na benzeção – Maria Cecília



Fonte: Acervo da pesquisadora Isadora Miranda para esta pesquisa. Junho/2024.

Decerto que cada benzedeira utiliza um objeto para benzer. Dona Lúcia e Dona Sinésia utilizam três ramos, sempre em número de três. Dona Lucia explica que utiliza o número três para representar a santíssima Trindade, Pai, Filho e Espírito Santo. Dona Leopoldina e Maria Cecília benzem apenas com o terço. Contudo, todas elas fazem o sinal da cruz no ar com seus objetos durante a bênção. Como apontado por Francisco Van der Poel (2018, p. 114), “o sinal da cruz pode ser feito com a mão ou com um ramo verde, e significa bênção ou esconjuração.”

Poel (2018) também observa que é bastante comum fazer o sinal da cruz para se autobenzer, principalmente quando se está em alguma situação de perigo. E pontua que, antes do significado atribuído pelos cristãos, a cruz já era utilizada como um símbolo universal, simbolizando o eixo do mundo e a união dos opostos. Em alinhamento com a visão de Poel (2018), Edmilson de Almeida Pereira e Núbia Pereira Magalhães Gomes (2021) endossam a respeito da simbologia da cruz:

Para alguns estudiosos do mito, a cruz é o terceiro dos quatro símbolos fundamentais, ao lado do círculo, do quadrado e do centro. Domina os pontos cardeais, você dá intercessão da horizontalidade e da verticalidade: sua abrangência é infinita. O simbolismo da Cruz- que se vê em inscrições do século XV a. C. - foi amplamente enriquecido no cristianismo, quando a história do Rabi da Galileia culminou com a morte do Deus na Cruz. Símbolo quaternário divinizado, a cruz é o sofrimento e a redenção, representando a Vitória da morte sobre a vida. A perseguição tornou-se o sinal do cristão, que se protege contra o mal cruzando a testa, a boca e o peito. (Almeida e Gomes, 2021, p. 70).

Nas palavras de Poel (2018, p. 112): “como uma ligação entre o céu e a terra, a cruz torna-se símbolo de nova aliança. Também uma encruzilhada pode simbolizar o encontro com o sobrenatural”. No que diz respeito ao pensamento de Luiz Rufino (2019), “o projeto colonial fez da Cruz a sua égide, o cotidiano colonial fez da encruzilhada o campo de possibilidades e mandingas, a reinvenção da vida, a morada primordial de Exu.” (Rufino, 2019, p.39). Exu é uma divindade pertencente às religiões de matrizes africanas, dono das encruzilhadas, é o orixá responsável por abrir novos caminhos.

Nessa perspectiva, Rufino (2019) apresenta a encruzilhada como um conceito político e também pedagógico pelo qual se torna possível abrir

caminhos para um novo pensamento, do intercruzamento de conhecimentos que coexistem no mundo.

Bispo (2023) analisa que a cosmofofia é germinada dentro do monoteísmo. As benzedadeiras são consideradas católicas, religião imposta pelo colonizador, para a qual só é permitido cultuar um único Deus. Contudo, é evidente que o ritual de benzeção não segue hierarquia da Igreja católica. A forma como as benzedadeiras exercem sua fé tem como denominação o catolicismo popular, religiosidade popular ou sincretismo religioso. Mesmo que se cultue um único Deus, elementos da religiosidade africana e indígena fazem parte, como, por exemplo, o uso de ervas. Esses costumes são tolerados pela igreja católica oficial.

Segundo Poel (2013), na religiosidade popular, não se separa vida e religião, sendo qualificada como catolicismo dos pobres. Pertencente às comunidades socialmente oprimidas e culturalmente marginalizadas, a fé é exercida de forma autônoma e espontânea. Através de uma linguagem simples, da linguagem corporal, é marcada por forte tradição oral. Ressalta que as mulheres participam plenamente da religião, curando os doentes com rezas, simpatias e ervas.

Rufino (2019) denomina a parte do ritual de benzeção que escapa da estrutura da Igreja católica como frestas. Para o autor, os indivíduos submetidos às lógicas de opressão precisaram ser inovadores com as palavras, os ritmos e o corpo. Nesse contexto, a violência do processo colonizatório necessitou da invenção de novos seres. “Os saberes que cruzam na esfera do tempo, praticando nas frestas a invenção de um mundo novo, são aqueles que se encaram na presença dos seres produzidos como outros.” (Rufino, 2019, p. 12).

Embora a prática da benzedeira esteja vinculada ao catolicismo, o ritual de conexão com o sagrado não se enquadra integralmente aos moldes da missa, tampouco se assemelha completamente aos rituais das religiões de matrizes africanas. Elas encontram uma nova forma de reencantamento, produzindo novos sentidos com o sagrado.

Rufino (2019) defende que não acredita em uma redenção colonial, pois o colonialismo sempre encontrará uma brecha. Nessa perspectiva, podemos compreender a necessidade de classificar o catolicismo da benzedeira como popular. Conforme seguimos essa lógica, Nego Bispo (2019) aponta que uma das armas do colonialista é dar nomes, nomes que não fazem sentido para os povos que foram colonizados, uma vez que as palavras, para os povos tradicionais, possuem vida. “Por exemplo, quando os povos originários diziam ‘Pindorama’, eles queriam dizer ‘terra das Palmeiras’. Quantos colonialistas os chamaram de ‘índios’ usam a palavra vazia, uma palavra sem vida.” (Bispo, 2019, p. 25).

Bispo (2019) ressalta que essa é mais uma forma de manipulação dos colonizadores. “Eles usam uma palavra vazia. Uma palavra sem vida, que é para nos enfraquecer”. Classificando a prática da benzedeira como popular, reforça-se a ideia de que esse catolicismo está rotulado como inferior ao catolicismo de origem europeia, tratando-se de um artifício do colonialismo epistêmico. Por isso, muitas vezes, essas práticas são vistas como superstição ou folclore. Nas palavras de Antônio Bispo (2019, p.27): “Essa nomeação é por demais colonialista, feita para nos esvaziar. Que popular é esse? Popular de quem? Produzimos saber quilombola, saber indígena, saber do povo de terreiro. Esses saberes têm nome. Popular é uma palavra vazia”.

