

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**Faculdade de Ciências Sociais**  
**Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais**

**Maria Tereza Gomes da Silva**

**O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades  
tradicionais quilombolas Kalunga**

**Goiânia**  
**2019**

---

**TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO PARA DISPONIBILIZAR  
VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESES E DISSERTAÇÕES  
NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG**

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a Lei nº 9610/98, o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou *download*, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

**1. Identificação do material bibliográfico:**      **Dissertação**      **Tese**

**2. Identificação da Tese ou Dissertação:**

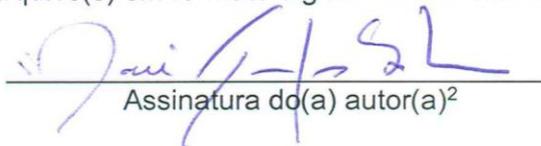
Nome completo do autor: Maria Tereza Gomes da Silva

Título do trabalho: O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga

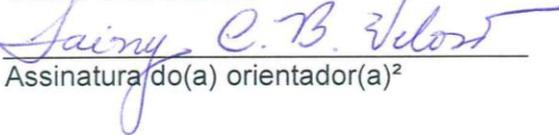
**3. Informações de acesso ao documento:**

Concorda com a liberação total do documento  **SIM**      **NÃO**<sup>1</sup>

Havendo concordância com a disponibilização eletrônica, torna-se imprescindível o envio do(s) arquivo(s) em formato digital PDF da tese ou dissertação.

  
Assinatura do(a) autor(a)<sup>2</sup>

Ciente e de acordo:

  
Assinatura do(a) orientador(a)<sup>2</sup>

Data: 12 / 04 / 2019

---

<sup>1</sup> Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. A extensão deste prazo suscita justificativa junto à coordenação do curso. Os dados do documento não serão disponibilizados durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

<sup>2</sup> A assinatura deve ser escaneada.

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS**  
**Faculdade de Ciências Sociais**  
**Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais**

**Maria Tereza Gomes da Silva**

**O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em Performances Culturais da Universidade Federal de Goiás, da Faculdade de Ciências Sociais – FCS, para obtenção do título de Mestra em Performances Culturais da Universidade Federal de Goiás.

Orientadora: Profa. Dra. Sainy Coelho Borges Veloso

**Goiânia**  
**2019**

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Silva, Maria Tereza Gomes da  
O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga [manuscrito] / Maria Tereza Gomes da Silva. - 2019.  
191 f.: il.

Orientador: Profa. Sainy Coelho Borges Veloso.  
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais, Goiânia, 2019.

Bibliografia. Anexos.

Inclui siglas, fotografias, abreviaturas, tabelas, lista de figuras, lista de tabelas.

1. Performances culturais. 2. Cura ritual. 3. Ofícios vernaculares. 4. Mestres raizeiros Kalunga. 5. Poética visual. I. Veloso, Sainy Coelho Borges, orient. II. Título.

CDU 7



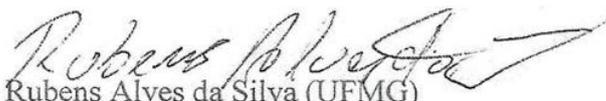
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO  
UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS  
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM PERFORMANCES CULTURAIIS

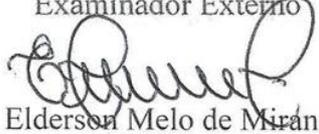
ATA nº 03/2019

ATA DA DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO  
MARIA TEREZA GOMES DA SILVA

Aos quinze dias do mês de abril de dois mil e dezenove às nove horas, na sala de webconferência da Universidade Federal de Goiás (UFG), foi instalada a sessão pública para julgamento da dissertação final elaborada pela mestranda do Programa de Pós-graduação Interdisciplinar em Performances Culturais da UFG, Maria Tereza Gomes da Silva, intitulada: "O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga". Após a abertura da sessão, a profa. Dra. Sainy Coelho Borges Veloso (UFG) orientadora e presidente da banca julgadora, deu seguimento aos trabalhos, apresentando o(a)s demais examinadore(a)s, prof. Dr. Rubens Alves da Silva (UFMG) e prof. Dr. Elderson Melo de Miranda (UFG). Foi dada a palavra à mestranda, que expôs seu trabalho. Em seguida, procedeu-se a arguição da dissertação, iniciando pelo examinador externo da banca, seguida imediatamente pela resposta da mestranda. Ao final, a banca julgadora reuniu-se em separado para avaliação do trabalho e do desempenho da mestranda, que ao final foi considerada aprovada e foi, então, declarada Mestra em Performances Culturais pelo (a) presidente da banca examinadora. Nada mais havendo a tratar, foi encerrada a sessão e lavrada a presente ata que será assinada por todos e entregue à Secretaria do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais, para os fins.

  
Prof.ª Dra. Sainy Coelho Borges Veloso (UFG)  
Presidente

  
Prof. Dr. Rubens Alves da Silva (UFMG)  
Examinador Externo

  
Prof. Dr. Elderson Melo de Miranda (UFG)  
Examinador Interno

**Maria Tereza Gomes da Silva**

**O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga**

Relatório de pesquisa apresentado à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação Stricto Sensu em nível de Mestrado em Performances Culturais da Faculdade de Ciências Sociais-FCS da Universidade Federal de Goiás, como exigência para dissertação no ano de 2019.

Data de apresentação: 15 de abril de 2019

Resultado

Profa. Dra. Sainy Coelho Borges Veloso  
Orientadora

Prof. Dr. Rubens Alves da Silva.  
Avaliador externo - PPGCI-UFMG

Prof. Dr. Elderson Melo de Miranda  
Avaliador interno - PPGIPC-UFG

Profa. Dra. Vânia Dolores Estevam de Oliveira  
Avaliadora interna suplente - PPGIPC-UFG

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos Mestres e Mestras da vida...

Agradeço à ancestralidade do povo Kalunga na pessoa de Sr. Adão, mestre raizeiro que autorizou minha entrada nos saberes de cura. Aos mestres raizeiros Sr. José dos Santos Rosa pelas longas e alegres conversas, Sr. Eugênio Pereira das Virgens pelas palavras certas e fé, Sr. Simão Francisco Dias por seu silêncio e força. Dona Luzia Francisco da Conceição, por se fazer mestra raizeira, Ana Aparecida pelas conversas amigas e por segurar o fio que nos mantém unidas mesmo na distância.

A minha orientadora Sainy Veloso, mestra de muitos ensinamentos para além das orientações, pela sua dedicação, carinho, paciência e principalmente por não desistir de mim.

Aos colegas do Projeto Girau de Saberes, professores Heleno Dias, José Realino de Paula e João Carlos Monh e os discentes e funcionários da UFG que participaram.

Agradeço aos meus ancestrais e aos Meus pais, Manoel Gomes da Silva, mestre fotógrafo, com quem aprendi, além de fotografar, a força do trabalho e do ideal de ter asas e poder voar.

Minha mãe Elza Dias da Silva, mestra costureira, bordadeira com quem aprendi a fazer roupinhas das bonecas bordadas, cozinhar e pensar sobre a vida para muito além da fisicalidade.

Minha avó Ana Ataíde Dias, com quem aprendi sobre as plantas, transplantar mudas e fazer jardins itinerantes, a contar causos e histórias de Malazarte, lobisomens e mulas sem cabeças.

Meu avô Manoel Ataíde, mestre fazedor de buquês de flores de cana para alegria e degustação da meninada, e com quem aprendi a comer pimentas malaguetas.

Ao meu companheiro Sérgio Soares Simôa, mestre de todas as horas de todas as caminhadas pelos Vãos, cachoeiras e remansos. Por todos esses anos que caminhamos juntos, sonhamos e realizamos projetos de arte, de vida e amor.

Minhas irmãs Graça e Cida, meus irmãos Maninho e Max, mestres de mil ensinanças, e brincadeiras vividas e compartilhadas.

Ao meu amigo, José Nivaldo, mestre de sublimes ensinamentos sobre a vida.

A todos os meus amigos e amigas pela infinita paciência e espera neste período de mestrado.

Agradeço às lideranças Kalunga Lucilene, Vilmar, Wanda, Ester, Adelize, Elizabete, Jorge, Damião, Dona Getúlia, Sr. Sirilo, Dona Daínda, Dona Procópio, Dona Romana, e a todas as pessoas da comunidade por me acolherem e me ensinarem a força da luta por ideais.

Aos professores do Programa de Pós-Graduação em Performances Culturais da UFG pela dedicação e paciência.

E aos colegas da Faculdade de Artes Visuais da UFG, pelo apoio neste período de mestrado.

Aos professores da Banca Examinadora:

Agradeço aos colegas de turma nesse percurso acadêmico, pela amizade e companheirismo que sempre me dedicaram.

Gratidão a todos, e à vida!

## RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo o estudo dos ofícios e dos rituais de cura dos mestres raizeiros Kalunga como performances culturais. É o processo de produção de uma poética em artes visuais a partir da estética do cotidiano e os rituais de cura dos raizeiros. A relação cosmogônica com a terra e os elementos naturais ordenados e utilizados, como ramos, banhos, chás, que compõem a força da ação ritualística que se performatiza no momento da cura, na cultura Kalunga. O referencial teórico utilizado aborda contribuições da antropologia, filosofia africana, estudos das performances culturais. A metodologia transcorreu pelo método cartográfico e a pesquisa performativa numa relação de imersão com o campo vivido, os instrumentos de investigação foram: as entrevistas com os mestres raizeiros e a comunidade, o diário de campo, a observação participante, registros audiovisuais, rodas de conversas. Entendemos que a importância deste estudo para o campo interdisciplinar das Performances Culturais é valiosa tanto para as comunidades pesquisadas como para a comunidade acadêmica, pois resulta em material que corrobora e expande conhecimentos mediante troca de experiências e construção conjunta de conhecimento. Os saberes vernaculares das comunidades tradicionais, longe de alcançar seu desuso, possuem especificidades que dialogam com os saberes acadêmicos na contemporaneidade e colaboram com os estudos sobre a cultura, performances culturais e áreas afins, auxiliando a promover a democratização do conhecimento.

**Palavras-chave:** Performances culturais. Ofícios vernaculares. Cura ritual. Mestres raizeiros Kalunga. Poética visual.

## ABSTRACT

The present paper goes is the study of crafts and the rituals of healing of the masters herbalists Kalunga with cultural performances. It is the process of production of one poetic in visual art from relationship. With the ground and the natural and used, like branches, baths, teas that compose the force of the ritualistic action that is performatizes in the moment of healing in the Kalunga culture. The teorical reference used approaches contributions of anthropology african philosophy, art, and cultural performances. The methodology was followed by the cartographic method and the performative research in a relationship immersion with the lived field, the research instruments were: interviews with the herbalists masters and the community, field diary, participant observation, audiovisual record and conversations circles. Se understand that importance of this study to the interdisciplinary field of Cultural Performances is available both for the researched communities and for the academic community, as it results in material that corroborates and expands knowledge through exchange of experiences and joint construction of knowledge. The vernacular knowledges of traditional communities, far from reaching their disuse, have specificities that dialogue with contemporaneous academic knowledge and colaborate with studies on culture, cultural performances, and related areas, helping to promote the democratization of knowledge.

**Keywords:** Cultural performances. Vernacular crafts. Ritual healing. Kalunga herbalists teachers. Visual poetics.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Fotografia panorâmica do Sítio Histórico Kalunga. ....	35
Figura 2 - Distribuição dos núcleos familiares no território em perspectiva .....	41
Figura 3 - Sr. José dos Santos Rosa .....	64
Figura 4 - Sr. José dos Santos Rosa .....	64
Figura 5 - Sr. Simão F. Dias.....	67
Figura 6 - Sr. Simão Francisco Dias .....	67
Figura 7 - Sr. Eugênio P. das Virgens.....	71
Figura 8 - Sr. Eugênio Pereira das Virgens.....	71
Figura 9 - Sra. Ana Aparecida Francisco da Conceição.....	75
Figura 10 - Ianara, Sra. Ana Aparecida e Sra. Joana.....	76
Figura 11 - Sra. Luzia F. da Conceição.....	78
Figura 12 - Sra. Luzia Francisco da Conceição.....	78
Figura 13 - Casa da Sra. Luzia .....	81
Figura 14 - Vista lateral da Casa de Sra. Luzia .....	81
Figura 15 - Planta baixa da casa de Sra. Luzia.....	82
Figura 16 - Planta baixa geral da casa de Sra. Luzia .....	82
Figura 17 - Planta geral da casa de Sra. Luzia .....	82
Figura 18 - Ervas ao lado da cozinha.....	84
Figura 19 - Fogão de pedra da raizeira Sra. Luzia .....	85
Figura 20 - Espada-de-são-jorge da raizeira Sra. Luzia .....	86
Figura 21 - Flor do Tipiu.....	87
Figura 22 - Flor do Capim-São-José .....	87
Figura 23 - Bancos em círculo do quintal da Sra. Luzia para acolher pessoas .....	88
Figura 24 - Canteiros de manjerição .....	89
Figura 25 - Jirau da raizeira Sra. Luzia .....	89
Figura 26 - Palhoça dos visitantes .....	89
Figura 27 - Casa de farinha .....	89
Figura 28 - Caminho para o rio Gameleira .....	89
Figura 29 - Sra. Luzia no rio Gameleira .....	90
Figura 30 - Rio Gameleira.....	92
Figura 31 - Benzimento.....	96
Figura 32 - Altar da raizeira Ana Aparecida. ....	98
Figura 33 - Detalhes dos objetos simbólicos do altar. ....	98
Figura 34 - Objetos simbólicos do altar: terço .....	99
Figura 35 - Detalhes dos objetos simbólicos do altar .....	99

Figura 36 - Pavio. ....	99
Figura 37 - Sra. Luzia carregando o pavio aceso. ....	99
Figura 38 - Pavios acesos em procissões do Império Kalunga. ....	100
Figura 39 - Cruzeiro das Santas Almas na capela do Engenho 2 ....	101
Figura 40 - Cruzeiro da Capela da Comunidade do Vão de Almas ....	101
Figura 41 - Cruzeiro e Capela da Comunidade do Engenho 2 ....	101
Figura 42 - D. Getúlia com raminho de manjerição ....	102
Figura 43 - Sr. José dos Santos Rosa mostrando a planta Tiborna ....	102
Figura 44 - Flores e folhas da planta Tiborna, <i>Plumeria obovata</i> ....	102
Figura 45 - Capela da Comunidade do Vão de Almas ....	103
Figura 46 - Detalhes do altar da Capela do Vão de Almas. ....	103
Figura 47 - Detalhes do altar da Capela do Vão de Almas. ....	103
Figura 48 - Imagem do Imperador do Festejo do Vão de Almas. ....	104
Figura 49 - Império de Nossa Sra. da Abadia, no Vão de Almas. ....	104
Figura 50 - Estandarte da Nossa Sra. da Abadia, no Vão de Almas. ....	104
Figura 51 - Céu do Quilombo, Maria Tereza, 2017, Aquarela sobre papel. ....	151
Figura 52 - Céu do Quilombo, Maria Tereza, 2017, Matriz para gravura. ....	151
Figura 53 - Céu do Quilombo, Maria Tereza, 2017, Gravura sobre papel. ....	151
Figura 54 - Céu do Quilombo, Maria Tereza, 2017, Relevo seco. Impressão sem tinta em papel. ....	152
Figura 55 - Caderno de campo, Maria Tereza, 2017, escritos, desenhos e flores. ....	152
Figura 56 - Caderno de campo, Maria Tereza, 2017, escritos, desenhos e flores. ....	153
Figura 57 - Coleta de plantas. ....	153
Figura 58 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Gravura sobre papel. ....	154
Figura 59 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Gravura sobre papel. ....	154
Figura 60 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Gravura sobre papel. ....	155
Figura 61 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Gravura sobre papel. ....	155
Figura 62 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Bordado sobre tecido. ....	156
Figura 63 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Aquarela sobre papel. ....	157
Figura 64 - Mesinhas, Maria Tereza, 2017. Trabalho exposto na mostra “sintomas estéticos do plural” ....	158
Figura 65 - Mesinhas. Trabalho exposto na mostra Sintomas Estéticos do Plural. ....	159
Figura 66 - Mesinhas. Trabalho exposto na mostra Sintomas Estéticos do Plural. ....	160

## LISTA DE QUADROS

Quadro1 - Mestres raizeiros Kalunga investigados: elementos usados no ritual de cura, tipos e uso.....	96
Quadro 2 - Entrevista com os Mestres Raizeiros. ....	105
Quadro 3 - Entrevistas com pessoas das comunidades.....	107
Quadro 4 - Dados das entrevistas com raizeiros(as).....	112
Quadro 5 - Dados das entrevistas com a comunidade.....	112

## SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO - GIRA.....	16
CAPÍTULO 2 - O QUILOMBO: ESPAÇO/LUGAR, EXPERIÊNCIA, .....	30
2.1 Conceito sobre Quilombo.....	31
2.1.1 Breve histórico da formação dos quilombos no Brasil.....	32
2.1.2 A grande travessia: Kalunga, palavra além-mares.....	35
2.1.2 O espaço/lugar do quilombo Kalunga, no Centro-Oeste brasileiro.....	37
2.1.3 O contexto do estudo: O território Kalunga. ....	38
2.1.4 As Comunidades Kalunga. ....	39
2.2 Performance, experiência, drama social e ritual na e da comunidade quilombola Kalunga. ....	44
2.2.1 Erlebnis – experiência vivida. ....	46
2.2.2 Drama Social.....	48
2.2.3 A condição de liminaridade. ....	49
2.2.4 Ritual - Revisitando conceitos. ....	51
2.2.5 Estudos de Performances. ....	56
CAPÍTULO 3 - PERCURSO METODOLÓGICO .....	59
3.1 Traçados cartográficos e tramas da investigação. ....	60
3.2 Mestres e mestras raizeiros em seus ofícios, práticas e saberes. ....	63
3.2.1 Sr. José dos Santos Rosa, raizeiro da comunidade do Engenho 2.....	64
3.2.2 Sr. Simão Francisco Dias, raizeiro da comunidade do Prata. ....	67
3.2.3 Sr. Eugênio Pereira das Virgens. ....	70
3.2.4 Mestra raizeira, Ana Aparecida Francisco da Conceição.....	74
3.2.5 Mestra raizeira Sra. Luzia Francisco da Conceição. ....	78
3.3 A casa da raizeira Luzia. ....	80
3.4 O Jardim da raizeira. ....	85
3.5 O quintal da raizeira Luzia.....	88
3.6 Raizeiros ervateiros e raizeiros benzedores.....	93
3.7 Ritual de cura. ....	94
3.8 Elementos utilizados pelos raizeiros. ....	96
3.8.1 Objetos simbólicos utilizados pelos raizeiros em rituais de cura. ....	97

3.8.2 O raizeiro e a comunidade: entrevistas. ....	105
CAPÍTULO 4 - UMA REFLEXÃO, OU O QUE ACADEMICAMENTE CHAMAMOS DE ANÁLISE E DISCUSSÃO DE DADOS.....	114
4.1 Para curar, os rituais sagrados dos mestres raizeiros Kalunga.....	115
4.1.2 Corpo, corporalidade: receptáculo dos raizeiros e partilhamento com o paciente. ....	124
4.1.3 O sonho de Nossa Senhora. A poética da voz. ....	128
4.1.4 Uso ritualístico das plantas.....	131
4.1.5 Símbolos. ....	135
4.1.6 O espaço Sagrado – o quartinho do raizeiro. ....	138
4.2 Drama social. A cura, a doença como experiência ou outra medicina. ....	140
4.3 Performances nas comunidades Kalunga. ....	147
4.4 Em busca de uma poética- uma mirada estrábica. ....	149
4.5 Considerações finais. Arremate da Gira.....	161





# 1 INTRODUÇÃO GIRA





Em minha trajetória pessoal, embora a educação e a arte sempre estivessem fortemente ligadas, percorri caminhos sinuosos. Filha de pai fotógrafo, mestre na arte de fotografar animais, eterno viajante, passei minha infância percorrendo cidades do interior dos estados de Minas Gerais, Bahia e Goiás num eterno ir e vir, em que o principal acervo levado eram as mudas de rosas, paixão de minha mãe, que, ao passar pelas brincadeiras de criança, exalava cheiro de flor, e as mudas das ervas medicinais, farmácia particular de minha avó. A arte bateu em minha porta aos 9 anos, já em Goiânia, quando um grupo de artistas passando avistou pela janela pequenas paisagens que enchiam as paredes da sala, registro de uma menina em suas andanças. Assim, tive minhas primeiras aulas de pintura no *atelier* dos artistas, Dacruz, Gomes e DJ Oliveira. Posteriormente, fui convidada a participar do Atelier Livre de Gravura da Faculdade de Arquitetura da PUC Goiás, aluna de Selma Parreira, DJ Oliveira, Ana Maria Pacheco. Descobri a gravura em metal, experiência que me levou a optar pelo curso de Bacharelado em Artes Visuais da Faculdade de Artes Visuais Universidade Federal de Goiás (FAV/UFG). Paralelamente, atuando como professora de artes em diversas escolas da rede pública e privada de Goiânia. Posteriormente, atuei por mais de 15 anos como professora de oficinas de pintura no Museu de Artes Contemporânea (MAC/Goiás), participando junto com outros artistas da criação da Escola de Artes Visuais do Estado de Goiás, onde atuei como diretora. Neste período, realizei diversas exposições. Atualmente, como professora da Faculdade de Artes Visuais/UFG, coordenei os projetos de extensão *Mercado de Artes* e hoje coordeno os projetos *Girau de Saberes, uma ação em comunidades* e *Quintal da Girau*. Como artista, acredito que trabalhar com arte abranja um campo de atuação bem mais amplo que a prática restrita ao *atelier*. O processo de criação passa por vivências e interações também no âmbito de atuações coletivas.

A performance chegou inicialmente até a mim em 2004, no MAC-Goiás, durante a produção do Fórum de Cultura, onde participei da produção das mesas temáticas e oficinas de Performances e Intervenções Urbanas dos artistas cubanos Rúslan Torres, Maimbe e Tatiana Mesa. Durante três meses, pude participar de diversas discussões sobre o tema sem, contudo, me aprofundar. Posteriormente, conversas sobre performances com a professora Sainy Veloso levaram-me a refletir sobre aspectos do

campo das performances para além da performance arte, o que despertou meu interesse em continuar estudos acadêmicos na área. Assim, resolvi dedicar-me aos estudos das performances culturais através do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Performances Culturais, da Faculdade de Ciências Sociais, da Universidade Federal de Goiás (UFG).

Meu interesse sobre o ofício do raizeiro, seus saberes e práticas integrativas de saúde em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga, surgiu a partir da experiência vivida enquanto artista, pesquisadora e docente, na coordenação do projeto de extensão *Girau de saberes: uma ação multidisciplinar em comunidades tradicionais*, realizado no quilombo Kalunga durante o período de 2008 a 2018, onde foi possível estabelecer uma relação de proximidade e afeto com os mestres e mestras de ofícios e a comunidade Kalunga. O campo das práticas integrativas e complementares contempla os sistemas médicos complexos e os recursos terapêuticos, também chamados de medicina tradicional, e complementar/alternativa (MT/MCA), pela Organização Mundial da Saúde (OMS).

O projeto de extensão Girau de saberes é uma ação multidisciplinar que reúne diferentes áreas e unidades da UFG, botânica, farmácia, arquitetura, design de moda e gráfico, artes visuais. Busca interface entre conhecimentos acadêmicos e saberes vernaculares através de ações específicas. Tem como objetivo estimular práticas que envolvam conceitos de autossustentabilidade, autogestão e beneficiamento pela elevação do grau de autodeterminação familiar e comunitária, em termos de autossuficiência e autossustentabilidade básicas. As ações são norteadas por diferentes abordagens metodológicas, numa dinâmica participativa guiada pela cartografia, etnobotânica, na qual as propostas são elaboradas a partir da interlocução direta com os participantes.

Atuando no território Kalunga desde 2008, já conta com diversas ações realizadas como inventário das plantas medicinais utilizadas na região, sendo reconhecidas 80 espécies, lançamento de livro previsto para maio de 2019. Foram implementados cinco hortos de plantas medicinais, construídos de cinco barracões, espaço de trabalho para as artesãs, e cinco laboratórios para manipulação de plantas medicinais, inventário da produção artesanal. Oficinas, roda de conversas, cursos, mostras expositivas. Hoje o projeto está cadastrado na Pró-Reitoria de Extensão e Cultura da UFG (PROEC) sob o número PJ 103/2017, foi selecionado por três vezes no edital PROEX e ficou entre os 35 finalistas no Edital Melhores Práticas em Gestão

de Projetos, promovido pela Caixa. Recebeu Patrocínio do Ministério da Cultura (MINC) e Secretaria Nacional de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (SEPPIR).

De onde estou, ainda trago as lembranças do quilombo Kalunga, início de uma jornada de uma gravadora, aquarelista, catadora de ervas, causos e histórias. Nas folhas de papel em branco que agora começo a colorir com tipografias carregadas de tons cinza, busco retratar os caminhos percorridos em busca de pistas de um saber que às vezes se perde no fino fio do tempo. Ainda trago em mim, o cheiro do alecrim do cerrado. Das raízes, folhas e flores. Das longas conversas com os mestres raizeiros Kalunga. O silêncio das longas caminhadas, o cheiro das águas verdes das trilhas. Diante de mim, sobre a mesa, disponho as sementes, cascas, folhas, flores, raízes. Frutos das andanças entre os Vãos<sup>1</sup>. Aqui em casa, a 520 km distante do Quilombo, tudo é longe, porém, paradoxalmente, perto. Minha casa é quase um tabuleiro de ervas. Espaço simultâneo.

Entre tintas, pincéis-água, ervas, raízes, flores e ramos de alecrim do cerrado os(as) mestres(as) raizeiros(as) surgem em forma de aquarelas, nas pausas do cinza da tela do computador. Assim começo este texto.

Este trabalho é, antes de tudo, um diálogo construído e vivido por meio do encontro entre esta pesquisadora-artista que, escapando de seu lugar de saber, busca outros reordenamentos, projetando-se em lugares desconhecidos que provoquem ruptura da estabilidade e deslocamento do olhar para novos processos de criação. Neste caso específico, este encontro aconteceu com os mestres raizeiros Kalunga. Portanto, o olhar voltou-se para as ordenações imagéticas, códigos e matrizes estéticas dos rituais de cura como performances culturais dos mestres raizeiros, ressignificadas por processos internos de criação em visualidades.

Focamos o ofício dos mestres raizeiros Kalunga, seus saberes e ações ritualísticas utilizadas nos processos de cura, na comunidade quilombola Kalunga. Referimo-nos à ação ritualística e sua relação cosmogônica com a terra, os procedimentos realizados pelos mestres, no que diz respeito aos elementos naturais ordenados e utilizados, a exemplo dos ramos, chás, banhos que compõem a força da ação expressiva que se performatiza no momento da cura na cultura Kalunga.

---

<sup>1</sup> Espaços intersticiais entre dois lugares e que aqui faz referência aos vãos que nominam algumas terras do território Kalunga, como Vão das almas, Vão do Moleque.

Segundo a antropóloga Mari de Nasaré Baiocchi (2013, p. 45) “o termo Kalunga significa, na língua *bantu*, ‘lugar sagrado’”. O quilombo é constituído por um grupo étnico-racial autoidentificado como Kalunga, o qual possui uma trajetória histórica própria de relações territoriais específicas com ancestralidade negra, relacionada à resistência à opressão histórica sofrida durante o processo de escravatura brasileira, ocorrida de 1550 até 1888. Estes grupos se refugiaram em regiões remotas, nas serras e sertão da Chapada dos Veadeiros, planalto central do Brasil no início do século XVIII, para trabalharem nas minas de ouro. Até meados da década de 1960, viviam quase sem reconhecimento dos órgãos públicos em comunidades autossuficientes. Com mais de 256 mil hectares de terra na região considerada como Berços das águas, o maior quilombo em área territorial do Brasil – uma das maiores comunidades remanescentes de quilombos do país – é considerado pelo Governo Federal como Sítio Histórico Kalunga. Vivem neste sítio, Território Kalunga, cerca de 8.000 quilombolas, de acordo com a última contagem populacional (FUNDAÇÃO PALMARES, 2014). A socióloga Thaís Alves Marinho (2008) expõe que a comunidade Kalunga se encontra dividida em quatro núcleos principais, a maioria deles abrigando vários povoados: Ribeirão dos Bois, Vão do Moleque, Vão de Almas e Engenho II, este último mais urbanizado, mais próximo à área urbana e de melhor acesso.

O ofício dos raizeiros é uma atividade especializada daqueles que possuem conhecimentos para a cura, seja ela espiritual ou corporal. É exercida dentro do quilombo por pessoas da comunidade, moradores da zona rural de dois municípios – Cavalcante e Teresina de Goiás –, que possuem profundo conhecimento da natureza humana e das plantas. Além de lidarem com os ciclos lunares, os períodos de chuva e a seca, conhecem o funcionamento dos corpos humanos e as pessoas de sua comunidade. São autoridades legitimadas pelas comunidades e seus ofícios são embasados no conhecimento das plantas e nas técnicas de “benzeção”. Portanto, segundo eles, possuem o “dom” de sanar os males dos corpos. Seus conhecimentos são fundamentados nos saberes adquiridos de seus ancestrais e trocados entre si, além de serem repassados oralmente às novas gerações. Eles têm domínio das técnicas para coleta, são capazes de preparar e indicar remédios caseiros para muitos males e doenças. Por isso, cuidam da saúde comunitária por meio de recursos naturais e da espiritualidade, ainda que estes saberes não são reconhecidos pelo sistema oficial de saúde brasileiro.

Etimologicamente, a palavra “ofício” indica trabalho, serviço, o mesmo sentido da palavra liturgia (urgia = ação, serviço), do latim *officium*, *-ii*, dever, serviço, cortesia, favor, ocupação e do grego *leitourgía*, *-as*, serviço público, serviço do culto. Por sua vez, o termo mestre tem sua origem nas palavras latinas *magisterium* e *magister*, cujos significados são: o que conduz e/ou guia, ensina, aconselha a elaborar algo.

A denominação “mestres raizeiros” atribuída a essas pessoas pelos membros da comunidade reside no fato de terem se dedicado à transmissão dos saberes que lhes foram repassados, de geração a geração e por terem tomado para si a responsabilidade de auxílio aos outros na manutenção da saúde nas comunidades. Trata-se de saberes extraídos do conhecimento da natureza do Cerrado e adquiridos pela oralidade, imprescindíveis quando, ainda hoje, é difícil o acesso ao modelo vigente de assistência à saúde. No entanto, “para a medicina oficial e a racionalidade científica, essas práticas são subalternas e ilegítimas” (MONTEIRO, 1985; PORTO, 2007).

Ao longo da história, os saberes gerados e tecidos pelas comunidades tradicionais foram se acumulando e ocorreram por conta da necessidade de respostas às diferentes situações, inter-relacionadas aos contextos históricos, políticos, sociais e culturais. Desse modo, os saberes concernem às maneiras de pensar o cotidiano e suas demandas, e os fazeres referem-se às diferentes formas de reorganizarem o cotidiano de suas práticas. Tais invenções do/no cotidiano vão produzindo uma “cultura” (CERTEAU, 1998).

Segundo o filósofo Michel de Certeau (1998, p. 142), toda atividade humana pode ser considerada cultura, desde que não seja construída individualmente apenas pelo autor das práticas sociais. Contudo, “[...] é preciso que essas práticas sociais tenham significado para aquele que as realiza”. Vale assinalar, nesse sentido, que os saberes e práticas das comunidades quilombolas Kalunga são inseparáveis e construídos pelos seus membros, pois se relacionam com a realidade em que vivem. A produção de seus conhecimentos é própria de sua história, consoante uma visão própria de mundo, suas crenças, seus mitos, seus rituais, suas festas, enfim, suas noções de tempo e espaço.

Tanto o projeto como o estudo aqui apresentado nasceu de meu convívio com os mestres, em tantas idas e vindas por tantos vãos, nos caminhos e descaminhos, nos sorrisos das pessoas e na sabedoria deste povo. No contexto do lugar, em cada flor, cada erva e ribeirão nas cantigas, nas danças, nas histórias nos “causos”, na vida

cotidiana dos mestres, nos conflitos, lutas e resistência deste povo que guarda com sabedoria um considerável acervo, relicário de saberes medicinais tradicionalmente e estrategicamente repassados por sementeiras de saúde e vida às novas gerações.

Durante a atuação no projeto de extensão foi possível observar as inúmeras possibilidades de interação entre saberes dos dois grupos de trabalho, equipes docentes, discentes e comunidade local, bem como os impactos causados pelo recíproco estranhamento entre os saberes acadêmicos. A ação ritualística dos mestres raizeiros, em suas performances de cura, despertou-me inúmeras inquietações; a necessidade de rever conceitos e práticas criativas; e a observar melhor meus próprios processos de produção artística.

Como professora universitária e artista, não vislumbrei a realização de avaliações dicotômicas, eu/eles, visto que as práticas atuantes na produção de significados incluem todas as formas constitutivas de uma formação cultural de vida e das práticas sociais, conforme propõem os Estudos Culturais (BHABHA, 1998; CANCLINI, 1997; MARTÍN-BARBERO, 1997). Nesse sentido, há saberes e diferenças, assim como há aproximações.

Na relação entre os dois tipos de conhecimento que vivenciei, percebi espaços comuns e possibilidades de interação entre os fazeres e saberes acadêmicos com os dos quilombolas Kalunga. Vislumbramos um outro espaço, intermediário, definido pelo professor e crítico Homi K. Bhabha (1998, p. 20) como um *entre lugar*, quando se trata de estratégias de representação ou aquisição de poder. Para o autor, vivemos espaços de diferenciação e negociação entre grupos e culturas, nos quais há intercâmbio de valores, “significados” e “prioridades” que nem sempre pode ser colaborativo e dialógico, podendo ser profundamente antagônico, conflituoso e até incomensurável.

Ainda que Bhabha não referencie uma cultura específica, considera-se seu entendimento propício para o estudo aqui apresentado, no encontro entre o conhecimento medicinal do povo Kalunga e os da universidade. Inclusive antagônicos, uma vez que os hospitais públicos e particulares brasileiros não aceitam e não reconhecem os saberes do ritual performático e seus elementos, nem tampouco a eficácia terapêutica dos quilombolas (uso de ervas, fumaça, sementes, cantos, danças). Nas comunidades Kalunga, observa-se que os recursos tecnológicos da medicina ortodoxa são utilizados sempre que disponíveis, sem atribuir juízo de valor,

de acordo com o que é disponibilizado tanto nas práticas da medicina ortodoxa quanto nas práticas consideradas integrativas, como fitoterapia e benzimento.

Os quilombolas buscam atar nós na trama social em busca de memórias coletivas perdidas no labirinto de processos vividos, no período de apartação de suas culturas. O sociólogo francês Maurice Halbwachs afirma que “cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva”, pois no processo de rememoração individual as “lembranças permanecem coletivas e são lembradas por outros, ainda que trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isso acontece porque jamais estamos sós” (HALBWACHS, 2006, p. 30). Neste sentido, para a filósofa Marilena Chauí (1995), a memória social porta a acepção de existência contemporânea e conduz o sentido de continuidade histórica. A memória social é, pois, todo conhecimento do passado compartilhado por um grupo e por ele validado como conhecimento verdadeiro ou passível de ser transacionado. Remete-se a um passado presumidamente testemunhado (expresso seja por um registro físico fixado, seja por um relato transmitido) ou a um momento fundacional (da origem das coisas).

Dessa maneira, esse espaço sensível de convivência quilombola Kalunga possibilita estabelecer a conexão perdida com o mundo externo e nele, pouco a pouco, se incluir, tanto quanto beneficiá-lo com seus conhecimentos. Esse conviver simultâneo – de várias temporalidades e espaços – é interpretado pelo antropólogo Néstor Garcia Canclini (1997) como um processo de desterritorialização. Para o autor, é “um lugar de misturas, de trocas; um lugar híbrido, no qual se cruzam os lugares realmente vividos” (CANCLINI, 1997, p. 327). A hibridação se constitui de sujeitos advindos de diferentes lugares que, no entanto, carregam, em si, memórias, valores, tradições e comportamentos de seus lugares de origem, assim como os quilombos Kalunga, advindos de diferentes estados brasileiros, com suas tradições africanas. Entende, pois, com Bhabha e Canclini, o hibridismo cultural como um processo de amalgamento, junção de diferentes matrizes culturais.

Assim, os encontros com as comunidades quilombolas Kalunga e a observação sobre o impacto causado entre culturas diferentes permitiram vislumbrar as inúmeras relações e possibilidades ali contidas para investigação. Para tanto, resolvi delimitar para este estudo a ação ritualística dos mestres raizeiros, principalmente por suas *performances* de cura, a saber, a expressão corporal dos mestres, suas ações, rezas e procedimentos em momentos e situações de suspensão da vida cotidiana. É

possível afirmar que a construção dos processos de cura pelas comunidades Kalunga foi constituindo-se a partir do encontro entre as culturas negras e de sua inter-relação com diferentes grupos étnicos culturais, indígenas, brancos e da capacidade de ordenações.

Pressupomos que o processo de cura existe na e pela habilidade do mestre raizeiro em corporificar e expressar esses conhecimentos e comportamentos recriados. Comportamentos vivenciados no exato momento em que o lavrador, pai ou marido, em suas ordenações imagéticas, rompe a tênue linha da realidade e veste-se de mestre raizeiro Kalunga. De fato, o momento do ritual de cura abre uma pausa na vida cotidiana e sua normalidade rotineira.

Por ritual, o antropólogo Victor Turner (2005, p. 49) entende “o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas à rotina tecnológica, tendo como referência a crença em seres ou poderes místicos” O ritual é, portanto, o momento de interação e agregação entre os indivíduos de uma comunidade que, neste estudo, adquire por meio do mestre raizeiro o sentido de crença e poderes místicos.

Uma vez restaurados, esses comportamentos ritualizados são performáticos, tal como assinala o teatrólogo Richard Schechner (2006, p. 34): [...] o comportamento restaurado é o processo principal de todos os tipos de *performance*, seja na vida cotidiana, na cura, nos ritos, em ações, e nas artes”. Para o autor, há uma relação ambígua na performance: [...] está ‘lá fora, à parte do eu”. O que significa afirmar que o mesmo “sou eu me comportando como se fosse outra pessoa”, ou como me foi dito para fazer, ou “como aprendi”.