De acordo com Poel (2013), entre o catolicismo popular e a medicina popular, não há uma separação. Eles se interligam por meio de três elementos fundamentais: oração, remédio e simpatia. Nesse contexto, as benzedeadas e raizeiras desempenham um papel crucial, ao orientar a comunidade quanto ao uso das plantas medicinais. Esses saberes são resultantes da fusão de tradições negras, indígenas e portuguesas. Poel argumenta que o ser humano sempre buscou remédios na natureza, destacando que, na Europa, foram os monges que contribuíram significativamente para o estudo das plantas medicinais, cultivadas em mosteiros e conventos. Durante o período de colonização, muitas dessas ervas foram trazidas para as Américas.

Poel (2013) também enfatiza que as influências entre os diferentes povos foram inevitáveis, não apenas no que diz respeito à religião católica dos colonizadores, mas também no processo de interação entre os diversos grupos

étnicos resultantes da escravidão, incluindo os indígenas, que possuem uma grande diversidade étnica. Nesse sentido, Rufino (2019) argumenta que a solução para o projeto decolonial não está na substituição de um determinado modelo de conhecimento por outro, mas no reconhecimento de saberes distintos que devem coexistir.

Contudo, Poel (2018) destaca que o sincretismo religioso se constituiu como um processo profundamente traumático para os povos negros, indígenas e para as pessoas em situação de pobreza. O autor argumenta que, até os dias atuais, para ser reconhecido como cristão no contexto da igreja, o negro, na prática, precisaria deixar de ser negro. Nesse sentido, Poel (2018, p. 337) afirma: "na igreja, o negro banto não encontra espaço para chamar Deus de Zâmbi e celebrar à sua maneira, com seus símbolos e valores, a memória da mãe África, da escravidão, dos antepassados e da Aruanda."

Durante as visitas à casa de Dona Lúcia, a ouvi, em ligação telefônica com um consulente, explicar sobre um banho que deveria ser tomado na sexta-feira, utilizando-se o sal grosso. As instruções eram que o líquido deveria ser jogado do pescoço para baixo. Ao questioná-la sobre a razão de ser realizado na sexta-feira e por que especificamente do pescoço para baixo, Dona Lúcia respondeu que não sabia o motivo exato, mas que deveria ser feito dessa forma.

É sabido, entre os adeptos das religiões de matrizes africanas, que os banhos ritualísticos desempenham um papel significativo, e cada dia da semana está associado a uma planta específica dedicada a um determinado orixá. De acordo com essas práticas, não é adequado realizar um banho que envolva o corpo de cabeça aos pés com uma planta que não seja consagrada ao orixá correspondente.

A cabeça, ou orí, que é regida pelo orixá nas religiões africanas, não deve ser lavada com plantas que não lhe pertençam. Por essa razão, os banhos são tomados do pescoço para baixo. Embora Dona Lúcia não tenha oferecido essa explicação, não é possível afirmar com certeza se ela desconhecia essa prática ou se optou por omitir essa informação, possivelmente por receio dos julgamentos vinculados à intolerância religiosa.

Bispo (2019) considera que, com o sincretismo, o deus cristão foi doado para os povos colonizados, contudo, foi um deus colonizado. “O eurocristão primeiro colonizou Jesus Cristo. Jesus não nasceu na Europa e não tinha a cor, nem o cabelo que os europeus queriam, mas eles colocaram a capital do cristianismo na Europa. Então, eles colonizaram Jesus, para tentar que ele nos colonizasse.” (Bispo, 2019, p.26). É interessante destacar que grande parte das plantas medicinais carregam nomes vinculados à religião cristã, como capim-santo, pau-santo e erva-de-nossa-senhora.

Nessa perspectiva, pode-se observar que foi necessário aos colonizadores colonizar a figura da benzedeira, possibilitando, então, o seu acesso e controle da medicina tradicional dos povos originários e escravizados. Esse processo também serviu como uma estratégia para continuar a perpetuar o exercício de poder sobre as mulheres, reforçando dinâmicas coloniais e patriarcais. Explana Rufino (2019):

O colonialismo produziu violências indelévels em todos nós, porém o seu projeto de ser um paradigma hegemônico monocultural e monoracionalista apresenta fissuras, fraturas expostas, hemorragias, sangrias desatadas. Mesmo tendo a sabedoria dos grupos tidos como subalternos operando golpes de forma astuta nas estruturas coloniais, um intenso investimento na formação dessa engrenagem moderna fez com que, até os dias de hoje, permaneça a dimensão do contínuo colonial. (Rufino, 2019, p.36)

Desse modo, mesmo que as benzedeiras desafiem o patriarcado de várias formas, como, por exemplo, ocupando um papel de protagonismo na comunidade, no que diz respeito à saúde e ao espiritual, lugares estes protagonizados por homens, para serem reconhecidas socialmente e terem suas práticas legitimadas, principalmente as de origem ameríndia e africana, foi preciso que as benzedeiras fizessem acordos sociais com o colonizador. Segundo Pereira e Gomes (2018),

isso quer dizer que benzedeiras e benzedores se inserem no mesmo universo ritual, mas o modo como interagem com a sociedade termina por atribuí-los de identidades distintas. As lideranças religiosas dos homens correspondem, analogia analogicamente, a sua maior influência em outros setores da comunidade; por isso, muitas vezes, os líderes religiosos (capitães de congado mestre de folia de reis e benzedores) desempenham também funções relacionadas a representação política (como membro de associações de trabalhadores e comissões de culturas locais) e econômica (como membros de cooperativas agrícolas). (Pereira e Gomes, 2018, p.138)

Em sua obra *Assim se benze em Minas Gerais* (2018), Pereira e Gomes afirmam que, para a figura ligada ao divino exercer um lugar de prestígio, é necessária a aceitação social. “É a sociedade que legitima a excelência dos serviços de benzedeiras e benzedores através dos discursos favoráveis que os devotos tecem sobre eles. ” (Pereira e Gomes, 2018, p. 98). Caso não ocorra uma legitimação, as benzedeiras podem ser estigmatizadas por meio de discursos de rejeição. Como ocorreu com Luzia do Paraguaçu em *Salvar o Fogo*, que foi sufocada pelo poder religioso.

Embora o uso de ervas e simpatias nas práticas das benzedeiras incorpore conhecimentos trazidos não apenas pelos portugueses, mas também pelos povos africanos e pelos saberes indígenas e europeus, muitas de suas rezas ainda refletem traços de intolerância religiosa. Isso pode ser observado em trechos como “me livra dos inimigos e dos macumbeiros”, que evidenciam preconceitos enraizados contra práticas de matriz africana.