Dessa forma, entendemos *performance* como um evento situado em um contexto particular, construído pelos participantes, em que há papéis e maneiras de falar e agir, transmitidos de geração a geração. Entretanto, há *performances* que rompem com o apreendido. Por esse ângulo, recorre-se ao linguista Roman Jakobson<sup>2</sup> para esclarecer que a “performance produz uma sensação de estranhamento em relação ao cotidiano”, o que retira o olhar do conforto do já apreendido no cotidiano para dar ênfase à experiência (apud LANGDON, 2007, p. 8).

É, pois, uma dessas experiências que Turner chama de ritualística. Diz o autor que o ritual põe em relevo questões anteriormente veladas e expõe dramas sociais. O autor refere-se a questões visualizadas e simbolizadas por elementos que a própria

---

<sup>2</sup> O autor busca analisar o evento performático não somente pelo viés estético, mas pelas estratégias de registro orais em registros fixos, como também não verbais e expressivos.

sociedade legítima como elementos capazes de restabelecer, ou não a harmonia como a própria *performance* ritualística.

Ao observar os rituais dos mestres raizeiros, em meu convívio com essas comunidades, entre tantos “estranhamentos” recíprocos, uma questão insistiu em permanecer: como ocorrem os processos de construção dos saberes e como eles convergem para o ritual performático de cura? À primeira vista, identifiquei a relação cosmogônica com a terra e os elementos naturais ordenados e utilizados, como ramos, banhos, chás, que compõem a força da ação ritualística performatizada no momento da cura na cultura Kalunga.

Foi, portanto, na observação e convívio com a comunidade Kalunga que a investigação para este estudo começou, e se desenvolveu. Logo, o objetivo recaiu em investigar e descrever o ofício dos mestres raizeiros Kalunga e seus elementos ritualísticos usados nos processos de cura. Mais especificamente, buscamos analisá-los como *performance* cultural da comunidade quilombola Kalunga, uma vez que novas perguntas se fizeram, como: O exercício do ofício do raizeiro constitui uma *performance* cultural? Como ocorre o processo de transmissão desse saber de cura? Quais implicações a transmissão oral traz para o ofício e sua permanência atualmente? Como posso incorporar a experiência junto aos raizeiros e a comunidade em meu processo de criação artística?

Essas inquietações e problemáticas me levaram à investigação, aqui sistematizada. Ela, antes de tudo, é um diálogo construído e vivido por meio do meu encontro como pesquisadora-artista com os mestres raizeiros Kalunga e suas comunidades, minha orientadora e demais teóricos, abaixo mencionados. Nesse sentido, a escolha da metodologia de pesquisa foi pensada levando em consideração as especificidades da proposta e a necessidade de reunir aspectos teóricos e práticos coerentes com o envolvimento do grupo local para contemplar os estudos das *performances* culturais. Portanto, a investigação organiza-se em duas etapas: estudos teóricos e investigação prática.

Em relação aos estudos teóricos, foi realizado levantamento bibliográfico embasado nos seguintes assuntos e autores: a) os filósofos africanos Alphonse Elungu Pene Elungu (2014), Amadou Hampâté Bâ (1980), Severino Ngoenha (2011) Sobonfu Somé (2007); b) estudos das *performances* de Richard Schechner (2006, 2011), Paul Zumthor (2007), Victor Turner (1974, 1982, 1986, 1987, 2005 e 2008), Zeca Ligiéro (2011), Esther Langdon (1995, 2007) e Diana Taylor (2008, 2013); c)

estudos decoloniais: Boaventura dos Santos e Meneses (2007, 2010), Aníbal Quijano (1993), Nestor Canclini (1997) e Catherine Walsh (2013); d) estudos sobre cultura: Clifford Geertz (1989) Stuart Hall (1992); e) Território Kalunga: Mari de Nasaré Baiocchi (2006, 2013), Thaís Marinho (2008); f) estudos sobre os ofícios: Richard Sennett (2009); g) estudos sobre medicina popular: Elda Rizzo de Oliveira (1983), Sonia Weidner Maluf (2003), como referências artísticas; Marina Abramovich, Kátia Canton, Ana Mendieta, Ruslan Torres, entre outros.

As práticas constituem-se de atividades realizadas em campo e se baseiam nas experiências vivenciadas no quilombo buscando uma imersão e maior aproximação junto às famílias, aos mestres raizeiros, em suas relações com o plantio, o cultivo e a lida com a terra, as plantas, as pessoas. Portanto, não somente observei como também interagi com as práticas cotidianas, as ações dos mestres raizeiros Kalunga, moradores da zona rural de dois municípios, Cavalcante e Teresina de Goiás. Para proceder a uma investigação mais aprofundada, selecionei cinco mestres de comunidades equidistantes em até 150 quilômetros no território Kalunga de Goiás: Sr. Eugenio Pereira das Virgens, da Comunidade da Ema, município de Teresina de Goiás; Sr. José dos Santos Rosa, da Comunidade do Engenho 2; Sr. Simão Francisco Dias, da Comunidade da Congonha; Sra. Luzia da Conceição, da Comunidade do Vão de Almas; e Sra. Ana Aparecida Francisco, raizeira da Comunidade do Vão do Moleque, estes de Cavalcante. Além dos mestres mencionados acima, foram entrevistadas também mais vinte pessoas das comunidades.

Os instrumentos adotados na pesquisa de campo foram: a observação participante, as entrevistas orais semiestruturadas, registros audiovisuais, diário de campo, rodas de conversas, visitas aos locais acompanhados pelos raizeiros e pessoas da comunidade. As entrevistas foram gravadas e, posteriormente, transcritas. Além disso, foram realizados registros fotográficos e audiovisuais dos raizeiros e elementos marcantes que caracterizam seu ofício, como: símbolos, imagens dos santos, terço, pedras, plantas, utilizados para benzer. A análise e a discussão intercalam teoria e prática, com interpretação dos dados.

O método cartográfico foi selecionado para a condução desta investigação por permitir uma experiência afetiva em campo e a construção de um conhecimento não linear, consoante o entendimento de que toda “pesquisa é intervenção e exige do cartógrafo uma atenção constante” (ROLNIK, 2007, p. 23). Segundo ainda a psicóloga e professora Virginia Kastrup (2009, p. 32), “a cartografia é um método formulado por

Gilles Deleuze e Félix Guattari que visa acompanhar um processo, e não representar um objeto”. Em linhas gerais, trata-se sempre de investigar um processo de produção de sentidos, buscando a criação de novas significações.

Por conseguinte, os afetos é que direcionaram a escolha do objeto, dos sujeitos da pesquisa, e o método cartográfico. Vale lembrar que tais afetos se constituíram nas tramas da experiência em campo, no contato com os saberes dos mestres, nas andanças nas trilhas em busca de plantas nativas, junto à comunidade Kalunga, por ocasião de participação do projeto de extensão *Girau de Saberes: uma ação artística em comunidades tradicionais quilombolas*, como já referido anteriormente.

Por vezes, usamos o recurso da escrita em primeira pessoa, na condição de artista que vivenciou o campo e se viu imersa na produção sistêmica de reflexões. Em minha escrita, uso a primeira pessoa do singular para falar de experiências vivenciadas somente por mim, e a terceira pessoa quando as reflexões individuais se cruzam em movimentos intercambiantes com conceitos e fundamentações de autores e nas interlocuções criativas com a minha orientadora.

Considero a temática desta pesquisa de suma importância, tanto para as comunidades pesquisadas como para a comunidade acadêmica, pois resulta em material que corrobora e expande conhecimentos mediante troca de experiências e construção conjunta de conhecimento.

Por certo que é preciso, ao abordar os saberes e fazeres tradicionais dessas comunidades, ter o cuidado de não adotar um “olhar exotizador”, ou polarizado, dicotômico, entre cultura popular e cultura erudita, conforme alerta o sociólogo Renato Ortiz (1988). Ademais, o autor ainda chama a atenção para que não romantizem nem se naturalizem tais saberes e práticas tradicionais. Antes, é necessário buscar compreendê-los como uma arena de conflitos e ideologias, de construções sistêmicas coletivas. A “análise da problemática cultural deve levar em conta o movimento mais amplo da sociedade e, ao mesmo tempo, perceber a cultura como um espaço de luta e distinção social” (ORTIZ, 1988, p. 147).

Em busca por outras referências de pesquisas realizadas durante o processo de elaboração deste estudo nas principais plataformas de banco de dados, tais como o Banco de Teses e Dissertações da CAPES, Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD) – Pesquisa Científica do Brasil, Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTDUFG), Biblioteca Digital USP, Biblioteca Digital UNICAMP (SBU), Repositório Institucional – Universidade de Brasília (UNB), não localizei dissertação

ou tese cujo objeto de estudo fossem os ofícios dos mestres raizeiros Kalunga, nem sob a perspectiva dos Estudos das Performances Culturais. Isso, contudo, não significa que um ou outro trabalho não tenha escapado aos filtros de pesquisa nas respectivas plataformas de disponibilidade de trabalhos acadêmicos. Dessa forma, reafirma-se a importância deste estudo para o campo interdisciplinar das Performances Culturais, por se tratar de uma experiência sociocultural que envolve transformações significativas no modo de pensar e ainda ser um tema pouco explorado no país.

Busca-se uma ordenação das “pistas” encontradas em campo. Desse modo, este trabalho acadêmico se estrutura conforme as exigências do Programa de Pós-Graduação, tal como passamos a descrever. A Introdução traz uma visão geral do estudo, apresentando a problemática, os objetivos, além de uma breve explicação sobre a metodologia aplicada, os conceitos-chave e autores que embasarão a investigação prática, e por último a justificativa.

O capítulo 2 apresenta o contexto sociocultural, o quilombo Kalunga e sua inter-relação entre memória, espaço e lugar. Em seguida, apresentamos os conceitos-chave para os estudos aqui propostos: experiência, drama social, liminaridade, ritual e performances.

No capítulo 3, intitulado *Percurso metodológico*, primeiramente apresentamos os mestres raizeiros, buscando situá-los em seus ofícios, práticas e saberes, assim como o eixo principal de suas relações dialógicas, com base nas observações e entrevistas. Relatam-se: seus saberes e práticas tradicionais e os processos de construção coletiva de cura como performances culturais; suas relações cosmogônicas com a terra e os elementos naturais e simbólicos que compõem seus rituais de cura (ramos, crucifixos, velas, imagens); os aspectos de outro processo de cura praticado pelos mestres; o corpo do raizeiro e seu engajamento nas *performances*; a transmissão de seus saberes pela oralidade; a poética de suas vozes. Expõem-se as entrevistas tabuladas.

O capítulo 4 faz a análise dos dados e as interpretações pessoais da pesquisadora/acadêmica em sua experiência em campo, conjuntamente com os teóricos utilizados no estudo. Apresenta os resultados e, por último, as considerações finais e possíveis outras problemáticas surgidas no transcurso da investigação.





**CAPÍTULO 2**  
**O QUILOMBO: ESPAÇO/LUGAR, EXPERIÊNCIA,**  
**DRAMA SOCIAL, LIMINARIDADE, RITUAL,**  
**PERFORMANCE.**





Neste capítulo, conceituamos termos-chave e fundamentações teóricas do estudo das performances referente a: quilombo, espaço/lugar, experiência, drama social, liminaridade, ritual, performance.

## 2.1 Conceito sobre Quilombo.

Segundo o professor Kabengele Munanga (1996), quilombo é uma palavra originária dos povos de línguas bantu (*kilombo*). Sua presença e seu significado no Brasil têm a ver com alguns ramos desses povos bantu, cujos membros foram trazidos e escravizados nesta terra. Na África, a palavra quilombo tinha a conotação de uma associação de homens, aberta a todos, sem distinção de filiação a qualquer linhagem, na qual os membros eram submetidos a dramáticos rituais de iniciação que os retiravam do âmbito protetor de suas linhagens e os integravam como “coguerreiros” num regimento de super-homens invulneráveis às armas de inimigos, [...] a origem dos quilombos entre o povo mundombe de língua umbundu, perto de Benguele, significava campo de iniciação, no século XIX” (MUNANGA, 1996, p. 60).

Este modelo de organização social teve suas origens nas migrações e mestiçagens tanto biológicas como culturais que caracterizam os povos ao sul da floresta equatorial. Tornou-se uma instituição política e militar, centralizada, formada por sujeitos masculinos submetidos a um ritual de iniciação. Posteriormente, este modelo enquanto forma de organização e resistência foi reproduzido em todos os locais da diáspora africana, onde sistemas escravocratas usavam o africano escravizado como moeda de troca para adquirir produtos das colônias extrativistas. Embora os escravistas utilizassem diversas técnicas para evitar a criação de condições propícias, os povos africanos e seus descendentes conseguiram se organizar e criar comunidades que resistiam ao sistema escravista implantado, como o que aconteceu no Brasil no período colonial.

Conforme afirma Kabenguele Munanga, [...] o quilombo brasileiro é, sem dúvida, uma cópia do quilombo africano reconstruído pelos escravizados para se opor a uma estrutura escravocrata, pela implantação de uma outra estrutura política na qual se encontraram todos os oprimidos” (MUNANGA, 1996, p. 63).

Segundo Baiocchi (2013, p. 41-42),

[...] os quilombos constituem formas organizacionais onde o africano, em um processo extremo de afirmação, parte da 'passividade' e 'resignação', tão decantadas, para posições de resistência contra o esfacelamento da sua identidade, de seu grupo".

Não obstante, o conceito de quilombo foi originalmente registrado pela historiografia brasileira como sendo próprio dos africanos bantos, e se modificou com o passar os séculos. A autora conta que o conselho Ultramarino de 1740 define quilombo como "toda habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte desprovida, ainda que não tenham ranchos levantados nem se achem pilões neles" (BAIOCCHI, 2013, p. 42).

O conceito contemporâneo de quilombo se encontra em construção. O reconhecimento do quilombo passa por questões referentes à conquista da terra e autoafirmação como grupo étnico. Assim refere o antropólogo José Maurício Arruti (2006, p. 341-342):

O processo de ressemantização encontra-se em aberto, estando o desenho inicialmente proposto no documento da ABA em transformação não apenas em função de novos movimentos analíticos, mas também em função dos avanços do movimento social. O conceito contemporâneo de quilombo aponta para grupos sociais produzidos em decorrência de conflitos fundiários localizados e datados, ligados à dissolução das formas de organização do sistema escravista. Hoje, o termo é usado para designar a situação dos segmentos negros em diferentes regiões e contextos no Brasil, fazendo referência a terras, da ocupação e administração das terras de uso comum.

Para a Associação Brasileira de Antropologia – ABA –, o termo quilombo se aplica a comunidades negras "que desenvolveram práticas de resistência na manutenção e reprodução de seus modos de vida característicos num determinado lugar" (apud O'DWYER, 2002, p. 18-19), não necessariamente fundados por escravos.

### **2.1.1 Breve histórico da formação dos quilombos no Brasil.**

Através da chamada economia de *plantation*, o escravismo se dissemina por todas as áreas da vida econômica do Brasil colônia. Segundo Alencastro (2000), foram trazidos para constituir a formação do território brasileiro seres humanos dos

tipos: Mina, Congos, Angolas, Anjicos, Lundas, Quetos, Hauças, Fulas, Ijexás, Jalofos, Mandingas, Anagôs, Fons, Ardas, dentre muitos outros. Estima-se que mais de 10.000.000 (dez milhões) de africanos foram escravizados pelo sistema colonial. Destes, aproximadamente 4.000.000 (quatro milhões) aportaram no Brasil entre 1530 e 1850.

A história dos quilombos no Brasil possui diferentes relações e ocupação. Segundo Marinho (2008):

Existiam diversas formas de relação entre o senhor, o escravo e a terra que vão desde fugas de fazendas escravistas, confronto armado, compra de terras, doações ou ocupações, herança, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, à simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após sua extinção. (MARINHO, 2008, p. 24).

Acredita-se que os primeiros quilombos da história brasileira provavelmente surgiram quando grupos de escravos fugitivos conseguiram se embrenhar na mata em busca de um lugar seguro, contando com a ajuda dos índios brasileiros, que também já haviam sofrido as mesmas privações.

Importante observar que havia uma situação diferenciada e diversas categorias de escravidão. Havia escravos que exerciam atividades econômicas paralelas à servidão. Segundo Cunha, L. A. (2000), no Brasil, coexistindo com a escravidão, havia três outras formas de trabalho dependentes, que podem ser identificadas também no Estado de Goiás: os agregados ou moradores, que recebiam um lote de terra e proteção em troca de pequena parcela da colheita, chamados “moradores de condição”, que trabalhavam alguns dias por semana para o senhor; o segundo tipo era constituído pelos assalariados e diaristas, sendo os mais numerosos os não qualificados e sazonais, com paga diária; o terceiro tipo era constituído pelos parceiros ou arrendatários, que recebiam um lote de terra e às vezes as mudas para a primeira safra, tendo que pagar metade da própria safra ao proprietário das terras.

Além dessas categorias, existiam os escravos de ganho, que realizavam tarefas remuneradas, entregando ao senhor uma quota diária do pagamento recebido.

Neste período, as vendas de alforria geravam dividendos para o senhor falido, uma oportunidade para ele de reaver seu capital.

Outro fator a ser considerado, na formação dos quilombos, eram os Laços de Solidariedade e rivalidades entre grupos africanos que não foram meramente

transferidas para a colônia, mas se reorganizaram à luz da escravidão e do império colonial português. Uma vez que os negros libertos e livres no Brasil no século XIX não tinham interesses antiescravistas, e de fato investiam em escravos, logo os interesses dos libertos eram até certo ponto contraditórios aos dos escravos. Fato que só começou a se modificar em meados da década de 1870, quando surgiram líderes mulatos libertos ou mulatos livres como José do Patrocínio e André Rebouças.

Neste sentido, os laços de solidariedade mais comuns que uniam os negros eram os relacionados ao parentesco, incentivando os familiares a empreender diversos esforços resgatando uns aos outros. Outro tipo de solidariedade formado entre etnias diferentes era a que se formava nos navios negreiros, onde eram unidos pelo sofrimento.

Com a abolição da escravidão, diminuíram as possibilidades de distinção entre os grupos. Agora, todos os negros eram livres. Mas ainda assim, devido aos laços morais entre negro, escravo e libertos, continuavam próximos aos seus senhores (às vezes, permaneciam no interior das fazendas ou ocupavam terras que circundavam as fazendas), onde eram reconhecidos e sua situação legal era respeitada.

Neste período no Brasil, houve intenção de controlar a passagem da escravidão à liberdade, com propósito de formar uma classe de libertos dependentes. E de continuidade de mão de obra barata.

Segundo Marinho (2008, p. 51):

Formas de sujeição ideológica, em que o paternalismo desempenhou papel essencial, e formas de coerção política foram postas em uso. Dessa forma, os contingentes de negros foram sendo absorvidos por diversas camadas, construindo cada qual formas diversas de relação social, territorial, étnica, política e identitária. Cada uma com suas especificidades históricas e sociais. Essas terras são conhecidas como Terras de Preto, que hoje correspondem às comunidades remanescentes de quilombo.

Todo este processo inicial levou à denominação de Terras de Preto, denominação que permaneceu até meados dos anos 1970, quando a reapropriação do conceito de quilombo pelo movimento negro passa a ser organizada sob o ícone da “resistência negra” com certo teor “comunista” e exercendo o papel revolucionário. Segundo MARINHO (2008, p. 52), os estudos que se ocupavam sobre o período da escravidão do negro adotavam o conceito de quilombo à época da escravidão, ou seja:

Toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele (Conselho Ultramarino reportando-se ao rei de Portugal, 1740).

Somente com o artigo 68 da Constituição Federal de 1988, transferiu-se o foco de análise dessas comunidades para a simbologia dos Quilombos ao se adotar o termo “remanescente de quilombo” para denominar tais comunidades, inserindo, de vez, o viés étnico/racial nas discussões sobre a questão.

“A partir da década de 1980 surge uma proposta intelectual denominada “quilombismo” de revolução não-violenta dos negros brasileiros, onde “quilombo não significa escravo fugido. Quilombo quer dizer reunião fraterna e livre, solidariedade, (NASCIMENTO, 1980, p. 263 apud MARIHO 2008, p. 53).

O quilombismo sustenta duas ações: a primeira ligada à contemporaneidade do quilombo com a proposta do “quilombismo” e “quilombos contemporâneos”, e a segunda ligada à historicidade dos quilombos, em que uma associação entre representantes do movimento negro e instituições de pesquisa e preservação do Estado consagra o quilombo como patrimônio histórico e cultural brasileiro.

Atualmente, embora o Decreto 4.887/03 do ex-presidente Luiz Inácio da Silva reconheça o direito e titularização das terras dos quilombos, as comunidades quilombolas brasileiras encontram-se em situação precária, em grande parte apresentando carência de infraestrutura (esgoto, transporte público, saúde, telefone, escola, estradas asfaltadas).

### **2.1.2 A grande travessia: Kalunga, palavra além-mares...**

Figura 1 - Fotografia panorâmica do Sítio Histórico Kalunga.

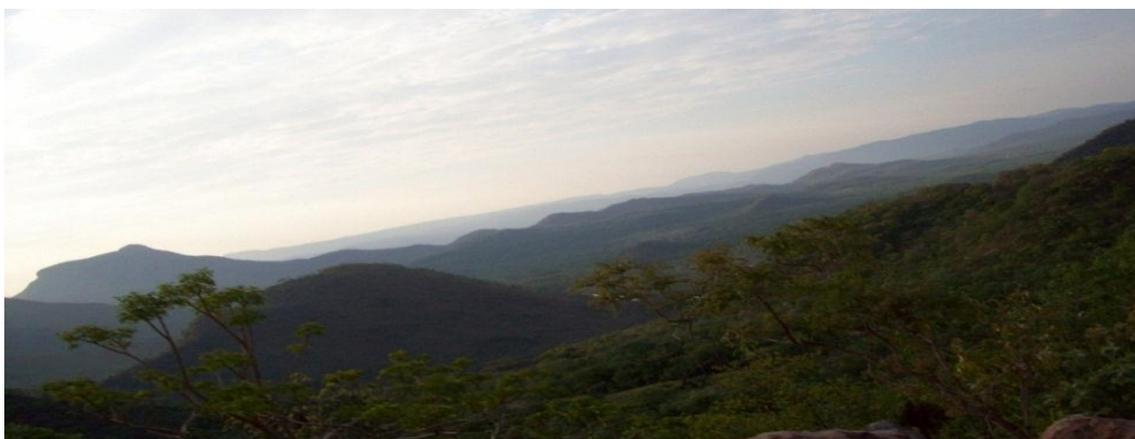


Foto: Sérgio Soares, 2018.

A palavra Kalunga é tão ampla como as diferentes formas das folhas das ervas do Cerrado. Pensar sobre isto é iniciar uma viagem entre os diferentes significados e inúmeros sentidos que esta palavra incorporou à língua do povo brasileiro (de coisa pequena à imensidão do mar). O termo Kalunga percorre pelo território brasileiro uma interessante mutação. Mas qual o significado desta terminologia para os Kalungas? Para a doutora em Antropologia Social Mari de Nasaré Baiocchi (2013, p 45), “de origem africana, (bantu), a palavra Kalunga, com K ou C, tem inegavelmente inúmeros significados. A Terminologia KALUNGA em língua nacional Angolana e Congolesa kigongo e kimbundu significa Rio/Mar”. A palavra Kalunga, portanto, refere-se às águas e seus simbolismos: o mar, esta grande extensão de água salgada carregada de mistérios e memórias; assim como o rio, a fonte de água doce, fonte da vida. Relaciona-se também com espacialidade: espaços flutuantes sobre as águas, os navios negreiros, gaiolas de aprisionar sonhos, um portal, espaço de travessia entre ser e não ser, entre vida e morte. Fazer a travessia do mar era atravessar a grande Kalunga. Para o filósofo Michael Foucault (2013), “o barco é um lugar sem lugar que vive por si mesmo, que é fechado sobre si e é entregue, ao mesmo tempo, ao infinito do mar”. Uma heterotopia segundo o autor, que a define como recortes do tempo que se põem em ação simultaneamente, na brusca ruptura com o tempo tradicional. Privados de suas origens, os escravos nos navios negreiros sentiam o tempo de suas memórias, mas viviam na ruptura de seus lugares de origem, no tempo da vida e da morte. A água está relacionada à vida, à fecundidade, porém também estaria relacionado à morte, pois, segundo o mitologista e crítico literário Juan Eduardo Cirlot (1984, p. 372):

Seu sentido simbólico corresponde ao do “oceano inferior”, ao das águas em movimento, agente transitivo e mediador entre o informal (ar, gases) e o formal (terra, sólido) e, analogicamente, entre a vida e a morte. O mar, os oceanos, é considerado assim como a fonte da vida e o final da mesma. “Voltar ao mar” é como “retornar à mãe”, morrer. Já o simbolismo do rio estaria mais ligado ao transcórrer do tempo. [...] rio “é um símbolo ambivalente por corresponder à força criadora da natureza e do tempo. Por um lado, simboliza a fertilidade e a progressiva irrigação da terra; por outro, o transcurso irreversível e, em consequência, o abandono e o esquecimento.

A travessia do mar foi a primeira grande experiência vivenciada pela ancestralidade Kalunga ao deixar a África livre e ingressar no Brasil escravocrata no século XVI. Terrível experiência que somente se encerrou no século XIX.

O autor Kabenguele Munanga afirma que Kalunga é um dos nomes da divindade suprema que criou o mundo.

As religiões de todos os povos bantu são semelhantes. Todos acreditam num criador único ou divindade suprema: Zambi, Kalunga, Lessa, Mvidie, etc. É uma divindade longínqua, que criou o mundo e distanciou-se dele, deixando a administração a seus filhos divinizados que são ancestrais fundadores de linhagens. (MUNANGA, 1996. p. 61).

Mas Kalunga também é o nome de uma planta, *Simaba ferrugínea* A. St-Hil, de folhas brilhantes, encontrada no cerrado e no território Kalunga. Ela é a marca da realeza africana sustentada pela força dos ancestrais, por isso é símbolo, para os Kalunga, de dignidade do negro e de sua grandeza. Segundo o Sr. Zé, raizeiro da comunidade Engenho II, “a planta Kalunga é muito utilizada para todos os tipos de problemas”:

[...] aqui no Kalunga não existe casa que não tenha a raiz Kalunga guardada. Ela é o remédio para tudo. Todos se valem dela. Ela nasce na beirada do rio... gosta das águas. É como nós. O Kalunga chegou e ficou por aqui por causa das águas daqui. Por isto o povo antigo pegou a chamar todos por aqui de Kalunga. Esta planta é assim um símbolo do povo daqui (Sr. José dos Santos Rosa, entrevista em agosto de 2018).

De fato, estudos científicos como o de Vanzeler et al. (2015) afirmam a eficácia da *Simaba ferrugínea* para boa parte dos problemas mais comuns, pois é anti-inflamatória, antibacteriana e antifúngica, além de possuir propriedade antifertilidade.

Neste sentido, a palavra Kalunga para os moradores do sítio quilombola encontra significados que reafirmam sua identidade.

### **2.1.2 O espaço/lugar do quilombo Kalunga, no Centro-Oeste brasileiro.**

Para Michel de Certeau (1998) o espaço somente assim se define quando vivenciado, estando, pois, em inter-relação com a ideia de lugar, uma vez ocupado. Assim, um lugar praticado pela dinâmica móvel do movimento através do uso o potencializa e o atualiza. Espaço é, portanto, lugar praticado, segundo o autor:

Um lugar é a ordem (seja qual for) segundo a qual se distribuem elementos nas relações de coexistência... um lugar é portanto uma configuração instantânea de posições. Implica uma indicação de estabilidade... Existe

espaço sempre que se tomam em conta vetores de direção, quantidades de velocidade e a variável tempo. O espaço é um cruzamento de móveis.

O autor discorre acerca de uma realização espacial do lugar, em relação de estabilidade e dinâmicas coletivas para se (re)significar, a saber, os indivíduos, em seus itinerários cotidianos, simbolizam o lugar a partir das interferências, tanto corporais quanto cognitivas, criam relatos, partilham de memórias coletivas, nas configurações físicas. Dessa maneira, o lugar está intimamente ligado ao relato, no qual se faz uma bricolagem do mundo, uma vez constituído por resíduos ou detritos destes agrupados de diferentes formas.

Para Certeau, os fragmentos de lembranças diferentes e semelhantes, justapostas como em uma colagem, dão sentido a um determinado lugar. Porém, nem sempre estes relatos são da ordem do visível, já que têm o poder de detectar presenças do que já não existe mais, mas que um dia existiu. Para um melhor esclarecimento, o autor compara o espaço à palavra e o lugar à enunciação. A palavra, quando proferida, é atualizada, assim como um edifício quando é reformado ou reutilizado de maneira diferente. O lugar somente se define por uma vivência temporal do indivíduo. Lugares têm histórias contadas, registradas, marcadas na dor ou no prazer do corpo.

### **2.1.3 O contexto do estudo: O território Kalunga.**

O quilombo Kalunga situa-se a nordeste do Estado de Goiás, região da Chapada dos Veadeiros, município de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás. O espaço delimitado Kalunga é cortado pelo Rio Paranã, localizado ao nordeste do Estado de Goiás, onde teriam surgido os primeiros agrupamentos. Mary Baiocchi (2013, p. 45) afirma que, para os Kalunga, moradores do Sítio Histórico, Kalunga é um lugar sagrado, que não pode pertencer a uma só pessoa ou família. É de todos, e para todas as horas de dificuldade. Ali, a terra nunca seca. É um pântano, bom para plantar.

Ao chegarmos à região, avistamos a imensidão da Serra de Sant'Ana. Depois o Morro Encantado e mais à frente o Mirante Aurora, subida para a comunidade do Engenho II, logo depois o Morro Dedo do Moleque. Grandes marcos territoriais formam uma barreira às vezes intransponível. Entre as serras existem os vãos. Mas o que são os vãos em face da amplitude de visão que o alto dos morros permite

enxergar? Onde tudo se torna distante, diminuto. Foi exatamente ali, nas minudências onde as águas correm frescas, bem ali, na proteção das serras entre os vãos, que as comunidades Kalunga encontraram pouso.

Assim o povo Kalunga encontrou nas margens do rio Paranã os elementos básicos para sua sobrevivência, guiados pela sabedoria ancestral. Eles buscaram os vãos como lugar para refúgio do corpo humano aparentemente frágil, numa atitude de respeito às grandes forças da natureza e de enfrentamento ao sistema social escravocrata. Entre os vãos dos morros – grandes guardiões –, procuraram proteção. As serras e morros fizeram a “defesa” do território. Conforme afirma Mari Baiocchi, [...] o rio Paranã, os morros e as serras compõem o conjunto mantenedor da vida e da reprodução histórico- social do povo Kalunga” (BAIOCCHI, 1999, p. 23).

De acordo com dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE –, o Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga fica localizado no nordeste do Estado de Goiás. É a maior comunidade quilombola do Brasil e conta com uma população de aproximadamente 5 mil pessoas.

A área do Quilombo se estende pelos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás, ocupando aproximadamente 253 mil hectares amparados pela Lei Estadual nº11.409, aprovada em 21 de janeiro de 1991, que dispõe sobre o tombamento desse território, caracterizado a partir dessa data como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural de Goiás. (BAIOCCHI, 2013, p. 26).

Situados próximo à região considerada como “berço das águas” e regada pelo Rio Paranã, afluente do Tocantins, em uma região de rara beleza, os agrupamentos familiares se estabeleceram com seus costumes específicos, genética, dialetos e ritos, constituindo uma diversidade que hoje, por razões estratégicas, se tornou unidade.

#### **2.1.4 As Comunidades Kalunga.**

As comunidades foram inicialmente formadas por afrodescendentes, fugitivos de cativeiros dos senhores escravocratas, que se organizaram em torno de um quilombo, se estabeleceram em um dos lugares mais bonitos do Brasil, a Área de Preservação Ambiental do Pouso do Alto e Região da Chapada dos Veadeiros (IBGE, 2012). Historicamente,

[...] em 1722, quando Bartolomeu Bueno, o Anhanguera, e João da Silva Ortiz fecharam o ciclo bandeirante, com a ocupação das terras centrais – que surgiu o Estado de Goiás, em pleno ciclo do ouro e da garimpagem. Utilizados como mão de obra escrava, os negros andavam cansados da submissão e dos castigos sofridos na exploração das "Minas dos Goyazes". Muitos fugiram, escondendo-se na mata, entre serras, num local de difícil acesso. A partir daí é que deu início a formação dos quilombos, no município de Cavalcante, na região conhecida como Morro do Chapéu (hoje município de Monte Alegre), formando assim o povo Kalunga nessas regiões." (COSTA, 2013, p.14).

Assim, o quilombo Kalunga foi constituído por grupos que se encontravam em crise em busca de ideais libertários e se estabeleceram em uma das áreas mais preservadas do Cerrado brasileiro. Vilmar Souza Costa (2013, p. 15), presidente da Associação Quilombo Kalunga, afirma que:

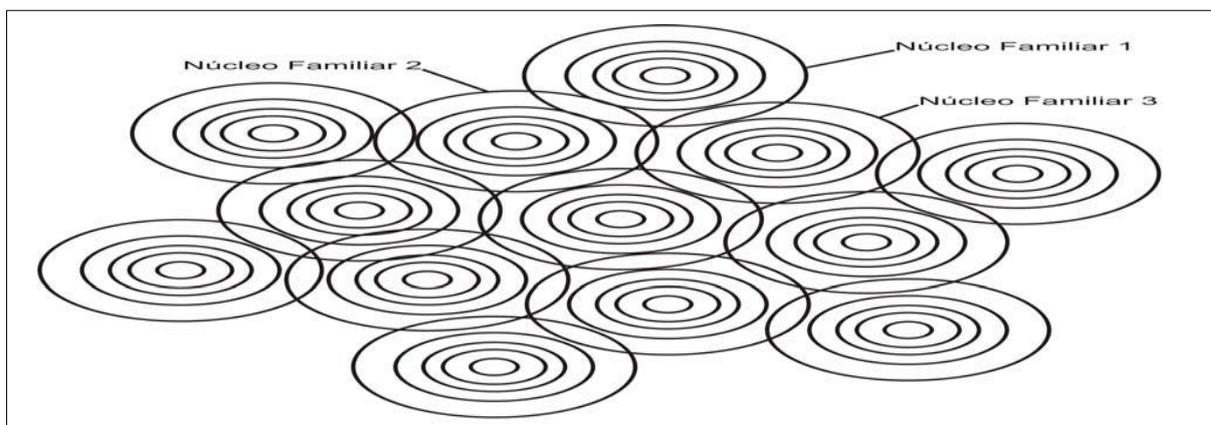
Os negros fugitivos do litoral e do arraial de Cavalcante se escondiam nos grotões e vãos da serra do Vale do Paraná, um verdadeiro território africano com clima, fauna e flora apropriados ao povo Kalunga que ali sobreviveu escondido por mais de 190 anos com pouco contato com a civilização. O que sabemos é que essa área que ocupamos há mais de 300 anos só foi reconhecida em 1991, pelo Governo do Estado de Goiás como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga, que também é parte do patrimônio histórico e cultural do Brasil.

A Comunidade Kalunga possui uma forma característica de habitar e interagir com os espaços que compõem seu território, que certamente teve um papel relevante na sua sobrevivência e na manutenção de seus saberes culturais.

O que chama atenção ao entrar no território Kalunga é a dispersão na ocupação da comunidade no território. O sítio histórico é classificado a partir de sua divisão em três grandes áreas sendo:

Área 1 – localizada no Município de Monte Alegre, região do Vão da Contenda, de que fazem parte, como as principais comunidades, Contenda, Barra, Riachão, Aldeia, Sucuri, Tinguizal, Faina; Área 2 – Município de Cavalcante – reúne as comunidades de Vão do Moleque, Salina, Prata e Vão de Almas, entre outras; Área 3 – Município de Teresina de Goiás, Fazenda Ema, entre outras dos 48 núcleos de moradias distribuídos nas localidades. Todas as áreas são constituídas por núcleos familiares conforme mostra a figura 2.

Figura 2 - Distribuição dos núcleos familiares no território em perspectiva



Fonte: BARRETO (2006, p.72).

As famílias Santos Rosa, Rodrigues, Maia, Castro, Souza, entre outras, são lideranças em todo território. Transitam de lá para cá tecendo ao longo do tempo a malha que forma essas comunidades

Os agrupamentos Kalunga estão equidistantes até 150 quilômetros. As residências em cada agrupamento da zona rural ficam distantes cerca de 5 quilômetros. Apesar de o Quilombo Kalunga estar a 320 quilômetros da capital do país, durante as chuvas, algumas comunidades ficam isoladas por até três meses, em consequência das cheias nos rios e ausência de pontes.

As distâncias no Kalunga estão diretamente relacionadas ao espaço ecológico e ao espaço estrutural. Durante os festejos, as famílias viajam a cavalo, a pé, por diversos dias, chegando a atravessar toda a extensão do território para encontrar seus parentes. A prefeitura de Cavalcante decreta feriado nos dias dos festejos em função do grande número de servidores públicos Kalunga, que deixam a cidade para participar dos cargos que ocupam nos festejos.

Para Vilmar Souza Costa (2013, p. 24), presidente da Associação Quilombo Kalunga, [...] os primeiros quilombolas tiveram que aprender a sobreviver na região da chapada para poderem continuar livres. Essa adaptação deu origem à cultura de envolvimento e preservação da natureza que temos hoje”. Por conseguinte, a cultura Kalunga possui uma forte ligação com o Cerrado, as estações de chuvas e de seca, as quais determinam as épocas de trabalho e de festas. O cultivo das roças de topo é uma forte tradição Kalunga. A sombra do sol na serra – o desenho deixado pelas águas na encosta – diz a hora certa para arar a terra, preparar a refeição ou rezar.

Assim, os Kalunga da zona rural administram seus afazeres diários no relógio da natureza.

Costa (2013) afirma que uma das características da maioria das comunidades tradicionais, o sistema de produção Kalunga, está baseada em uma agricultura de subsistência na criação de pequenos animais, suínos, aves e bovinos e na utilização dos frutos do Cerrado (extrativismo). Nas roças, cultivam seu próprio alimento (milho, arroz, feijão, mandioca, banana, abóbora, batata doce, cana, taioba, algodão, gergelim, amendoim, feijão-andu, feijão-de-corda), plantado com sementes cultivadas por várias gerações, o que configura um rico germoplasma (patrimônio genético) existente nos roçados. A farinha produzida pela mandioca foi uma das principais fontes de renda vendidas ou trocadas por outros produtos. O câmbio é uma prática amplamente mantida.