Mesmo que a presença da benzedeira reforce a importância feminina no campo espiritual, ainda é possível identificar, em rezas praticadas, trechos como “homem bom, mulher má”, que contribuem com o discurso difundido pelo cristianismo durante o período das caças às bruxas, associando diretamente a mulher com o mal. As benzedeiras, em geral, não costumam transmitir ou aprofundar conhecimentos sobre ervas com propriedades abortivas. Essas lacunas contribuem para a perpetuação do controle sobre os corpos femininos com um discurso religioso, mantendo mulheres em um papel de reprodutoras de força de trabalho, ainda as privando de uma autonomia sobre suas escolhas reprodutivas.

Rufino (2019) enfatiza que uma das estratégias de lutas da encruzilhada é atacar a supremacia das razões brancas. Localizar onde o colonialismo perpetua, mesmo nos lugares de cruzos, é uma forma de denunciar seus privilégios. Só assim será possível, então, apresentar novos caminhos a partir dos referenciais dos povos subalternizados. Rufino (2019) argumenta que Exu, com suas encruzilhadas, apresentando novos caminhos, possui uma pedagogia própria. Ao seguirmos esse raciocínio, podemos compreender que as benzedeiras possuem a sua própria pedagogia de cura.

4.1 COLEÇÃO DO SAGRADO: UM ALTAR ONDE TUDO SE MISTURA, E TORNA-SE DIVINO

Figura 20- Quadro de Nossa Senhora e o menino Jesus, ramos, terço e linha vermelha casa de Dona Lúcia



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, dezembro/2024

A localização do sagrado em objetos já está entre nós há muito tempo. Um dos primeiros registros que temos na cultura religiosa colonial começou com um grão de mostarda e pode ser conferido na frase “se tiverdes fé como um grão de mostarda, direis a este monte: passa daqui pra acolá, e ele passará. Nada vos será impossível (Mateus, 17:20). Essa familiarização, aproximação e construção de respeitabilidade, temor e devoção continuou, nos dias de igreja e nos dias de festa, como um elo que nos junta aos objetos. Está na Bíblia, no que transportamos nos bolsos e nas bolsas e no que guardamos dentro de nossas casas.

Para esta escrita, usamos como base o trabalho do fotógrafo Lori Figueiró e fotos desta pesquisadora. Usamos para esta escrita um método que chamamos de “reunião de confianças”, assim como existe no altar das benzedadeiras. Contudo, não vamos usar os autores aqui citados como divindades, mas como “facilitadores do trânsito” para que alcancemos o que desejamos: a graça de apresentar os objetos e plantas como são entendidos pelas benzedadeiras, como seres animados pela conexão com o que lhes é sagrado.

Entendemos, como disse Siegfried Zielinski (2012)⁸, que alguns artefatos foram “esquecidos pelas camadas de violência da história” (2012,n.p). O autor se referia, em sua conferência, a objetos técnicos, mas a sua ideia nos pareceu muito adequada para pensarmos no que é material no sagrado, levando em conta a herança colonial, escravocrata e racista que herdamos.

Os objetos das benzedadeiras podem ser olhados, para quem não partilha crenças ou para os que não frequentam suas casas, como entulhos, depositários de poeira. No entanto, não é só a poeira que faz suas camadas nos objetos de benzeção e confiança. A violência que desconsidera o sagrado dos outros, também. Os séculos de colonização europeia e católica na América Latina trataram de desconsagrar tudo aquilo que não era trazido pelas mãos das autoridades da igreja.

Foi assim com Luzia do Paraguaçu que, de tanto se sentir oprimida em continuar com os ensinamentos de benzeção e cura da avó, esqueceu-se da maneira de utilizar as substâncias da *árvore do loco*. O material tão familiar – no duplo sentido da palavra – para Luzia, tinha sido esquecido pela camada de violência da igreja sobre ela. Inclusive, sobre a *árvore do loco*, apareceu no *Instagram*, durante esta pesquisa, esta postagem de um terreiro de candomblé na Bahia.⁹

⁸ Conferência de abertura do Seminário Internacional A vida secreta dos objetos, realizado em Salvador em agosto de 2012. Disponível em <https://avidasecretadosobjetos.wordpress.com/2012/09/03/assista-as-conferencias>. Acessado em 27 set 2024.

⁹ Postagem na página do Instagram. Acessado em 23 de janeiro de 2024. Disponível em <https://www.instagram.com/p/DEs9vwwPmZY/>

Figura 21- Cartele de postagem do terreiro Bogum Oficial



Fonte: Postagem do instagram da casa @bogumoficial

A página do terreiro diz que a tradição Jeje Mahi reverencia voduns que, poderíamos dizer, são uma equivalência aos orixás na cultura deles. O Loco seria um vodun que mora em uma árvore, daí a nossa lembrança com a árvore do Loco, da obra *Salvar o Fogo*. Essa força espiritual (vodun) está ligada a uma árvore e faz a ligação entre o mundo espiritual e o mundo material, remetendo à sabedoria ancestral. Ou seja, para os negros descendentes dos Jeje Mahi, a planta (árvore) é uma entidade sagrada, um entendimento semelhante ao dos indígenas.

A árvore do Loco, ainda segundo a postagem, seria a raiz profunda que conecta a África aos povos descendentes. No caso de Luzia, ela foi ensinada, por todas as forças que já mencionamos acima – poder patriarcal, colonização e religião – a desconsiderar estes ensinamentos e esta ligação. Tanto foi que, como narrado no livro de Itamar Vieira Júnior, ela desaprendeu a manejar a árvore do Loco de tanta censura que tinha sobre suas origens. Nessa censura, também, estavam contidos ensinamentos para “melhorar” a raça, casando com um homem que não fosse negro.

Todas essas “poeiras da história”, como citou Zielinski (2012), fizeram com que Luzia perdesse a conexão e deixasse de saber manejar os conhecimentos para a cura e tratamento de sua comunidade, uma vez que, “em

sua energia, Loko simboliza justiça, conhecimento e cura, sendo invocado para decisões importantes e proteção”. (Bogum Oficial, 2024).