Para Costa (2013, p. 24),

[...] os Kalunga se organizam em comunidades que têm seus costumes de acordo com sua vivência. Os nossos antepassados aprenderam a conhecer o ambiente ao seu redor e distinguir no meio do mato o que serviria ou não para o seu sustento. Para garantir o alimento, passaram a observar e a reconhecer o tempo das chuvas, lua e os sinais da seca. Tudo isso era necessário para saber regular o plantio das roças.

No mais, as comunidades não possuem energia elétrica, nem saneamento básico, as casas são construídas com materiais simples encontrados na própria região, como adobe, palha, tijolos sem reboco. A água utilizada pelas famílias é proveniente dos rios da região e é por elas considerada um dos grandes problemas. Embora estejam numa região considerada como “berço das águas”, o acesso à água ainda é difícil. As casas estão situadas distantes dos pontos de água e é preciso andar por grandes distâncias para recolhê-la e transportá-la em recipientes sobre a cabeça.

O principal meio de transporte na região ainda são os burros, mulas, e os caminhões “paus de arara”. As estradas de acesso às comunidades são poucas e não pavimentadas, o que torna a mobilidade um dos grandes problemas encontrados. Quanto ao sistema de comunicação, só recentemente é que as antenas de transmissão de telefonia rural entraram em algumas comunidades, mas o sistema de comunicação é ineficiente e quase inexistente. Em relação à educação, a maioria das comunidades só possui o ensino fundamental. Apenas na Comunidade do Engenho 2

é que foi recentemente formada a primeira turma de Educação de Jovens e Adultos. Algumas escolas funcionam em palhoças ou casas de moradores.

Impossível desconsiderar a importância das lutas dos grupos sociais na construção do processo de reconhecimento e direitos quilombolas à terra e tudo que ela significa como espaço e lugar. Principalmente nesse momento histórico em que o Supremo Tribunal Federal – STF – rejeita a ação do partido Democratas – DEM –, que buscava declarar inconstitucional o Decreto 4.887/03, do ex-presidente Lula, um instrumento que regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos. O decreto tem sua base normativa na Constituição Federal de 1988 e na Convenção 169, da Organização Internacional do Trabalho (OIT), que garante às comunidades quilombolas vários direitos, entre eles o de serem previamente consultadas quanto a medidas legislativas que as afetem diretamente.

O direito intitulado “quilombola” emerge no cenário de redemocratização do país como um dos vetores representativos de grupos até então invisíveis no cenário político nacional. Emerge como reivindicação de grupos até então com reduzido grau de mobilização, mas esta era a situação de todos os demais, após duas décadas de regime militar. (ARRUTI, 2006, p. 342).

Mas o que significa o direito à terra para os Kalunga? Mais que uma linha que demarca um espaço físico em um mapa, o direito à terra está carregado de sentidos. Vercilene Francisco Dias (2016, p. 28), moradora da comunidade do Prata, hoje mestranda do curso de Direito da UFG, assim se posiciona:

Quando se fala em povos Kalunga, não estamos falando só de pessoas ou da população, mas de um conjunto, de território (população, terras, culturas, saberes, modo de vida etc.), e foi esse conjunto que nos manteve vivos até hoje. Então a luta pela proteção de nosso território não foi só por ter um pedaço de chão, mas pela sobrevivência, pois, para uma população que viveu e vive praticamente de uma agricultura de subsistência, a salvação era plantar tudo que podia prosperar, sobreviver de uma cultura que nos permitiu conservar nosso modo de vida tradicional, nossa identidade própria e nossas normas, pois, para nós, a terra não possui apenas uma função social mas também cultural.

A antropóloga Margaret Rodnan (2003) assinala: “Precisamos considerar a forma como os diferentes atores constroem, contestam e realizam experiência no lugar”. Nessa direção, Vercilene Francisco Dias (2016, p. 29) analisa:

Apesar do decreto presidencial 4.887 de 2003, que dispõe sobre as normativas, demarcações e titularização e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos, até 2014, apenas 31 mil títulos tinham sido de fato entregues aos Kalunga, sendo que o que temos é apenas o direito de posse. O que não garante à população as condições de propriedade definitiva. É de fato muito perturbador conviver com os riscos de perder o lugar onde você nasceu, cresceu e viveu, ou seja, sua casa, o único lugar em que se tem paz interior, o melhor lugar do mundo e o primeiro para onde você pensa em ir quando chegam as tão sonhadas férias, onde estão fincadas as raízes de um povo sábio, passado de geração em geração, onde você pode viver ao ar livre, ficar em frente à casa até muito tarde da noite, ouvindo histórias de nossos antepassados, contos e experiências vividas, dividindo o que foi e o que está bom e ruim.

Corroborando essa afirmação, o antropólogo Arturo Escobar (2010, p. 8) refere:

Pelo lugar, entendemos o compromisso com a experiência de uma determinada localidade com algum grau de enraizamento (embora instável), alguns limites (embora permeáveis) e conexões com a vida cotidiana, mesmo quando sua identidade é construída e nunca definida, o lugar continua a ser importante nas vidas da maioria das pessoas. Há um embasamento que tem muito mais do que gostaríamos de reconhecer; o que segue a necessidade de "retornar ao lugar", para usar a expressão do filósofo Edward Casey (1996). Na verdade, parece haver uma necessidade cada vez mais sentida de trabalhar na interseção do ambiente, cultura e desenvolvimento.

A busca por um ideal libertário levou os africanos e afrodescendentes a lutar por consolidar novas alocações – os quilombos –, baseadas hoje em conceitos de autossustentabilidade, autossubsistência e autossuficiência. Espaços norteados pelo respeito à soberania e igualdade onde o exercício da liberdade poderia ser exercido. No entanto, permaneceram em um espaço liminar em relação aos outros sistemas sociais brasileiros.

## **2.2 Performance, experiência, drama social e ritual na e da comunidade quilombola Kalunga.**

Vimos que a comunidade investigada se destaca por uma performance cultural muito singular. Segundo a professora e estudiosa em performance Diana Taylor (2008), a performance funciona como uma *episteme*, um modo de conhecer, e não simplesmente como um objeto de análise. “As práticas intangíveis” de uma comunidade (ou performances) servem à estética vital, epistêmica, e têm funções sociais.

Para Diana Taylor (2008), as pessoas se valem de um repertório e, ao mesmo tempo, contribuem efetivamente para o mesmo – dança, música, ritual e práticas sociais–, o que considera como “performance”, entendida em seu sentido mais amplo. “Este repertório é produzido para construir e comunicar conhecimento” (2008, p. 92).

Para a autora, existe um sistema de transmissão de conhecimentos que acontece através dos corpos de atores sociais que se reproduzem e se reinventam através de práticas de performances que lhes permitem seguir um repertório de práticas aprendidas, ritualizadas e historicizadas para se adaptar a condições de mudanças. A autora afirma que alguns ditados e canções irão durar muito mais que um livro ou uma fotografia – os códigos e estruturas do repertório precisam ser estudados e compreendidos a fim de pensar sobre como comportamentos passados e práticas continuam a ser imperativos no presente (TAYLOR, 2008, p. 92).

Taylor continua explicando que:

Os atos que são o repertório podem ser transmitidos somente por meio dos corpos. Mas embora estes atos sejam práticas vivas, eles, no entanto, têm uma resistência que se contrapõe a noções de efemeridade. “Atos de transferência” transmitem informação, memória cultural e identidade coletiva de uma geração ou grupo para outra por meio de comportamentos reiterados. Isto nos leva a dizer que o conhecimento, embora criado, armazenado e comunicado por meio de práticas incorporadas de indivíduos, excede o limite do corpo individual. Ele pode ser transferido para outros. Embora os gestos não sejam performatizados exatamente da mesma forma duas vezes, não significa que as pessoas não os performatizam novamente, frequentemente expressando o que os espectadores imaginam ser um significado supostamente estável (TAYLOR, 2008, p. 92).

A autora conceitua “repertório” como os atos vivos que são centrais e vitais para a vida comunitária, danças, rituais, canções e outros tipos de performances, e ainda nos alerta quanto ao risco da tradução burocrática deles em tesouros, conforme a seguir:

Estes atos corporais podem ser repetidos, citados, tomados emprestados e transformados por outros praticantes. Então, enquanto a estratégia de apoiar mestres vivos poderia ser uma forma muito produtiva para transmitir o conhecimento incorporado por meio de performance e treinamento rigorosos; a tradução burocrática deles, em tesouros, convertem-nos em coisas e desaparece a centralidade da prática. (TAYLOR, 2008, p. 91).

Diana Taylor acredita que as performances incorporadas têm um papel central na conservação da memória e na consolidação de identidades em sociedades letradas e semiletradas e digitais:

Nem todo mundo chega à “cultura” ou à modernidade por meio da escrita. Acredito ser imperativo continuar reexaminando as relações entre a performance incorporada e a produção de conhecimentos, nós aprendemos e transmitimos o conhecimento por meio da ação incorporada, da agência cultural e das escolhas que se fazem (TAYLOR, 2008, p. 17).

Por certo que, neste entendimento, a autora percebe a performance no campo ampliado dos estudos antropológicos e das ciências sociais. Mas este é um dos vieses dentro da diversidade dos “gêneros performativos”, conforme menciona o antropólogo e professor Rubens Alves da Silva (2005, p. 36), que prioriza “os eventos rituais e o teatro como suporte para análise da realidade social”.

Para compreendermos a performance do ritual dos mestres raizeiros, a minha experiência em campo foi de fundamental importância.

### **2.2.1 Erlebnis – experiência vivida.**

Segundo o Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa (2001), do antigo verbo latino periri, restou o particípio passado peritus, que passou diretamente para o português com perito, habilidoso, experimentado. Daí também com a preposição “ex” surge no latim experientia, que significa prova, ensaio, tentativa, experiência e, no latim imperial, experiência adquirida. Assim o termo experiência pode significar tanto uma tentativa, uma prova, num sentido mais objetivo de algo que se faz, como o que resta de aprendido a partir de várias provas no decorrer da própria vida, num sentido agora mais subjetivo.

Em alemão existem duas palavras para “experiência”: Erfahrung e Erlebnis. Erfahrung tem a ver, portanto, com conhecimento adquirido na prática da vida ou na vivência de determinados acontecimentos. Erlebnis tem uma conotação mais ligada à emoção sentida diante de um acontecimento concreto. Para o filósofo e pedagogo John Dewey (2010), todo ser vivo recebe e sofre influências do meio, o que ele chamou de experiência. Assim, para o autor, a experiência acontece por uma necessidade da adaptação do homem ao ambiente que o rodeia. Trata-se de uma interação entre o indivíduo e o ambiente através de desequilíbrios, resistências e busca de restabelecimento de novos equilíbrios, que, por sua vez, produzem novas e dinâmicas relacionais.

Para o autor, passar por uma experiência vivida é sentir o impacto de um encontro imediato e anterior às elaborações mentais que poderiam ser feitas depois.

Expressa o que percebemos de imediato, o que é vivido, antes mesmo de refletir ou de formular qualquer conceito. O vivido como ato, aquilo que não foi processado diferente ou elaborado por conhecimentos acumulados a partir da prática da vida.

O momento vivido ou a experiência vivida é a totalidade de significados de cada momento de experiência, anterior à sua explicação. Assim, a origem da experiência adquirida são vivências que foram produzindo em nós um conhecimento que foi crescendo e se solidificando na consciência.

Assim, sentir ou viver uma experiência está diretamente associada ao sistema orgânico dos sentidos, às percepções sensoriais e motoras. Mas este sistema está ligado ao intelecto, ao pensamento, que decodifica a experiência como sendo significativa e transformadora, e a partir daí constrói os valores e os significados que sustentarão a relação futura do indivíduo com o ambiente.

A experiência, segundo o filósofo historicista alemão Wilhelm Dilthey tem dupla interpretação. Pode-se referir à experiência vivida e à vivência. O substantivo *Erlebnis* contempla uma unidade de experiência, de um indivíduo isolado, em sua história pessoal, e o verbo significa estar presente quando alguma coisa acontece. Segundo Turner (1982), para Dilthey, a história é construída pelos indivíduos em interação social; ou seja, a experiência tem caráter primordial, visto que a realidade só existe em fatos da consciência dados pela experiência interna. A experiência, por conseguinte, não é só cognição, mas também sentimentos e expectativas, e é apreendida tanto verbalmente quanto mediante imagens visuais. A *Erlebnis*, conforme Dilthey, seria então a expressão de um significado, que é retirado da experiência, o qual pode ser performado. O que indica que o processo se completou e foi simbolizado (TURNER, 1982, p. 13).

Victor Turner afirma que a experiência é um ato de vontade, pois implica aventurar-se, correr riscos, sentir no próprio corpo, mesmo sabendo que a incerteza e a dúvida são possibilidades de interferência e transformação. Isso significa que o pensamento é construído conjuntamente com a emoção, vontade e ação. Para o autor, ao longo da vida, cada um de nós passamos por certas “experiências” que foram transformadoras.

[...] essas experiências que interrompem o comportamento roteirizado e repetitivo iniciam-se com choques de dor ou prazer. Tais choques são evocativos: eles invocam precedentes e semelhanças de um passado consciente ou inconsciente – porque o incomum tem suas tradições, assim como o comum. Então, as emoções de experiências passadas dão cor às imagens e esboços revividos pelo choque no presente. Naquilo que se

apresentou de modo desconcertante, seja através da dor ou do prazer, e que converteu a mera experiência em uma experiência. Tudo isso acontece quando tentamos juntar passado e presente (TURNER, 1986, p.179).

Turner (1986) descreve cinco “momentos” que constituem a estrutura processual de cada *erlebnis*, ou experiência vivida: (1) algo acontece no nível da percepção (e a dor ou o prazer podem ser sentidos de forma mais intensa do que os comportamentos repetitivos ou de rotina); (2) as imagens de experiências do passado são evocadas e delineadas – de forma aguda; (3) as emoções associadas aos eventos do passado são revividas; (4) o passado articula-se ao presente numa “relação musical” (conforme a analogia de Dilthey), tornando possível a descoberta e construção de significado; e (5) a experiência se completa por meio de uma forma de “expressão” (DAWSEY, 2005 p.532).

### **2.2.2 Drama Social.**

Segundo o professor John Dawsey (2005, p.165), Victor Turner, a partir da experiência em campo, ao observar como as aldeias Ndenbu se reestruturavam em momentos de crise, elaborou o modelo de drama social que seria seu instrumento de análise, inclusive nas formulações posteriores da antropologia da performance e antropologia da experiência.

Turner, a partir das reflexões de Van Gennep, construiu seu modelo de análise acrescentando outros elementos e elaborando o conceito de “drama social”.

Em seu modelo, o autor identifica dois modos de estruturação das sociedades humanas. Um onde pressupõe a existência de um curso normal da vida social, onde um sistema estruturado de normas e regras são impostas pelo Estado. Durante a normalidade deste sistema, podem ocorrer momentos de conflitos. O sistema sofre um abalo ocasionando a quebra da normalidade, o qual ele chama de Drama social. Este processo que consiste na crise, na ruptura do sistema, depois numa tentativa de resolução dos problemas e finalmente numa resolução ou cisão social. Surgindo outro sistema como ruptura dessa estrutura, em período liminar.

Na perspectiva de análise do autor, a estrutura social pode ser revelada e compreendida com clareza a partir desses momentos dramáticos e conflituosos das sociedades. A resolução desses dramas sociais acontece nos rituais.

Em geral, este processo possui quatro fases de ação pública observáveis: brecha, crise, ação reparadora (performances culturais) e reintegração.

Sob essa perspectiva, segundo Turner, a mobilidade na estrutura social segue uma ordem, um desenvolvimento interno, um processo em etapas, divididas em fases.

A primeira é a fase que antecipa a crise. É quando um conflito abre uma fenda na estrutura normativa da sociedade, seguida da crise na qual os indivíduos se encontram em estado “liminar” ou às margens da sociedade. Nela, são tratados como um invisível diante dos demais. Em seguida vem a ação reparadora que segundo o autor pode levar a uma reintegração - *communitas* ou *cisão*. (TURNER, 2005, p. 46).

A primeira é marcada pela ruptura das relações sociais formais. É a transgressão de uma norma importante para o grupo. A segunda fase é a crise, ampliação do conflito que ganha maior intensidade. A crise instaurada pela ruptura das relações sociais. A terceira fase (Ação reparadora) surge quando indivíduos buscam mecanismos de correção para solucionar a crise. Estes mecanismos podem ser diálogo, conselhos, rituais. A quarta e última fase (desfecho) é caracterizada pela reintegração ou *cisão* do grupo social perturbado.

Segundo Dawsey (2005, p. 170),

[...] dramas sociais podem propiciar formas de acesso a substratos do universo social e simbólico. Ritos que surgem como expressões de “ação reparadora” (terceiro momento do drama social), assim como ritos que inauguram momentos de “ruptura” (primeiro), criam o “palco” para que estruturas de experiência únicas (*erlebnis*) possam ocorrer, “reparação da crise”.

Concordando com o autor acima citado, o antropólogo Roberto da Matta (1977, p. 334) afirma que Turner, ao elaborar o conceito de drama social, apresentou uma proposta para estudar a sociedade pelos seus conflitos “[...] Ou seja: através dos seus momentos mais conscientes, quando as regras instituídas e reificadas do cotidiano se chocam de modo inevitável com as ações humanas que as próprias regras engendram”.

Nesta perspectiva, os momentos de crise e drama social são afloramentos de processos liminares que já haviam sido incubados na estrutura vigente.

### **2.2.3 A condição de liminaridade.**

Turner se dedicou com profundidade aos estudos da liminaridade, a partir dos estudos de Arnold Van Gennep (1978) sobre a natureza e as características do que chamou "fase liminar" dos ritos de passagens. Para Turner (1974), todos os ritos de passagem ou de "transição" caracterizam-se por três fases: separação, margem (ou "límen", significando "limiar" em latim) e agregação. A primeira fase (de separação) abrange o comportamento simbólico que significa o afastamento do indivíduo "ou de um grupo, quer de um ponto fixo anterior na estrutura social, quer de um conjunto de condições culturais (um estado), ou ainda de ambos".

Durante o período "limiar" intermédio, as características do sujeito ritual (o "transitante") são ambíguas; passa através de um domínio cultural que tem poucos, ou quase nenhum, dos atributos do passado ou do estado futuro. Na terceira fase (desagregação ou reincorporação), consuma-se a passagem (TURNER, 1974, pp. 116-117).

Para Turner, a liminaridade é um estado diferenciado de consciência, à margem, ambíguo no "limem" onde a pessoa encontra-se deslocada de seu grupo ou realidade, uma vez que escapa de classificações que geralmente atribuímos em sociedades. Como se este estado fosse necessário para reconhecer um "laço humano essencial e genérico" sem o qual não poderia haver sociedade. Um estado de "humildade" é solicitado para que compreenda que "o alto não poderia ser alto se quem está em baixo não existisse antes, e quem está no alto deve experimentar o que significa estar em baixo.

As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas várias sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais (TURNER, 1974, p. 117).

Para o autor a noção de *liminaridade* remete àquilo que está às margens, à parte, ou nos interstícios da sociedade, do que não possui status social, ou ocupa posições ambíguas dentro da sociedade. "[...] O límen. Este termo, como Turner gostava de lembrar, vem do latim antigo, que evoca o lugar de 'surrar' e 'debulhar'" (DAWSEY, 2005, p. 175).

A *liminaridade* está geralmente associada às condições das quais resultam os mitos, os símbolos sociais, artísticos, filosóficos, entre outros, que sempre aparecem nos momentos de interrupção do curso normal da vida social, [...] a passagem de uma

situação mais baixa para outra mais alta é feita através de um limbo de ausência de 'status'. Em tal processo, os opostos por assim dizer constituem-se uns aos outros e são mutuamente indispensáveis" (TURNER, 1974, p. 120).

Na fase liminar, a sociedade pode revelar uma antiestrutura, expondo dramas até então encobertos. Turner afirma que, através de uma experiência liminar, a sociedade pode ver-se a si mesma a partir de múltiplos ângulos, experimentando, um estado de subjetividade. Para o antropólogo Roberto da Matta (1977, p.334), [...] a liminaridade é função da marginalidade e das fronteiras e tudo isso tem sua raiz na distância social que permite situar o olhar crítico e, às vezes, rebelde ou mesmo revolucionário". Além disso, Victor Turner sugere uma relação dialética e não estática entre o limem e o centro.

John Dawsey (2005) afirma que em [...] Turner, o ritual e as artes performativas derivam do estado liminar do drama social, pois a natureza terapêutica e reflexiva do teatro tem suas fontes na liminaridade". O autor prossegue afirmando que [...] trata-se de uma unificação de posições (as de Turner e Dewey, inicialmente distintas) para a ação reparadora. Turner comenta que o ritual e as artes performativas derivam do cerne ("coração") liminar do drama social (DAWSEY, 2005, p. 170).

#### **2.2.4 Ritual - Revisitando conceitos.**

Considerando o amplo universo teórico de abordagens sobre rituais, buscarei neste trabalho refletir sobre alguns conceitos que considero importantes para melhor compreensão do ritual de cura dos raizeiros Kalunga a partir de aspectos das abordagens sugeridas pelos autores: Mariza Peirano, Richard Schechner e Victor Turner. Uma vez que os estudos destes autores de abordagens e pensamentos que hora se cruzam, ora divergem, colaboram para um olhar expandido sobre o conceito de rituais e buscando assim uma definição mais relativa de ritual.

A antropóloga e professora Mariza Peirano tem se dedicado aos estudos sobre rituais, tendo como referência para sua pesquisa os autores: Tambiah e Turner, entre outros. Para ela, rituais deixam de ser um objeto, um tópico de estudo, um tipo de comportamento, para transformar-se em abordagem teórica. Os rituais tornam-se, assim, uma "escola", um treino, de aprendizado analítico.

O ritual, como fenômeno peculiar, específico, diferente, nos fornece o instrumental para acessar visões de mundo, cosmologias – procedimento que atualiza a antiga ambição sociológica. (PEIRANO, 2006, p.11).

Assim, a autora propõe os estudos de rituais e eventos a partir de uma abordagem em que busca a análise de rituais não apenas através dos “eventos extraordinários de uma sociedade”, mas considera também exatamente os corriqueiros, “o mundo vivido em sua diversidade”.

O ritual é um fenômeno especial da sociedade, que nos aponta e revela representações e valores de uma sociedade. Ele expande, ilumina e ressalta o que já é comum a um determinado grupo. São bons para transmitir valores e conhecimentos e também próprios para resolver conflitos e reproduzir as relações sociais; É um sistema cultural de comunicação simbólica. Constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade (convencionalidade), estereotipia (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição). (PEIRANO, 2006, p.10-11).

Ao propor pensar a Marcha dos Sem-Terra em Brasília enquanto atos de sociedade, “ritualizações de disputas e diversas da política”, ela chama nossa atenção para a “eficácia das ações sociais e situa a abordagem performativa” para a análise de rituais e das crenças enquanto manifestações transformadoras de uma coletividade. Neste sentido, o pensamento da autora aproxima-se dos estudos das Performances culturais.

No entanto, Richard Schechner, ao abordar sobre ritual, traz sua experiência no teatro de vanguarda, onde foi diretor artístico de um grupo de teatro experimental que ele mesmo fundou. O The Performance Group (TPG) de Nova York. Para Schechner, o comportamento ritual humano está ligado a uma manutenção da memória coletiva e individual dos membros de um grupo. Ele ressalta que “Rituais são memórias em ação, codificadas em ações” (SCHECHNER, 2006, p. 52). Ao definir ritual como “memórias em ação”, o autor faz referência a uma memória viva que não está apenas armazenada nas lembranças, mas está no corpo, nos objetos e nos símbolos ou códigos utilizados ao longo do ato ritual.

Schechner afirma que os rituais “transformam pessoas, permanente ou temporariamente” (SCHECHNER, 2011, p.50). O autor busca abordar o ritual a partir do conceito de “liminar” utilizado por Turner e, a partir deste conceito, desenvolve dois outros importantes conceitos para os estudos do ritual, que são os conceitos de

transportado e transformado. Para Schechner, durante a fase liminar, as pessoas envolvidas vivem um momento como os atores e performers, que deixam um estado anterior e são “transportados” a um outro estado, representando ou contextualizando o drama experienciado. Passando de um lugar para outro, de uma situação a outra, em que não são mais eles e nem tampouco o outro. O indivíduo é transportado da sua realidade cotidiana para o espaço-tempo ritual, onde pode ou não sofrer uma transformação. Para o autor, em situações liminares, durante o ritual, os indivíduos assumem outro atributo, eles são ao mesmo tempo o “não eu” – que é diretamente a negação de si – e o “não não eu” – que, através da dupla negativa, se reassumem consigo mesmos: [...] neste espaço liminar, um campo duplo-negativo onde eles não são nem eles mesmos e nem os seus papéis” (SCHECHNER, 2011, p. 161).

O conceito de ritual, para o autor, pode ser abordado como uma manifestação, humana ou não. Em suas manifestações humanas, o ritual pode ser entendido como secular ou sagrado, e sempre possui uma abordagem transgressora da realidade cotidiana e manifestação da memória. O momento liminar do ritual constitui-se em um transporte e apresenta um potencial de transformação dos indivíduos envolvidos. Enfim, para Schechner (2006, p.52), rituais [...] são memórias coletivas codificadas em ações em estados liminares”.

Na liminaridade, podemos perceber os pontos divergentes entre a abordagem de Schechner e Turner. A transformação para Turner acontece em uma camada mais externa no sujeito, e se inicia na sociedade e como ela denomina o sujeito. Que depois veste-se daquele “status”. Ou seja, do externo para o interno. Para Schechner, este processo se desloca ao nível mais pessoal, onde o indivíduo passa a denominar-se de forma diferente. Vai do interno para o externo.

No conjunto de sua obra, Turner revela elementos-chave para a compreensão e posterior estudo sobre o processo de construção, elaboração e sanção coletiva, de conflitos através do ritual em situações singulares nas sociedades. Ele utiliza o estudo do ritual para a compreensão dos dramas sociais. Para Turner, os rituais, de maneira geral, estão associados a momentos de crise da comunidade e à ideia de um retorno ao equilíbrio espiritual de um indivíduo ou grupo que possuía uma perturbação. Assim, para o autor, os indivíduos envolvidos no ritual têm uma forte tendência a desenvolver um sentido de grupo muito forte. Isso significa dizer que naquele momento não existem separações de poder entre eles. Os rituais apresentam importantes efeitos no fortalecimento dos laços sociais entre os praticantes.

O autor se dedicou fortemente aos estudos dos símbolos, criando o conceito de símbolo ritual. Para Turner, os rituais são expressões sociais das experiências simbólicas da coletividade. O símbolo é o elo conector entre o significante (o objeto, a palavra, o gesto) e o significado (aquilo que o representa). O significado não está no objeto, mas naquilo que corporifica.

Os símbolos possuem as propriedades de *condensação*, *unificação de referentes díspares*, e *polarizados de significado*. Um único símbolo, de fato, representa muitas coisas ao mesmo tempo, é multivocal e não unívoco. Seus referentes não são todos da mesma ordem lógica, e sim tirados de muitos campos da experiência social e de avaliação ética. Finalmente, os referentes tendem a aglutinar-se em torno de polos semânticos opostos. Num polo, as referentes são feitas a fatos sociais e morais, no outro, a fatos fisiológicos (TURNER, 1974, pp.70-71).

Turner (1974) afirma que o ritual não apresenta um fim em si mesmo, mas representa simbolicamente aspectos da realidade social. Como numa metáfora, o ritual plasma, corporifica por aproximações ou similaridade. O simbólico revela algo que transcende aquilo que foi exposto, seja por ser imperceptível, ou por ser difícil de compreender ou dimensionar os significados. O simbólico possibilita expressar e compreender uma experiência auxiliando a dar sentidos às vivências e à existência, ou ainda para olhar além de si mesmo e conviver na esfera coletiva. Atua como ação performativa, pois concentra a vivência de uma situação dramática, na qual o discurso verbal é frequentemente substituído por outras formas de linguagem.

Roberto da Matta, ao falar sobre a abordagem de ritual de Turner, afirma que

[...] o estudo dos rituais e dos símbolos, quando realizado com imaginação e uma real preocupação pelo destino e lugar do homem no mundo, pode produzir sínteses que ultrapassam as fronteiras culturais e sociais, indicando a raiz mesma da humanidade na sua busca incessante de sentido e de transformação. E ainda [...] Aqui, neste processo ritual, não estamos mais lidando com *sistemas* (que podem muito bem dispensar os homens), mas — muito ao contrário — com as formas pelas quais os homens lidam com os sistemas. Sistemas que, se são os responsáveis por cada humanidade particular, só podem existir com elas em perpétuo estado de conflito, mudança e confusão. (DAMATTA, 1977, p. 335).

De tal modo, Turner, ao analisar os rituais, relaciona o drama como uma metáfora da vida social e uma maneira de os seres humanos lidarem com seus conflitos. Assim, estabelece uma ligação entre ritual e performance.

A professora e espiritualista africana Sobonfu Somé (2007) apresenta uma visão que amplia o ritual, afirmando existir uma conexão entre a intimidade e o espírito.

Assim, [...] qualquer coisa que leve as pessoas a expressarem, umas para as outras, algo diferente de sua vida diária, toca no mundo espiritual, no mundo ancestral e é, portanto, um evento de ritual” (SOMÉ, 2007, p. 61). Ela afirma que, na África, o ritual é uma cerimônia em que chamamos o espírito para servir de guia, para supervisionar nossas atividades. Os elementos do ritual nos permitem estabelecer conexão com o próprio ser, com a comunidade e com as forças naturais em nossa volta! No ritual, chamamos o espírito para nos mostrar os obstáculos que não somos capazes de ver, por causa de nossas limitações como seres humanos. Os rituais nos ajudam a remover obstáculos entre nós e nosso verdadeiro espírito e outros espíritos (SOMÉ, 2007, p.50)

Para a autora, no pensamento africano, existe uma profunda ligação entre as pessoas e seus ancestrais, que são reconhecidos através dos rituais. [...] os rituais estão conectados com o reconhecimento da existência de toda uma linha de ancestrais, de um mundo de espírito em nossa volta, espíritos do mundo animal, da terra, das árvores, e assim por diante” (SOMÉ, 2007, p.54).

Em seu pensamento, ela apresenta o ritual como meio de restabelecer conexão com o mundo dos ancestrais espirituais, para fins de sanção de conflitos e relacionamentos. Para a autora é muito difícil resolver intelectualmente as emoções. A mente não sabe como sentir; sua lógica não pode satisfazer o desejo do coração. É por isso que é tão importante entender como o ritual, ou a sensação dentro do ritual, pode ser um instrumento para resolver crises nos relacionamentos.

[...] nossa capacidade de enxergar e cuidar do outro é uma dádiva do espírito que o ritual pode ajudar a curar[...] Toda dádiva deve ser mantida e acalentada. Se não soubermos como nutrir essa dádiva, ao menos precisamos notificar a fonte doadora quanto à nossa inabilidade de cuidar dela” (SOMÉ, 2007, p.65).

Assim, existem rituais individuais, rituais coletivos, sempre sendo necessário declarar propósito para a realização deles. Uma vez que “[...] os espíritos são atraídos para as atividades, particularmente aquelas que requeiram seu envolvimento” (SOMÉ, 2007, p. 54).

Os rituais não podem ser padronizados, devem ser específicos para as pessoas envolvidas.

As pessoas envolvidas em um ritual são as únicas que podem determinar exatamente quais elementos são necessários. Os rituais não são todos iguais; cada um tem o seu sabor. O melhor é estudar a situação cuidadosamente, depois determinar quais os elementos necessários (SOMÉ, 2007, p.55).

Assim, para a autora,

[...] qualquer coisa próxima, qualquer coisa íntima, é impossível sem um espaço ritual. Qualquer coisa que leve as pessoas a expressarem, umas para as outras, algo diferente de sua vida diária, toca no mundo espiritual, no mundo ancestral e é, portanto, um evento de ritual.”(SOMÉ, 2007, p. 610).

### **2.2.5 Estudos de Performances.**

Segundo o professor Roberson de Souza Nunes (2011), numa perspectiva transdisciplinar, a performance trabalha na interface entre antropologia, sociologia, linguística, história, psicologia, etnografia, teoria crítica, política, estudos culturais, artes, estudos de gênero, sexualidade, nacionalismo. O campo de estudos da performance assume a posição de que não há molduras que determinem uma análise, mas um largo campo relacional de reflexão sobre comportamentos humanos e suas recriações, em diversos ambientes, o que, naturalmente, inclui as artes cênicas e outras teatralidades.

Para Schechner (2006), o conceito de performance está permeado pelos conceitos de ritual e jogo de modo que um é complemento do outro. Existe uma ligação entre ritual, jogo e estética. “Nós estamos no processo de aprender como humanos também são ludens e performans: aqueles que jogam e performatizam” (SCHECHNER, 2006, p.236). Schechner (2006) afirma que toda e qualquer atividade da vida humana pode ser estudada como performance: “Cada ação, desde a mais secundária até a mais complicada, é feita de comportamentos duas vezes vivenciados” (SCHECHNER, 2006, p.10). O autor ainda esclarece sobre uma dinâmica da performance que se transforma:

[...] no século XXI, as claras distinções entre o ‘como’ performance e ‘é’ performance estão desaparecendo. Isto é parte de uma tendência geral de dissolução de fronteiras. A internet, a globalização e a sempre crescente presença dos meios de comunicação estão saturando o comportamento humano em todos os níveis. [...] A sensação de que ‘a performance está em toda parte’ é agravada por um ambiente cada vez mais mediatizado, onde as pessoas se comunicam por fax, telefone e internet, onde uma quantidade

ilimitada de informação e entretenimento vem através do ar. (SCHECHNER, 2006, p. 49).

Diante desta afirmativa, percebemos a complexidade do termo, pois, para o autor, a globalização e as interações promovidas pela internet - nas mais diferentes culturas - se misturam, padronizam-se e tornam-se cada vez mais híbridas, transgredindo barreiras internacionais. Schechner atualizou seus conhecimentos e seu próprio entendimento sobre performance quando afirmou anteriormente à citação acima que uma performance é condicionada ao contexto histórico e social, à convenção, ao uso e —quando a tradição diz que é (SCHECHNER, 2006, p. 38). O pensamento de Schechner, por vezes considerado ambíguo, expõe a própria ambiguidade da performance e o entendimento de que há limites para o que é performance, mas não há limites para o que pode ser estudado como performance.

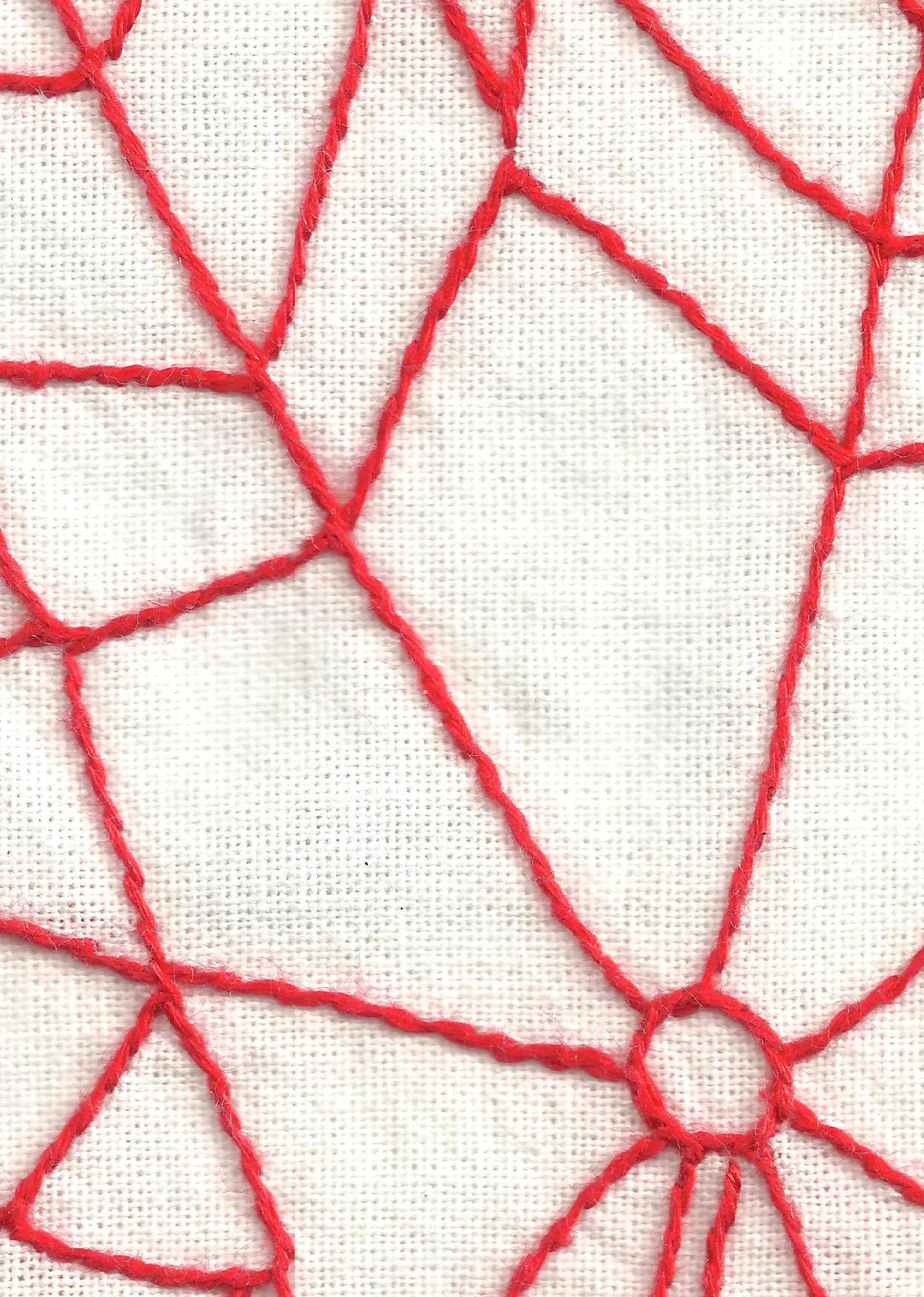
A autora Diana Taylor (2013), ao comentar sobre o conceito de performances de Schechner, afirma:

[...] a tensão entre o ontológico e o construído é mais ambígua e construtiva, destacando o campo de entendimento da performance como, ao mesmo tempo, 'real' e 'construído'. [...] em síntese, poderíamos dizer que toda ação humana é (visão ontológica) performance, mas *como* (visão epistemológica) olhamos para uma determinada ação, em relação a outras ao seu redor, é o que vai constituir o que de fato poderá ser chamado ou não de performance. (TAYLOR, 2013, p. 279).