A árvore de Natal, que tradicionalmente é um pinheiro decorado com luzes, bolas coloridas, estrelas e outros enfeites, é representada pelos cristãos como um símbolo da vida eterna e da luz de Cristo. Costuma ter uma estrela em seu topo, representando a Estrela de Belém, que guiou os Reis Magos até o nascimento de Jesus. No entanto, trata-se de outra imposição cultural colonizadora e da cristianização forçada nas Américas, uma vez que a prática foi exigida pelos colonizadores com o objetivo de apagar ou até mesmo substituir os rituais e símbolos de celebrações dos povos indígenas e africanos escravizados.

Figura 22- Presépio – casa de Dona Lúcia



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, dezembro/2024

Dona Lúcia, ao utilizar a espada-de-São-Jorge como árvore natalina, subverte a lógica colonial. Podemos relacionar tal feito à reflexão de Rufino (2019) em relação aos cruzos, pois “dialogam diferentes práticas de saber codificadas na diáspora que têm como identificação as múltiplas formas de invenção na linguagem” (Rufino, 2019, p. 19). Essa substituição não é apenas estética, uma vez que a espada-de-São-Jorge, para as tradições de matrizes africanas, possui o dom da proteção. O presépio de Dona Lúcia representa essa encruzilhada das novas narrativas.

4.2 COSMOFOBIAS E MEMÓRIAS DE TERROR

Antônio Bispo dos Santos (2023) disse, em *A terra dá, a terra quer*, que sofremos de cosmofofia, mal que parece não ter chegado às benzedadeiras. Essa cosmofofia nos separou dos elementos da natureza, nos alijou da terra e nos amaldiçoou desde os tempos bíblicos, quando houve a expulsão do paraíso. Aduz Bispo (2023, p. 08-09):

A humanidade se desconectou da natureza exatamente por ter cometido o pecado original. Seu castigo foi se afastar da natureza. Por isso, Adão foi expulso do Jardim do Éden e o humanismo passou a ser um sistema, um reino desconectado do reino animal. Dentro do reino vegetal, todos os vegetais cabem, dentro do reino mineral, todos os minerais cabem. Mas, dentro do reino animal, não cabem os humanos. Os humanos não se sentem como entes do ser animal. Essa desconexão é um efeito da cosmofofia. A cosmofofia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofofia? A contracolonização. Ou seja, o politeísmo, porque a cosmofofia é germinada dentro do monoteísmo. Se deixamos o monoteísmo e adentrarmos o politeísmo, nos imunizamos. No mundo politeísta, não existe pecado original, ninguém foi expulso do Jardim do Éden, ninguém tem memória de terror.

Os povos originários e os povos da diáspora africana que formaram o Brasil não sofrem de cosmofofia porque nunca se separaram da natureza. Há também outro elo entre estas populações: elas não cultivam uma divindade única, que exige exclusividade e pune os que não respeitarem este preceito. Para esses povos, a natureza é divina em todos os seus elementos. Não há memórias de terror a não ser as que foram ensinadas pela matriz religiosa colonialista, na imposição de um sagrado único.

Benzedeiras têm um conhecimento ancestral, herdado de avós e avôs, numa longa linhagem de respeito e confiança na cura da natureza. Não há equívoco no altar das benzedadeiras e dos benzedeiros. A presença de imagens de santas, santos, Jesus Cristo, Virgem Maria, Sagrada Família não é paradoxal. Há ali uma composição de sagrados, sendo as plantas um material/objeto potente e veiculador de pedidos de livramento e de bênçãos.

Figura 23- Ramos utilizados na benzeção juntos aos objetos de decoração da casa de Dona Generina



Fonte da foto: Acervo pessoal.

Duccini e Souza (2014) afirmam que os benzedores preservam uma forte relação simbólica com a religião católica. Sobretudo, na crença que depositam em suas santas e santos de devoção. A ação de benzer se estabelece fora do espaço institucionalizado pela Igreja e as relações com o local onde se deposita e convoca o sagrado se dá a partir de práticas de reconhecimento – caso do Vale do Jequitinhonha – e práticas de desautorização, demais comunidades não incluídas na pesquisa. Segundo Duccini e Souza (2014, p.01),

na literatura sobre o tema, o destaque recai sobre seu vínculo com o sagrado e os conteúdos das rezas. Durante o trabalho de campo, porém, observamos a importância de outros elementos materiais que constituem seu modo de atuação e ambiente. Imagens de santos, pedaços de tecido, copos e garrafas com água, chás ou banhos de ervas e, sobretudo, ramos de certas plantas têm papel relevante no desenrolar da reza.

Gomes e Almeida (1989) na obra *Assim se benze em Minas Gerais*, explicam toda uma lógica própria na interação dos que rezam com a natureza. Segundo esses autores, se estabelece um sentido matemático na metáfora dos acontecimentos, na ordem das proporções. “A ocorrência do sol durante o dia e da lua durante a noite estabelece o vínculo sol-dia, lua-noite. A partir desta primeira relação comparativa, outras vão surgindo. O que acontece de dia é claro, quente, previsível, solar” (Gomes e Pereira, 1989, p. 29). E completam:

Observando a Natureza, o homem faz com ela seus parâmetros e transfere os fenômenos naturais para a sua realidade pessoal, Assim, a idade da juventude é a primavera da vida, enquanto o outono caracteriza a época produtiva dos frutos e da colheita. Assim como o inverno é doloroso pela improdutividade, a velhice é a fase fria do homem, que se prepara para o declínio, para o fim. Forma-se, pois, o binômio EU=NATUREZA e dentro dessa realidade o ser se integra ao universo, tendo um padrão de comparação com sua vivência pessoal. (Gomes e Pereira, 1989, p. 29).

Como afirmamos no início, a partir dos pressupostos de Antônio Bispo dos Santos, não há cosmofofia nos benzedores. Estes sempre tiveram a natureza como orientadora de suas práticas e observações. É a conexão homem-natureza que confere papel primordial aos elementos naturais nas práticas de benzeção. Gomes e Pereira (1989, p. 29) afirmam:

É, pois, pela observação da realidade externa (Natureza) que o homem busca conhecer-se (realidade interna): se lá fora o dia e a noite, como antípodas, se conciliam na alternância de atividade e repouso, o homem pode satisfazer-se quando, através da metáfora, sentir que carrega em si o dia e a noite, a luz e a treva, a agitação e a serenidade. Essa unificação é o seu equilíbrio e aí ele se pauta, para compreender-se em projeção na Natureza.