Para o antropólogo Victor Turner (1974), o ritual é uma manifestação ou conjunto de práticas consagradas por uma tradição, costumes ou normas, sacralizados, que podem estar associadas a uma cosmogonia ou a aspectos diretamente ligados ao cotidiano de uma sociedade. O ritual é povoado de símbolos e representações, um dispositivo que é acionado como ato profilático, “ação reparadora” que expõe os momentos de crise ou “drama social” (TURNER, 1974, p.182).

Turner desenvolve, também, a ideia de ritual como performance liminar. O ritual, visto como uma performance liminar, não é um lugar em si, mas uma passagem entre lugares. É o período no qual uma pessoa, por exemplo, está *entre* categorias sociais e identidades pessoais. Ela não está nem em um, nem em outro lugar ou tempo, mas em trânsito (às vezes, em transe).

O drama social expõe, em sua ruptura estrutural, o dualismo vivenciado em várias formas de sociedade em que a estrutura dominante sofre abalos e até transformações radicais (TURNER, 1974).





### **CAPÍTULO 3**

## **PERCURSO METODOLÓGICO**





### **3.1 Traçados cartográficos e tramas da investigação.**

Para trilhar por caminhos tão desconhecidos e tramas estranhas ao meu cotidiano, optei por ir vivendo empiricamente a experiência de imersão nas comunidades quilombolas, sem buscar o engessamento de metodologias rígidas. Nesse sentido, o método cartográfico trouxe acalento e permitiu viver o processo de imersão, exploratório, pretendido nessa investigação.

A cartografia nos pareceu adequada à pesquisa, pois lidamos com a imersão nas comunidades quilombolas Kalunga e questões que passam pela construção de afetos. Tanto do que me afeta quanto do que afeto os outros. Nesse sentido, buscar pelos mestres raizeiros é estar em dimensões sensíveis da comunidade Kalunga e se deparar com aspectos de saberes e práticas guardados por gerações. O ofício dos mestres raizeiros em tais sociedades levou a consolidar um espaço de encontro de experiências, solidariedade e cumplicidade. Espaço de cantos, confidências e narrativas. Essa dimensão sensível demandou subjetividades que necessitaram de uma metodologia possível para captar detalhes do campo, expressões, paisagens, sensações, gestos, vozes, silêncios.

Segundo Mário José Filho (2006, p. 64), “o ato de pesquisar traz em si a necessidade do diálogo com a realidade a qual se pretende investigar e com o diferente, um diálogo dotado de crítica, canalizador de momentos criativos”. Ao sondar qualquer fenômeno constituinte dessa realidade quilombola Kalunga, a primeira iniciativa foi a de aproximação, em virtude de sua complexidade e dinamicidade dialética. Mas é sabido que qualquer investigação precisa do apoio de técnicas e de instrumentos metodológicos adequados que permitam essa aproximação.

A pesquisa de campo é o tipo de trabalho que se volta para a busca da informação diretamente com a população em estudo. Assim, demanda do pesquisador um encontro mais direto com a população e suas realidades. Diante disso, [...] o pesquisador precisa ir ao espaço onde o fenômeno ocorre, ou ocorreu e reunir um conjunto de informações a serem documentadas [...] (GONSALVES, 2001, p. 67).

Por essa via buscou-se apreender os momentos vividos com as comunidades quilombolas, não somente na observação distante, mas buscando situar, sempre que

possível, como coparticipante das ações. Como afirma a professora Diana Taylor (2008),

[...] minhas reflexões decorrem de meu próprio papel de participante ou testemunha dos acontecimentos que descrevo, sinto-me compelida a reconhecer meu próprio envolvimento e sentido de urgência [...] nós aprendemos e transmitimos o conhecimento por meio da ação incorporada, da agência cultural e das escolhas que se fazem. (TAYLOR, 2008, p.17).

Assim, não existe isenção no estar presente em uma comunidade, pois a presença do pesquisador em si é ato, ação. Optei como forma de registro por realizar anotações em caderno de campo, entrevistas e registros fotográficos. O caderno de campo é um instrumento indispensável para o êxito e credibilidade de uma pesquisa científica. Nele é feito o registro detalhado das informações, observações, bem como as reflexões que surgem durante toda a pesquisa (BRASIL, 2007).

No entanto, muitas vezes não foi possível recorrer ao caderno de campo em certos momentos ritualísticos, por exemplo, pois uma câmera ou mesmo o caderno poderiam ser invasivos. Decidiu-se, assim, registrar apenas na memória e narrar posteriormente por escrito e de acordo com a leitura e aceite prévio dos participantes. Para tanto, levou-se em consideração o ensinamento de Kastrup (2009, p. 30), ao afirmar que:

[...] a ideia de desenvolver o método cartográfico para utilização em pesquisas de campo no estudo da subjetividade se afasta do objetivo de definir um conjunto de regras abstratas para serem aplicadas. Não se busca estabelecer um caminho linear para atingir um fim. Todavia, sua construção caso a caso não impede que se procurem estabelecer algumas pistas que têm em vista descrever, discutir e, sobretudo, coletivizar a experiência do cartógrafo.

Ao vivenciar o campo, somos envoltos numa trama de saberes interligados que nos atravessa, desfragmenta e convida a escolher ou deixar-se conduzir pelas múltiplas possibilidades e entradas. “A cartografia surge como um princípio do rizoma que atesta, no pensamento, sua força performática, sua pragmática: princípio “inteiramente voltado para uma experimentação ancorada no real” (DELEUZE;GUATTARI, 1995, p. 21 apud KASTRUP, 2009 p.10).

Assim, este trabalho está estruturado em duas etapas: estudos teóricos e atividades práticas. Para os estudos teóricos, foi realizado um levantamento bibliográfico referente aos assuntos que abarcam: quilombo, *performances*, rituais,

drama, medicina popular, entre outros. As práticas constituíram-se em atividades em campo e se trata de vivências no quilombo, coleta de materiais para texto escrito e produção artística (materiais físicos e empíricos). Por meio delas, buscou-se uma imersão e maior aproximação junto às famílias, aos mestres raizeiros e sua relação com o plantio, cultivo e lida com a terra, com as plantas, com as pessoas, estabelecendo laços afetivos e de confiança.

O período de convivência corresponde a treze anos de experiência nas comunidades, uma vez que é impossível separar os laços de afeto construídos no período anterior à coleta de dados, específica para o estudo, realizada em 2018 e aqui apresentadas. Esse período foi salutar para o estabelecimento de uma relação mais próxima e a criação de laços de afetos e confiança. Os diálogos informais relatados no diário de campo, os cuidados com o preparo de chá ou com o suco carinhosamente ofertados nas visitas, o bolo de tapioca, ou a banana embrulhada em papel para a merenda ao longo do caminho de volta, são demonstrações de relações de carinho e afeto, construídas nesse processo.

Após esta experiência anterior em campo, iniciou-se um processo de idas com direcionamento mais específico para o estudo aqui proposto. Realizadas durante o ano de 2018. Neste período, foram realizadas entrevistas, conversas, registros imagéticos em fotografias, áudios, coleta de plantas e materiais utilizados pelos raizeiros. Posteriormente, foi realizada a organização e sistematização da investigação diante do extenso material coletado em campo. Foram aproximadamente 750 horas de gravações de vídeos e cerca de 10 mil imagens fotográficas, 150 entrevistas orais e conversas informais registradas em diário de campo<sup>3</sup>. Optou-se por, primeiramente, realizar leituras preliminares de algumas anotações e entrevistas orais junto aos participantes das comunidades para uma familiarização com os dados coletados e permissão para divulgá-los. Em seguida, foi feita uma sistematização textual do conjunto, uma nova interpretação dos dados coletados, considerando o retorno dos demais membros da comunidade ao que lhes foi apresentado. Esse procedimento visou organizar os dados para uma futura análise interpretativa à luz do referencial teórico estudado em bibliografia específica, no capítulo 4. Em seguida, procedeu-se a uma apresentação sucinta dessa estrutura inicial aos participantes da

---

<sup>3</sup> O processo de investigação tramitou pelo Comitê de Ética e Pesquisa – CEP/UFG e foi aprovado em junho de 2018. As entrevistas encontram-se em anexo, bem como os documentos demandados pelo CEP.

investigação: cinco mestres, e aproximadamente 70 pessoas que são membros da comunidade. Posteriormente, passou-se à sistematização desse projeto qualitativo, em forma de escrita, tal como se encontra.

Reafirma-se que a observação e a interação com a comunidade ocorreram com a efetiva participação dos mestres raizeiros, no ritmo e dinâmica das comunidades e de acordo com questões pessoais, culturais e sazonais. Foi um grande aprendizado compreender essa relação próxima e de respeito ao ritmo da natureza. Assim como existe uma hora certa para retirar uma planta para melhor preparar um medicamento, também existe a estação certa para a floração de uma determinada espécie ser fotografada para registro. Há, portanto, um momento certo em que o campo se abre e autoriza a ser observado, fotografado, registrado e falado. Dessa maneira, para o relato do que foi permitido ouvir, dizer ou mostrar, procura-se atribuir um grande respeito.

Os registros das entrevistas foram captados com filmadora marca Sony, Handycam DCR-SR68, e câmeras fotográficas marca Canon, modelos T3 e Power Shot SX210 IS. As entrevistas foram facilitadas pelo relacionamento já mantido com as comunidades quilombolas no exercício do Projeto “Girau de Saberes”. Não obstante serem semiestruturadas, seguiu-se pelas orientações das entrevistas orais, nas quais o entrevistador pouco fala e muito escuta.

A oralidade é um recurso contemporâneo usado para elaboração, arquivamento e estudos de documentos referentes à vida social de pessoas. Por isso, é registro da vida de indivíduos que, ao focalizar suas memórias pessoais, constroem também uma visão mais concreta da dinâmica de funcionamento da trajetória do grupo social ao qual pertence. É história do tempo presente (MEIHY, 1996). A diferença entre a modalidade oral e a escrita diz respeito às marcas da oralidade, a saber, a linguagem corporal como os gestos, pausas e silêncios, e retomada de pensamentos. Todo esse conjunto compõe o perfil do entrevistado. Essa modalidade favoreceu a pesquisa, uma vez que um dos focos da investigação eram as expressões e ações corporais, *performances* (GOFFMAN, 2006[1959]) realizadas na interação social.

### **3.2 Mestres e mestras raizeiros em seus ofícios, práticas e saberes.**

Os ofícios tradicionais remetem a um processo de ensino e aprendizagem através de uma relação direta entre mestre e aprendiz. Para o escritor malinês Amadou Hampâté Bâ (1980), os ofícios artesanais tradicionais são os grandes vetores da tradição oral. Considerados sagrados, estão relacionados ao ato criador, transformar a matéria pela ação do ser humano. O conhecimento que possibilita esta ação é considerado uma dádiva que a tradição oral repassa, assim como nas comunidades Kalunga. Os ofícios referem-se aos rituais de cura e benzimento, à oralidade dos mestres, à gestualidade do corpo, à materialidade das práticas e procedimentos, ao conhecimento das plantas e sua manipulação, tradicionalmente transmitidos pela tradição oral.

Para a sondagem do ofício dos mestres raizeiros Kalunga e seus rituais, centramos em cinco mestres raizeiros, já participantes do projeto anterior – Girau de Saberes: raízes quilombolas – e indicados pela comunidade.

### 3.2.1 Sr. José dos Santos Rosa, raizeiro da comunidade do Engenho 2.

O Sr. José dos Santos Rosa, conhecido como Seu Zé Pretinho (Figuras 3 e 4), é um dos cinco mestres raizeiros entrevistados.

Figura 3 - Sr. José dos Santos Rosa



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 4 - Sr. José dos Santos Rosa



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Faz parte da rotina do Sr. José dos Santos Rosa levantar às quatro horas da manhã, cuidar do gado e, depois, molhar e cuidar das plantas do horto medicinal.

Seu Zé é lavrador, vaqueiro, guia turístico, raizeiro e parteiro da comunidade do Engenho II, situada na zona rural do município de Cavalcante, ao norte da Chapada

dos Veadeiros. Ele conta que aprendeu a mexer com as ervas com seu pai e a fazer parto com a sua madrinha, a “velha Simoa”:

Desde pequeno eu era curioso e ficava olhando ela, a velha Simoa, minha madrinha, preparar os remédios. Devagarinho ela pedia: “Meu fio, busca água, busca um galho de tal planta”. E assim fui aprendendo... e ela também aprendeu assim. Agora, o primeiro? Este ninguém sabe não. Acho que o primeiro a fazer remédios aprendeu com Deus. Por isto que tenho muita fé nos remédios nossos porque é algo deixado por Deus para ajudar o povo, para curar (Sr. José dos Santos Rosa, entrevista oral em agosto de 2018).

O Sr. José é da família Santos Rosa, uma das maiores famílias espalhadas por todo o território. No Kalunga, Sr. José é uma autoridade, reconhecido por todos pelas suas habilidades como benzedor, raizeiro, lavrador, vaqueiro e conhecedor do gado. Nos finais de semana, ele trabalha como guia turístico. Nascido em território Kalunga, e já com seus 65 anos de idade, é conhecedor de toda a região. Ademais, é “bom de prosa” e, por isso mesmo, disputado pelos turistas. O Sr. José é casado, tem doze filhos e netos e mora no Engenho 2. Ali tem uma pequena roça situada a dois quilômetros de sua casa, o que lhe garante o sustento da família. A cada ano, durante as épocas de plantio, ele se desloca para a roça onde planta, arroz, feijão, cultiva bananas, abóboras, milho.

O Sr. José demonstra ter uma profunda ligação com a terra, a roça, o cerrado e as plantas. É o que se viu em campo, durante as várias trilhas realizadas com ele, em busca de espécies do cerrado. O Sr. José carrega a enxadinha na mochila e a usa sempre que necessário, para “agasalhar”, replantar uma ou outra planta pisada pelo gado, queimada pelo fogo clandestino. Com carinho e tratando a terra como um corpo vivo que é, relata:

Eu aqui no Kalunga sou respeitado em tudo. Eu entro num curral e nunca tive vergonha. Se tiver um gado correndo e eu falar vou amarrar, vou pegar, eu pego mesmo. Graças a Deus, nunca levei desvantagem. Deixei de domar burro bravo. Mas depois de estar em cima, se ele pular, nós resolvemos o problema. Deixei de domar porque as forças estão quebrando, mas criei doze filhos só com os remédios da floresta. Minha mulher ganhou aqui, só três é que foram no hospital, os outros eu ajudei a fazer os partos. Aqui é assim, se um gado adoecer, eles me procuram: “que remédio pode dar àquele gado?” (Sr. José dos Santos Rosa, entrevista em agosto de 2018).

Ao ser convidado para uma foto oficial, perguntado onde e como ele gostaria que fosse feita, o Sr. José respondeu: “amanhã cedo iremos lá”. No dia seguinte, ele chegou com a mochila nas costas, chapéu de palha, camisa xadrez, barba aparada,

preparado para a foto. Quilombo afora, seguiu por uma estrada em direção à cachoeira Santa Bárbara. Após andar cerca de dois quilômetros, o local escolhido era amplo, um cerrado preservado, e com vista para a mata. Posicionado para a foto, o Sr. José falou:

É aqui. Quero ser lembrado assim, perto da floresta. Porque sou um homem da mata. Sou Kalunga porque aqui nasci e me criei aqui. E toda vida aqui vivi. E assim, também meus pais e minha família criaram a mim e os meus irmãos. E aqui eu criei meus filhos e todos nós existimos porque a natureza deu tudo que precisávamos. Agora vou ficar aqui e vocês ficam de lá. Podem fotografar para aparecer a mata, assim, bem atrás de mim. (Sr. José dos Santos Rosa, entrevista em agosto de 2018).

Quando se chega ao Engenho 2, logo que se entra na comunidade, é comum encontrar o Sr. José com chapéu de couro, botinas, calças jeans, camiseta e mochila nas costas. Durante todo o dia, caminha ativamente em seus afazeres diários. Entre um trabalho e outro, encontra tempo para um “dedo de prosa”, uma visita a um doente, e por muitas vezes guia os turistas pelo quilombo. É em momentos como esses que, segundo ele, “aproveita as ofertas da natureza para demarcar locais, onde encontrou determinada planta”, e, no momento certo, retorna, colhe e prepara seus remédios.

Eu me preparo para ir tirar remédio, porque tirar remédio das matas tem sua ciência. Faço uma oração que minha mãe me ensinou contra perigos e nada me acontece, nem bicho me ofende. Tem plantas que têm a maneira certa para se tirar, para que o remédio funcione. A oração é a parte principal porque é a fé. E desde a hora de ir buscar a planta até o preparo do remédio e da pessoa beber, existem as palavras certas de dizer. Porque a pessoa precisa sentir a força da natureza, o cheiro das matas. (Sr. José dos Santos Rosa, entrevista em agosto de 2018).

No campo de atuação dos agentes de saúde – médicos, enfermeiros, assistentes sociais – dentro do quilombo Kalunga, o Sr. José, assim como os demais outros mestres raizeiros, ainda se destaca por tomar para si a responsabilidade de acompanhar os processos de manutenção da saúde nas comunidades. Ainda que na contramão dos saberes reconhecidos pelas instituições de saúde, os mestres investem esforços na “peleja” pela saúde das comunidades. Eles confiam na eficiência desses saberes e são pelos indivíduos da comunidade reconhecidos, uma vez que o acesso aos serviços públicos básicos de saúde no quilombo é ineficaz ou não existe. Ademais, esses serviços, segundo eles, são impessoais e desconectados do seu sistema cultural.

### 3.2.2 Sr. Simão Francisco Dias, raizeiro da comunidade do Prata.

Outro mestre raizeiro que faz parte deste estudo é o Sr. Simão Francisco Dias (Figuras 5 e 6), da comunidade do Prata.

Figura 5 - Sr. Simão F. Dias



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 6 - Sr. Simão Francisco Dias



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Sr. Simão é um mestre benzedor, raizeiro e parteiro que reside na comunidade do Prata, em Vão do Moleque, no município de Cavalcante. Lavrador, casado pela segunda vez com Maria, tem onze filhos – seis de seu primeiro casamento e cinco do segundo. De estatura pequena e aparentemente frágil, olhar penetrante e fala reflexiva, o Sr. Simão dedica-se hoje, quase integralmente, ao ofício de raizeiro, aprendido com seu padrinho, o Sr. Adão. A lida na roça e as tarefas diárias são constantemente interrompidas pelas solicitações de atendimentos às doenças diversas da comunidade. Por ocasiões, chegam a “pousar”, em sua pequena residência, de dez a vinte pessoas, em busca de tratamento.

A casa de Simão se encontra a mais de 700 quilômetros de Goiânia, na zona rural do município de Cavalcante, quase divisa com o estado do Tocantins. Para chegar lá, percorre-se uma distância de 520 quilômetros em estradas asfaltadas e mais 150 quilômetros em estradas de chão. O local só pode ser visitado em época de seca, pois não existem pontes para a travessia dos rios Corrente e Correntinha. A região é de topografia difícil, mas de rara beleza. É preciso agendar a viagem com antecedência, pois não há na região telefonia ou transporte oficial, o que é uma realidade no quilombo Kalunga.

O mestre raizeiro é bastante conhecido na região. Sr. Simão veste-se com roupas de trabalho na roça, calças de mescla, camisa de manga curta, boné e botinas. Acorda cedo e se dedica a suas orações antes da lida da roça. Por muitas vezes, durante o dia, é chamado para atendimento a doentes, ofício que realiza em um quarto reservado em sua casa para esse fim. Esse espaço é organizado com uma cama de casal, um armário de madeira, onde ele guarda seus medicamentos, ervas secas, raízes e utensílios usados na preparação. Próximo da janela de madeira que se abre para o quintal da casa, há uma pequena mesa com um altar, em que se veem imagens de Nossa Senhora Aparecida, o terço e uma vestimenta branca dobrada: uma túnica longa com uma faixa verde.