A relação dos que benzem com a Igreja Católica, segundo Duccini e Souza (2014), é ambivalente. Em alguns casos, os benzedores estabelecem uma relação de amizade e proximidade com padres locais e, em outros, são desautorizados publicamente ou chamados de supersticiosos. Duccini e Souza (2014) explicam que a maioria das pessoas que benze preserva uma forte relação simbólica com a religião católica. Principalmente, na crença que depositam em suas santas e santos de devoção. Os pedidos de cura ou de afastamento de algum mal são feitos com a invocação dos santos, sempre com a utilização dos objetos/materiais/artefatos.

Figura 24- Laço feito pela benzedeira para o ritual de contra soluço



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, dezembro/2023.

Figura 25- Laço feito pela benzedeira para o ritual de contra solução e criança participando do ritual



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, dezembro/2023.

A ação de benzer se estabelece fora do espaço institucionalizado pela Igreja. Na pesquisa que inspirou este capítulo, os benzimentos se dão nas casas das benzedeiras do Vale do Jequitinhonha. As salas são ornadas caprichosamente com lugares destacados para os santos de devoção e nos remetem para lugares de infância, de casas de vó, em épocas de tempos quentes, vésperas de Natal. O sentimento é de proteção do mundo e calma. E também de um afeto que emociona, tamanha a força da memória na visualização dos ambientes.

Figura 26- Quadros na entrada da casa de Dona Generina



Fonte da foto: Acervo pessoal

Figura 27- Quadros na entrada da casa de Dona Generina



Fonte da foto: Acervo pessoal

Figura 28- Quadros na entrada da casa de Dona Generina



Fonte da foto: Acervo pessoal

Figura 29- Água transformada em benta na garrafinha de plástico após ficar ao lado da televisão durante a missa. Casa de Dona Lucia



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, dezembro/2024.

Figura 30- Quadro do time de futebol Cruzeiro junto à imagem de São Miguel Arcanjo. Casa de Dona Lucia



Fonte da foto: Acervo da pesquisadora para esta pesquisa, dezembro/2024.

Há elementos comuns às casas de benzedadeiras. Fotopinturas de familiares, conexão direta com parentes ancestrais. Os santos no lugar mais alto da parede, próximos do céu e da terra, mas acima da cabeça das benzedadeiras. Jesus Cristo com as mãos emanando raios, numa alusão à bênção, tão ou mais valiosa que os metais nobres. Santa Luzia e Santo Expedito. Nossa Senhora Aparecida, padroeira do Brasil. O Papa João Paulo II, A Virgem de Fátima, São João com o menino Jesus no colo. A Virgem Maria e seu filho, mostrando corações bons para os homens. As flores em todos os lugares. Ambientes sínteses. Salas da alma brasileira.

4.3- OBJETOS, MAGIA E TÉCNICA

Estes objetos plenos de cultura conectam temporalidades diferentes, que encarnam num tempo único. Chegar à casa de uma benzedeira já é remédio, pela calma, alegria e beleza. Ali o sagrado é simples e profundamente complexo. Temos fé na reza porque ela é feita em ambiente e com elementos que são muito respeitosos, porque trazem uma história de muitos anos e de muitos saberes. Os objetos das benzedeadas, como disseram Duccini e Souza (2014, p. 10), “fazem algo mais do que apontar para uma suposta transcendência sagrada: eles têm dimensões e materialidade própria, são manipulados durante a benzedura e, portanto, são elementos ativos deste ambiente que sustenta as redes sociais dos rezadores”.

Antes de serem apenas objetos/artefatos “dados” que podem ser encontrados em quaisquer lojas de artigos religiosos ou em casas com hortas e próximas à vegetação, são objetos “prontos” conforme proposto por Ingold (apud Gomes e Pereira, 2014, p.10), quando tomados pelas mãos das benzedeadas. É a prática da benzedura, partilhada com o objeto, considerado por ela como sagrado, investido de nossa crença, que produz um sistema circular de acesso a uma significação. O objeto não está sozinho, tampouco é “mágico”. Os objetos se tornam o que são na companhia e manuseio das rezadeiras.

Para Gell (1988, p. 06 apud Duccini e Souza, 2014, p. 12), não deveríamos ver oposição entre a magia e a técnica, porque o uso das tecnologias não está limitado à utilidade das ferramentas, mas ao conhecimento que torna a criação das ferramentas possível. A transformação de um objeto em tecnologia responde a uma finalidade que é obtida a partir de formas específicas de conhecimento. E o conhecimento não existe fora das redes de relações sociais nas quais adquire sentido e é partilhado. Duccini e Souza (2014, p. 12) afirmam ainda:

Por este ângulo, as tiras de tecido, velas, copos e galhos não são artefatos técnicos em si desde sempre - como todos os demais, aliás - , mas se tornam este tipo de coisa ao emergir pelas mãos da rezadeira. É quando Dona Aparecida utiliza o tecido para verificar se alguém está com espinhela caída que ele se torna uma “medida”, isto é, que ele é investido de seu conhecimento que o torna um artefato técnico. Por este ângulo, podemos dizer que é a rede dos rezadores - entendida tanto como as relações sociais que se estabelecem quanto como os

conhecimentos nelas envolvidos - que faz desses objetos “artefatos” ou “coisas de rezar”.

Separados por tempos, localidades, modos de vida e maneiras de enxergar e habitar o mundo, Antônio Bispo dos Santos (2023) e Bruno Latour (2012) ¹⁰chegaram a conclusões parecidas quando refletem sobre nosso entendimento de olhar o mundo a nossa volta. Para Bispo, sofremos de cosmofoobia porque fomos ensinados a nos separar do cosmo. Para Latour, o cosmo é referenciado como Gaia e, no antropoceno, estamos em uma guerra de perde-perde. Se perdermos para Gaia, perdemos, se ganharmos, perdemos também.

A argumentação de Bispo se dá a partir de leituras e observação de modos de vidas nas comunidades quilombolas e nas cidades do Brasil. A de Latour se processa a partir das representações das pinturas naturalistas e da filosofia da ciência do século XVI, que separou o homem das coisas. Estar em conexão e estar engajado, segundo Latour, é uma concepção eurocêntrica de uma filosofia do século XVI que precisa ser revisitada.

As transformações filosóficas e científicas que ocorreram dos séculos XVI ao XX, segundo Latour, trouxeram uma noção ocidental de “natureza” de “uma forma muito rápida” (Bruno Latour, 2012, s/p)¹¹. As pinturas realistas e, posteriormente, o cinema, nos ensinaram a estar no mundo a partir de uns sistemas de imagens. Entendemos estas imagens de uma “forma muito rápida porque estamos fora da natureza”. Esta seria a “noção ocidental de natureza”.

Essa noção ocidental de natureza nos separou dos “objetos”, pensados pela cultura que aprendemos a conhecer como inanimados. Estranhemos os objetos. Vivemos com a noção que os conhecemos porque conhecemos suas representações. Por isso, muitos nos são ‘estranhos’. A maneira pela qual entendemos “engajamento” e “conexão” é totalmente eurocêntrica, segundo este autor. Tanto Bispo (2023) como Latour (2012) convocam imagens territoriais

¹⁰ Conferência no Seminário Internacional A vida secreta dos objetos, realizado em Salvador em agosto de 2012. Disponível em <https://avidasecretadosobjetos.wordpress.com/2012/09/03/assista-as-conferencias> Acessado em 27 set 2024.

¹¹ Conferência no Seminário Internacional A vida secreta dos objetos, realizado em Salvador em agosto de 2012. Disponível em <https://avidasecretadosobjetos.wordpress.com/2012/09/03/assista-as-conferencias> . Acessado em 27 set 2024.

para argumentar ideias sobre estar no mundo onde a natureza não pode mais ser contabilizada como algo inferior ao humano. Pensamos nos ramos que as benzedadeiras trazem nas mãos. Em suas casas, onde imagens, quadros, fotos, plantas, terços, crucifixos coabitam sem grau de hierarquia.

Em *A terra dá, a terra quer*, Bispo (2023) afirma que vivemos em uma “guerra de denominações”. A mesma sentença faz Grada Kilomba em sua obra *Memórias de Plantação* (2012), quando afirma que precisamos atentar para o que está sendo tomado como conhecimento quando existem assimetrias de poder (2012, p. 52). Bispo diz que precisamos contrariar as palavras coloniais para que estas enfraqueçam. Ele chama essa prática de contracolonizar. A atitude de contracolonização enfraqueceria as palavras de ordem vigente e unificadora e potencializaria as palavras que são faladas pelo poder colonial.

Uma atitude contracolonial preencheria a língua portuguesa com palavras que o colonizador não entenderia. Uma atitude que não endossa o colonialismo traz pesquisas para o centro da cultura científica – a universidade – para compreendermos que a autorização de pesquisas e assuntos está intrinsicamente ligada ao poder e à autoridade racial. “Quem é reconhecido/a como alguém que possui conhecimento e quem, não é? ”, nos pergunta Kilomba (2019, p. 50).

Talvez esteja na hora de trazer o estudo das benzedadeiras com suas plantas, santos e fé para o centro do conhecimento. Se estamos no antropoceno, em guerra com Gaia, depois de termos sido educados na cosmofofia, precisamos reestabelecer um novo começo para evitar o fim. Para Latour (2012), já estamos no fim. Para Bispo (2023), não há fim. Há começo, meio e começo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta dissertação teve como objetivo entender o descredenciamento das mulheres que lidam com o sagrado no livro *Salvar o Fogo*, de Itamar Vieira Junior, e a conexão entre esta obra e as benzedadeiras do Jequitinhonha. Em seu romance, Itamar Vieira Júnior apresenta a história de Luzia do Paraguaçu, que teve seu destino mudado após a chegada do mosteiro na comunidade fictícia do interior da Bahia, Tapera do Paraguaçu. A personagem sofre retaliações da comunidade com a chegada do mosteiro, este que simboliza a imposição da ordem católica sobre as mulheres e as religiões de matrizes africanas e ameríndias. As benzedadeiras coexistem nos dois universos, o católico tradicional e também o dos costumes das religiões afro e ameríndias.

Com base nas teorias dos autores decoloniais, percebemos a modernidade como um projeto universal do colonizador, em que a colonialidade do poder impôs qual modelo deveria ser creditado como conhecimento. Nesse sentido, é importante ressaltar que, ao longo desta dissertação, apresentar críticas direcionadas à academia e a determinadas teorias, não se tratou de uma negação do valor da teoria ou do espaço acadêmico em si, mas sim de um posicionamento crítico frente ao sistema colonial que historicamente estruturou e ainda influencia a produção acadêmica, hierarquizando saberes e deslegitimando conhecimentos oriundos de outras epistemologias, como os saberes populares e ancestrais. Buscamos apontar não só a colonialidade do saber evidenciada no romance, mas também a colonialidade de gênero, uma vez que as personagens mulheres são as que mais enfrentam as consequências com as proibições do mosteiro. Para isso, trouxemos reflexões da autora Federeci (2017) a respeito da caça às bruxas, em sua obra *O Caliban e a bruxa* (2017), tentando compreender como o sistema de opressão das mulheres vinculadas ao sagrado na Europa contribuiu para o processo de colonização das Américas.

O nome dado à personagem principal é o mesmo atribuído ao fóssil mais antigo encontrado no Brasil, Luzia. É interessante relacionar que a escolha de Itamar por Luzia não tenha sido apenas uma coincidência. Se as mulheres,

durante a Inquisição, foram acusadas de bruxas e queimadas por sua ligação com ervas e curas, Luzia do Paraguaçu, que carrega uma corcunda assim como as bruxas da Idade Média eram representadas, não poderia queimar no fogo. Assim como o fóssil de Luzia, que sobreviveu ao incêndio do museu, Luzia do Paraguaçu também sobreviveria, pois ela possui o dom de controlar o fogo.

Podemos trazer as confluências da escolha desse nome, pois, ao se pesquisar o significado de Luzia, encontra-se sua origem no latim, que significa luz ou “aquela que traz luz”. Foi Luzia quem iluminou a Tapera com sua importância em honrar os ancestrais.

Almeida e Gomes (2021) abordam a dualidade do fogo nas religiões cristãs. Mesmo com seu caráter destrutivo, os autores apontam que essa destruição, ligada ao mal, pode se tornar purificadora, uma vez que tem o poder de destruir o mal para que o bem possa renascer. Esse raciocínio se aplica ao incêndio no mosteiro, que fez com que os monges se mudassem da Tapera. Por muito tempo, o fogo foi responsável por clarear a noite, e esse elemento também faz parte da benzeção, sendo usado nesses rituais com o objetivo de destruir o mal.

Ainda no que diz respeito às religiões cristãs, o nome também está associado à Santa Luzia, considerada protetora dos olhos e da visão pelos católicos, no que se refere ao enxergar físico e espiritual, dom este pertencente a Luzia. Nas religiões de matriz africana, Santa Luzia está associada a Ewá, orixá cujo dom é a vidência, que possui a capacidade de ver além do que os olhos podem alcançar.

Conforme analisado nesta dissertação, as benzedadeiras são as portadoras dos conhecimentos de ervas e curas, foram as responsáveis por diminuir o genocídio do Vale do Jequitinhonha em uma época na qual o acesso à saúde, nessa região, era precário.

Essa relevância das benzedadeiras não pode ser dissociada do próprio contexto histórico e geográfico do Vale do Jequitinhonha, que, como discutido ao longo desta dissertação, pertence ao estado de Minas Gerais, localizado no

nordeste do estado, fazendo divisa com a Bahia e sofrendo influências culturais de ambos. Estigmatizado como vale da miséria, a região ainda carrega marcas do estigma associado ao sertão, especialmente nas áreas do médio e baixo Jequitinhonha. Conforme analisado, Luís Carlos Mendes Santiago (2010) explica que essas três regiões não passaram pelo mesmo período de colonização, sendo que as áreas do médio e baixo Jequitinhonha foram ocupadas posteriormente em relação ao alto. Tal fato se deu como estratégia da coroa portuguesa, pois a mata atlântica presente nessas regiões dificultava o contrabando de diamantes extraídos do alto Jequitinhonha.

Assim, reconhecer a importância das benzedadeiras, como evidenciado ao longo desta pesquisa, é também compreender a resistência cultural e a potência de práticas de cuidado que se mantêm vivas, apesar das adversidades históricas e sociais enfrentadas pelo Vale do Jequitinhonha.

No decorrer desta pesquisa, ficou evidenciado que os ancestrais diretos dos personagens do romance também eram indígenas (tupinambás) e quilombolas, o que explica a semelhança entre os costumes e práticas relacionadas aos saberes tradicionais retratados no romance e aqueles presentes no Vale do Jequitinhonha. Marivaldo Aparecido de Carvalho (2010) demonstra que a formação do habitante do Vale decorreu do intenso processo de trocas culturais entre indígenas, povos escravizados e brancos vindos da Bahia. Com o declínio da extração de diamantes, ocorreu a colonização do médio e baixo Jequitinhonha. No romance, o mosteiro surge como grande agente da imposição colonial; já no Vale do Jequitinhonha, conforme discutido nesta dissertação, foram os quartéis que desempenharam essa função, estabelecendo acampamentos em territórios indígenas e consolidando a ocupação colonial.

Durante o romance, fica evidente a vontade de Moisés de sair, ir embora da Tapera. Alfabetizado pelos monges, foi influenciado a enxergar a Tapera como inferior, enxergava o pai como um homem medíocre, preso a costumes do passado. Luzia também acreditava que o menino poderia ter um destino melhor se fosse educado pelos monges. A modernidade foi uma arma de articulação da dominação eurocêntrica. Como consequência, fomos convencidos de que a única forma válida de desenvolvimento seria o então modo ocidental. Com a

colonização, tudo que não se habituava à colonialidade do ser passou a ser representado como atraso.

Matheus de Moraes Servilha (2010) traz o conceito da necessidade da emergência de uma região. A estigmatização do Vale do Jequitinhonha como o lugar da descoberta da pobreza contribuiu para que as outras regiões de Minas Gerais fossem mais valorizadas. Ao sermos rotulados como menos capacitados para as atividades da modernidade, nossos ofícios foram desvalorizados, resultando que os nossos saberes fossem considerados como ignorância popular.

Saberes esses que carregam uma ancestralidade, povos tradicionais e que, até hoje, são atacados pela herança colonial, principalmente no que diz respeito ao sagrado. O colonialismo ocidental acredita que, ao manter possibilidades servis e dividir o mundo entre o bem e o mal, continuará reinando de forma absoluta. Todavia, Luiz Rufino (2019) nos apresenta o conceito de Encruzilhadas. As benzedeadas são um bom exemplo de encruzilhadas, uma vez que, mesmo pertencentes à religião católica, guardam práticas do sagrado e da cura afro-brasileira e ameríndia que permanecem coexistindo nas frestas. Com isso, podemos concluir que, mesmo limitando as benzedeadas em certos aspectos, ainda as controlando, o colonialismo não venceu as mulheres responsáveis por fazer a ponte entre o sagrado e a cura.

Como apresentado em capítulos desta dissertação, o discurso de modernidade foi uma arma de articulação da dominação eurocêntrica. Como consequência, fomos convencidos de que a única forma válida de desenvolvimento seria o então modo ocidental. Segundo Antônio Bispo (2023, p.30), o “humanismo é uma palavra companheira da palavra desenvolvimento, cuja ideia é tratar os seres humanos como seres que querem ser criadores, e não criaturas da natureza, que querem superar a natureza. ” Desse modo, “a humanidade é contra o envolvimento, é contra vivermos envolvidos com as árvores, com a terra, com as matas. Desenvolvimento é sinônimo de desconectar, tirar do cosmo, quebrar a originalidade. ”. Ainda de acordo com este autor, “o desenvolvimento surge em gênese. Relacionar-se de forma original, para o eurocristão, é pecado. Eles tentam humanizar e tornar sintético tudo o que é original.” (Bispo, 2023, p.30) De acordo com essa linha de raciocínio, é

interessante trazer a hipótese do motivo de ter encontrado uma benzedeira considerada jovem para exercer o ofício de benzer justamente na região do baixo Jequitinhonha, a última região a ser colonizada.

Com um discurso semelhante ao da modernidade feito pelos colonizadores, foi dito à população que, com a chegada das mineradoras, chegaria também o progresso para a região. De fato, houve uma melhoria nas estradas. Durante viagens para a realização das entrevistas, era perceptível a discrepância entre uma em região e a outra, também no modo de se relacionar com o todo. Se, por um lado, a estrada da cidade de Jequitinhonha encontrava-se em um estado crítico, as pessoas ainda se sentavam nas ruas, à tarde, para conversar com seus vizinhos, havia uma quantidade maior de árvores nas ruas do que nas outras regiões das entrevistas. As crianças brincavam na rua. Conseguimos encontrar a casa de Maria Cecília perguntando aos moradores da cidade que estavam na porta de casa e não pelo GPS.

As chegadas das empresas de mineração podem gerar um benefício às cidades, melhorias nas estradas, serviços de saúde, mas é preciso um cuidado em relação ao discurso de colocar essas mineradoras em lugar de salvadoras. Como explica Nego Bispo (2023), não se trata de um pensamento binário, não queremos que as empresas deixem de existir, mas é preciso que existam diálogos e estabelecimentos de fronteiras. Quem deve garantir qualidade no que diz respeito à infraestrutura e à saúde é o estado. É preciso coexistir.

Rufino (2019) defende que este é o momento de lançarmos em cruzo as sabedorias ancestrais descredibilizadas pela academia ao longo do tempo e, por vezes, desviadas e esquecidas, pois, mesmo que nós brasileiros tenhamos expurgado o espírito guerreiro dos Tupinambás para nos convertermos ao ethos católico, os tupinambás continuam a baixar nos nossos terreiros. É preciso juntar as penas e costurar nosso manto, assim como fez Luzia do Paraguaçu. E, assim como nos aconselhou Nego Bispo, vamos ajeitando as coisas pelo milagre ou pelo feitiço.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA PEREIRA, Edimilson; **MAGALHÃES GOMES**, Núbia Pereira. *Assim se benze em Minas Gerais: um estudo sobre a cura através da palavra*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2018.

BENJAMIN, Walter. *O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: _____. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BISPO DOS SANTOS, Antônio. *As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético*. In: *Tecendo redes antirracistas: Áfricas, Brasis, Portugal*. São Paulo: Autêntica, 2019. p. 23-35.

CARNEIRO, Sueli. *Enegrecer o feminismo: a situação da mulher negra na América Latina a partir de uma perspectiva de gênero*. In: *Racismos contemporâneos*. Rio de Janeiro: Takano, 2003. Cap. 7, p. 49-58. Disponível em: <https://www.patriciamagno.com.br/wp-content/uploads/2021/04/CARNEIRO-2013-Enegrecer-o-feminismo.pdf>. Acesso em: 13 jul. 2024.

CAROLA, Carlos Renato. *Jeca Tatu e o processo civilizador da família rural brasileira*. In: *Anais do 8º Simpósio Processo Civilizador, História e Educação: novas exigências do processo civilizador na contemporaneidade*. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2004.

DE BARROS, Manoel. *Livro sobre nada*. Rio de Janeiro: Alfaguara, 2016.

DUCCINI, Élide Azevedo; **SOUZA**, Ana Maria da Silva. *Catolicismo popular e benzedores: entre a tradição e a reinvenção de práticas religiosas*. In: *SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA*, 27., 2014, Natal. *Anais...* Natal: ANPUH, 2014. p. 1-15.

ESCOBAR, Arturo. *Mundos y conocimientos de otro modo: el programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*. Tabula Rasa, n. 1, p. 51-86, ene./dic. 2003.

EVARISTO, Conceição. *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020.

EVARISTO, Conceição. *Ponciá Vicêncio*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

EVARISTO, Conceição et al. *A escrevivência e seus subtextos*. In: *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. v. 1, p. 26-46.

FEDERICI, Silvia. *Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. Tradução: coletivo Sycorax. São Paulo: Elefante, 2017.

FELISBERTO, Fernanda. *Escrevivência como rota de escrita acadêmica*. In: *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte, 2020. v. 1, p. 164-181.

GIORGIA, Piras. *Transculturação, intersubjetividade, zona de contato em uma perspectiva decolonial da tradução*. In: *Anais Eletrônicos do Congresso Epistemologias do Sul*, 2017.

HALL, Stuart. *A questão multicultural*. In: _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2. ed. Tradução de Laurent Léon Schaffter. São Paulo: Editora dos Tribunais, 1990.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira e Vitória Régia da Silva. 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. In: _____. *Do sonho e da terra*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução de Carlos Irineu da Costa. São Paulo: Editora 34, 2012.

MEDEIROS, Gonzaga. *No Jequi têm onha*. Interpretação de Rubinho do Vale, 1982. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=QHeHSrPga2Y>. Acesso em: 8 out. 2024.

POEL, Francisco van der. *Com Deus me deito, com Deus me levanto*. São Paulo: Paulus, 2018.

POEL, Francisco van der. *Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil*. São Paulo: Nossa Cultura, 2013.

QUIJANO, Aníbal. *Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina*. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 107-126.

RUAS, Aline Gomes; **FIGUEIRÓ**, Lori. *Benzedeiras do Jequitinhonha – Volume 1: guardiãs das palavras benditas*. Belo Horizonte: Agreste Editorial, 2024.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SERVILHA, Maria de Lourdes Mourão. *Vale do Jequitinhonha: a emergência de uma região*. In: *Vale do Jequitinhonha: cultura e desenvolvimento*. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2012. p. 22-50.

SIQUEIRA, Paula. *Zambiapunga: cultura e política no Baixo Sul da Bahia*. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro.

SOUZA, João V. Alves; **HENRIQUES**, Márcio Simeone. *Vale do Jequitinhonha: formação histórica, populações e movimentos*. Belo Horizonte: UFMG/PROEX, 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: UFMG, 2010.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. *Doramar ou a odisseia: histórias*. São Paulo: Todavia, 2021.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo Review, 2019. Disponível em: <http://saopauloreview.com.br/ideias-para-adiar-o-fim-do-mundo/>. Acesso em: 11 mar. 2024.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. *O incêndio que destruiu o Museu Nacional: a face e a alma de Luzia*. São Paulo Review, 2018. Disponível em: <http://saopauloreview.com.br/o-incendio-que-destruiu-o-museu-nacional-a-face-e-a-alma-de-luzia/>. Acesso em: 11 mar. 2024.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. *Por que a literatura*. São Paulo Review, 2018. Disponível em: <http://saopauloreview.com.br/por-que-a-literatura/>. Acesso em: 11 mar. 2024.

WALSH, Catherine. *¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales*. *Nómadas* (Col.), n. 26, p. 102-113, 2007.

ZIELINSKI, Siegfried. *Artefatos esquecidos pelas camadas de violência da história*. Conferência de abertura da 8ª Bienal do Mercosul, Porto Alegre, 2012. [s.p.]