Em um convite do Sr. Simão para visitar sua horta, caminha-se para o quintal, onde ele mostra com felicidade sua riqueza escondida dos olhares curiosos. Manter um horto medicinal próximo à moradia é bastante trabalhoso no Kalunga, porque a água se encontra a mais de 800 metros do rio, geralmente transportada em latas carregadas na cabeça. O Sr. Simão explica que para tudo existe uma hora certa e para lidar com plantas medicinais é preciso compreender isso.

Se eu chegar da cidade ou da roça com o sangue quente e mexer nas plantas elas ressentem, porque tudo tem uma ciência. Antes de pegar nas plantas de remédio precisa pedir licença. Fazer remédio tem seus mistérios, é preciso conhecer a natureza das coisas e das pessoas. Cada planta, rio ou pedra têm uma função. Tudo tem uma função e não se pode querer mudar a natureza das coisas. Uma erva que serve para uma pessoa para outro pode não fazer bem. É preciso ter ciência. Primeiramente Deus, depois o conhecimento do homem (Simão Francisco Dias, entrevista oral em agosto de 2018).

Com voz tranquila, à medida que caminhamos, Simão vai explicando detalhes do ofício de raizeiro.

Para preparar remédios é preciso conhecer as plantas. Mas não apenas saber para que elas servem. Também é necessário entender que as plantas são seres vivos e, portanto, existe a maneira certa para lidar com elas, objetivando “extrair o dom da cura”. Há plantas que são boas para beber, outras para banhos, outras para usar como emplastro sobre machucados. Dependendo da queixa, do tipo de aflição, existe uma maneira correta de usar. E também é necessário conhecer a natureza das pessoas: há pessoas que não podem ingerir plantas quentes; outras já não toleram as frias, porque já são calmas demais, ou têm a pressão baixa; outras não podem com álcool ou açúcar. Assim, cada remédio deve ser preparado para aquela pessoa específica. (Simão Francisco Dias, entrevista oral em agosto de 2018).

Ao falar, ele explica como os processos de manutenção da saúde e a preparação dos medicamentos estão interligados à cultura local.

Durante os festejos, é preciso fazer resguardo: não é indicado iniciar um tratamento nessa época, a menos que seja de extrema urgência. A razão disso está no fato de as plantas estarem relacionadas com os Santos. Não se deve começar um tratamento durante o dia do Santo que não é daquela planta. Cada planta é mais de acordo com um Santo pela data em que floresce ou os frutos que dá. As plantas que dão frutos no mês de julho, como por exemplo no mês de Santo Antônio, elas são quentes, por causa dos Santos que morreram nas fogueiras. Além disso, no mês delas, não se pode colher as folhas ou tirar raiz, porque aquela é a época em que a planta está com toda sua força para dar frutos. Tirar essa força pode acarretar o enfraquecimento da planta e conseqüentemente do remédio (Sr. Simão, em entrevista oral realizada em agosto de 2018).

A antropóloga Esther Jean Langdon tem dedicado estudos buscando repensar a relação saúde/cultura na antropologia médica. Segundo a autora, [...] é necessário entender a cultura como dinâmica e heterogênea e a doença como processo e como experiência” (LANGDON, 1995, p.1).

[...] o sistema de saúde é também um sistema cultural, um sistema de significados ancorado em arranjos particulares de instituições e padrões de interações interpessoais. É aquele que integra os componentes relacionados à saúde e fornece ao indivíduo as pistas para a interpretação de sua doença e as ações possíveis (LANGDON, 1995, p.8).

O Sr. Simão explica que precisa aumentar sua casa para dar “pouso” às pessoas que atravessam o rio Paranã buscando ser atendidos por ele. Cada pessoa mais nova que chega a sua casa toma-lhe a bênção. É um hábito comum nas famílias Kalunga o respeito pelos mais velhos como conhecedores de um ofício. O raizeiro em tais comunidades é símbolo de resistência e da própria continuidade da vida. Ele é o guardião de muitos segredos, das plantas, da criação, das pessoas, e a ele se confia tudo o que há de mais sagrado, pois em muitos momentos representa o que traz ou leva a vida. Sr. Simão explica sobre como trabalha:

Todos os dias eu me levanto antes do sol sair, faço minhas orações e vou tirar remédios ou fazer algum serviço que meu padrinho Adão recomenda. Porque ser raizeiros ocupa todo o tempo. E não é somente os atendimentos realizados na casa da gente, isto é só a primeira parte, mas depois vem as fases de acompanhar o doente. Mesmo depois que as pessoas vão embora a gente continua trabalhando para resolver aquele problema. Tem coisas mais simples que uma erva resolve, mas tem coisas mais complicadas que demanda outros recursos. Orações, visitas, conversas, idas na floresta nas horas certas para tirar remédio, maneira certa de preparar. Tudo feito para

vencer aquele mal. Porque muitas vezes aquela enfermidade não é só física. (Sr. Simão em entrevista em agosto 2018).

Neste diálogo, acompanho Simão até o quintal, ele mostra onde pretende construir a casa para dar pouso às pessoas que ali chegam em busca de tratamento. Fala sobre as noites que fica sem dormir cuidando das pessoas, da dificuldade em manter a família, pois não pode trabalhar direto na roça porque tem que fazer os atendimentos, da felicidade que sente em ser raizeiro.

Recebi este dom de mexer com remédios e para mim é uma alegria que tenho. Uma missão. Quando vejo uma pessoa que estava doente melhorar. É um dom de Deus. Muitas vezes quando a pessoa doente chega aqui, eu fico incomodado pensando como ajudar. E confio nas orações. Rezo e peço a Deus para me orientar como ajudar naquele sofrimento. E quando eu rezo muitas vezes antes da pessoa se queixar eu já sinto em mim o local da dor. E aquilo que precisa fazer para a pessoa melhorar. (Sr. Simão em agosto de 2018).

Pergunto a Simão sobre os ensinamentos que recebeu de seu padrinho, o Sr. Adão. Ele me conta que se apoia nestes ensinamentos.

O que aprendi e continuo aprendendo com meu padrinho Adão é conhecimento para toda a vida. Ele é nossa força aqui. Porque não estamos sozinhos. O padrinho Adão sempre reúne todos nós, raizeiros da região, na sua casa para fazer uma “brincadeira”. Lá rezamos, fazemos remédios e conversamos sobre aqueles casos de tratamentos mais difíceis, trocamos plantas e assim um ajuda o outro. E ele dá firmeza nos nossos trabalhos. (Sr. Simão em agosto de 2018).

Nosso diálogo é interrompido por Maria, que anuncia que o café está pronto. Ela nos serve um delicioso café com peixe frito e farofa. Comemos e seguimos viagem. Na despedida, Simão me presenteia com ervas, e Maria com um pacote da deliciosa farinha Kalunga.

### **3.2.3 Sr. Eugênio Pereira das Virgens.**

O terceiro mestre raizeiro entrevistado é o senhor Eugênio Pereira das Virgens, da comunidade Ema, em Teresina de Goiás (Figuras 7 e 8).

Figura 7 - Sr. Eugênio P. das Virgens



Foto: Sérgio Soares, 2018

Figura 8 - Sr. Eugênio Pereira das Virgens



Foto: Sérgio Soares, 2018

O olhar do raizeiro possui algo de especial, um pouco de mistério, atemporal. O olhar do Sr. Eugênio é firme e maroto. É um olhar de quem já viu e viveu muitas chuvas e muitas secas. Seu corpo é esguio e elegante, mas algumas vezes parece aparentemente frágil em seus 76 anos. É pai de dez filhos, avô de mais de vinte netos, tem oito bisnetos e um tataraneto de oito anos. Bastante ativo, ocupa-se com seus afazeres como cuidar da agricultura de topo.<sup>4</sup> De temperamento tranquilo, nos momentos de festa, dança sussa<sup>5</sup> – dança típica local – com a habilidade de um mestre-sala. Veste-se com esmero: camisa de mangas compridas, calças jeans, botinas, chapéu. No bolso da camisa de manga comprida, carrega o fumo, a palha, o canivete e o isqueiro. Entre uma conversa e outra, calmamente, prepara a palha, corta o fumo, enrola o cigarro, acende e “pita” em longas e silenciosas baforadas.

A longa fumaça traça diferentes desenhos no ar, enquanto o Sr. Eugênio fala sobre as plantas e seus benefícios medicinais, para que serve a Kalunga, a diferença entre o alecrim do campo e do cerrado. Ele conta que casou novamente, mas não deu certo de morar junto.

<sup>4</sup> Manejo tradicional de plantio não mecanizado, de cultivo variado e não utilização de fertilizantes e agrotóxicos.

<sup>5</sup> Dança típica de origem dos afrodescendentes, realizada somente por mulheres de movimentos rápidos e rodopiantes em torno do eixo do próprio corpo, geralmente equilibrando uma garrafa na cabeça ao som de instrumentos de percussão, caixa, triângulo e bandeiro.

Sentado embaixo da palhoça para conversar, conta que ser raizeiro é um dom, mas depende de querer. Precisa ter fé no benzimento. “Ter fé no Santo cura. A pessoa tendo fé recebe o milagre, o resultado. O remédio e o benzimento trazem o resultado, mas quem faz tudo é Jesus. Ele é quem resolve o espiritual e o carnal”.<sup>6</sup> E ainda acrescenta:

Sou devoto de Nossa Senhora, Anjo da Guarda e acima de todos Jesus. Sempre me preparo antes de benzer. Fecho o corpo, porque se não fechar o corpo antes, pode ser atingido por espíritos malignos. Uso um ramo verde ou um rosário para benzer. O rosário é melhor. O benzimento tem um sistema, um modo certo de fazer. Uma ciência (Sr. Eugênio Pereira das Virgens, entrevista em agosto de 2018).

O Sr. Eugênio diz que recebeu o dom de seu avô e avó. Seu pai também benzia, e que agora ele é que foi escolhido para dar sequência à benzeção. Segundo ele, entre seus dez filhos, duas filhas podem dar continuidade a essa tradição: Natalina e Tereza.

Para tudo Deus deixou uma solução. Mas as pessoas têm que ter respeito. Hoje, as pessoas esqueceram que precisam respeitar as coisas de Deus. Entram nas matas, cortam tudo, põe fogo. Depois ficam doentes e querem achar os remédios, cadê? Antes, bastava sair no quintal e achava todos os remédios, agora para achar alguns ramos tem de ir lá nas grotas (Sr. Eugênio Pereira das Virgens, entrevista em agosto de 2018).

O Sr. Eugênio, em seu relato, chama a atenção para a relação de respeito e compreensão que o povo Kalunga ainda tem com a natureza e o meio ambiente.

Nós estamos aqui porque Deus deixou a natureza, se o Kalunga existe é porque a natureza nos deu tudo que precisamos: a água, a terra, os remédios para curar as enfermidades, tudo é de Deus e por isto que os mais velhos ensinaram a gente a ter respeito pelas coisas de Deus (Sr. Eugênio Pereira das Virgens, entrevista em agosto de 2018).

Para os Kalunga, a manutenção da saúde passa pelo prisma desse estado de harmonia com a natureza e não violação das leis sagradas, conforme relata o Sr. Eugênio. Durante o tempo de convivência com eles, observou-se que, ainda hoje, nas comunidades, há um respeito pelas forças da natureza – chuva, sol, raios, trovão –, tanto quanto na maneira como lidam com a terra, nos grandes e pequenos espaços, como nas pequenas “roças de toco”. Eles obedecem e seguem os ciclos naturais, sem

---

<sup>6</sup> Sr. Eugênio, em entrevista realizada em 2018.

uso de agrotóxico, e para a própria subsistência. No caso dos mestres raizeiros, a retirada de plantas se dá de forma ritualística: há dia, hora e maneira correta de colher, secar, acondicionar e preparar.

Os raizeiros consideram a doença como um estado de desarmonia causada por diferentes níveis de aflição – físicas, de ordem emocional, espirituais. Isso porque, para eles, tudo no universo está interligado – a família, os animais, as águas, as plantas, os astros no céu –, fazendo parte de uma ordem natural. A quebra ou ruptura dessa ordem natural é, para eles, a causa das aflições. O Sr. Eugênio assim explica:

Deus deixou tudo para a gente viver, até os remédios das plantas, mas quando pegaram a desviar os rios, a matar, pôr fogo nas florestas, o que aconteceu? Veio este tanto de doenças que ninguém dá conta mais de tratar, porque os remédios estão sumindo (Sr. Eugênio Pereira das Virgens, entrevista em agosto de 2018).

O Sr. Eugênio, além de alertar para o problema de destruição do meio ambiente, ainda afirma que as aflições vividas nem sempre estão diretamente relacionadas a uma determinada pessoa. Podem acontecer ao grupo familiar ou mesmo a um parente distante, refletindo, assim, na estrutura e organização social das comunidades, afetando uns e outros membros.

Para os raizeiros nem tudo se explica. Existem leis universais e o mistério é algo velado, a saber, o mistério é o imponderável. Eles não têm o intuito de conhecê-lo, pois seus múltiplos aspectos não devem ser (des)revelados, mas, sim, respeitados. O mistério é o incognoscível do Criador. A natureza é sagrada, e a relação entre o ser humano e a natureza ocorre em uma dimensão do sagrado, sem dicotomia. Assim, a natureza é um elemento vivo, e a relação com as folhas, as plantas, a terra, o céu, a água, os animais enfatiza a unidade entre cultura-natureza.

O Sr. Eugênio gosta de falar sobre as plantas, seu novo casamento e as dificuldades em tirar remédios, pois as plantas estão acabando.

Aqui, antigamente bastava sair no quintal e tirar os remédios que precisava, agora temos de andar por aí tudo, nas serras e beiradas de estrada para ver se encontra remédios. Ainda mais agora que todo mundo virou raizeiro. Estão cortando as raízes, acabando com as plantas. Não sabe tirar remédios. Mata as plantas. Muita gente por aí diz que sabe tirar remédio, mais as coisas não são assim. Não é só chegar e cortar a planta e dar para a pessoa beber que sarou. Não é mesmo. Tem que ter ciência. Eu estou avisando para este povo ter respeito. Qualquer hora vai ver a malinesa acontecer. Se a pessoa não tiver o Dom, e a fé, Deus não abençoa para aquela cura. Agora estão querendo ganhar dinheiro com os remédios, ter lucro em cima da doença dos

outros. Isto Deus não abençoa (Sr. Eugênio em entrevista em agosto de 2018).

Seguimos falando sobre a natureza, a “mãe das plantas” e como as questões do turismo têm impactado nas comunidades e no ofício dos raizeiros.

O Sr. Eugênio fala dos poucos benefícios que recebe das instituições e órgãos públicos, da luta pela certificação das terras que ainda hoje muitos Kalunga ainda não têm. Ele explica que sua renda vem da aposentadoria como agricultor rural. Que também é procurado por turistas para arrumar remédios, mas que muitas vezes eles buscam os raizeiros, mas não é por doença. Não é o tratamento do raizeiro que estão buscando. O que querem na realidade são pessoas para tirar remédios para eles venderem na cidade. E isto ele não faz.

Este pessoal, os turistas, querem pagar para levar nossos remédios. E pagam pouco e até acham quem vende. Mas nossos conhecimentos eles não podem comprar. Isto é Dom de Deus (Sr. Eugênio. Agosto de 2018).

Pergunto para quais os tipos de tratamento ele é mais procurado, e ele sorri ao responder: “Para tudo, para tudo... principalmente mulheres que querem criar e homens que querem ser pai” (Sr. Eugênio, agosto de 2018).

Nossa conversa se estende pela estrada por onde o Sr. Eugênio vai me mostrando as plantas e ensinando para que servem. E como sempre termina após ele me benzer.

### **3.2.4 Mestra raizeira, Ana Aparecida Francisco da Conceição.**

A Sra. Ana Aparecida Francisco da Conceição é a mestra raizeira da comunidade do Vão do Moleque do município de Cavalcante-GO (Figura 9).

Figura 9 - Sra. Ana Aparecida Francisco da Conceição



Foto: Sérgio Soares, 2018.

A casa da raizeira fica bem próxima do pé da serra, entre dois vãos na comunidade do Moleque, em Cavalcante. Chega-se a esse município após oito horas de viagem. No dia seguinte, enfrentam-se quatro horas de viagem até o Vão do Moleque. É preciso passar por entre os vãos, percorrer estradas íngremes em escaladas e descidas de uma topografia singular e beleza incomum.

Numa das visitas, Ianara, filha da raizeira Sra. Ana Aparecida, foi guia durante todo o percurso e narrou como era ser menina, filha e neta de raizeiras em Vão do Moleque (Figura 10).

Nessa visita, perto da casa da raizeira, uma mulher caminhava sozinha na estrada. Seu corpo magro misturava-se aos galhos retorcidos das árvores típicas do cerrado. Ianara reconheceu aquele perfil feminino mesmo de longe. Era sua avó, Sra. Joana, mãe da Sra. Ana Aparecida. A viagem continuou na companhia de Sra. Joana. A conversa foi animada até a chegada ao destino.

Assim, em pouco tempo estavam reunidos os ramos de três gerações de mulheres raizeiras: Sra. Joana, que ensinou seus conhecimentos para Aparecida, e que agora despertou o amor pelas plantas em Ianara, que resolveu estudar Biologia, para dar continuidade à herança matricial de saberes de sua família.

Figura 10 - Ianara, Sra. Ana Aparecida e Sra. Joana



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Ana Aparecida ou Cida, como é conhecida, é uma jovem raizeira, casada com Paulo e mãe de Ianara, de 20 anos. Lavradora, dedica-se aos ofícios de raizeira desde criança, ajudando sua mãe, Dona Joana, lavradora, raizeira, parteira e benzedeira. Dona Joana conhece as serras, os rios e cada pedra onde habitam as plantas. De poucas falas, é observadora e tem um olhar firme. Veste-se como a maioria das mulheres Kalunga: saia de retalhos rodada e blusa de cores vivas, lenço branco na cabeça, para se proteger do sol.

Quando a visitei no ano de 2018, a recepção foi calorosa. Ana Aparecida, que prefere ser chamada de Cida, e seu esposo Paulo, demonstravam estar ansiosos pela visita. Cida havia preparado biscoitos de polpa de pequi, doce de coco-indaiá, e bolo de arroz assado na palha de bananeira, especialmente feito para Ianara. O café coado na hora deixou a cozinha perfumada. Em uma cozinha ampla com um curso d'água ao canto, uma grande mesa e um fogão a lenha, acolhe-se para um lanche inicial.

Andando pelo quintal para ver o horto de plantas medicinais, verduras e legumes de Cida, Ianara, sempre por perto, observa atenta a tudo. Visitar o local das plantas medicinais é algo singular. Local reservado, velado dos olhares curiosos e revelado para poucos, em momentos certos. Cida explica que esse cuidado deve-se

até certo ponto à dificuldade em manter as plantas vivas, já que estão distantes da água, mas principalmente porque as plantas são sensíveis às pessoas.

Antes eu carregava água na cabeça lá do pé da serra até aqui para aguardar as plantas, hoje já temos água por gravidade que enche a caixa. E também temos o reservatório de água da chuva. Não ficamos mais sem água. No Kalunga água é vida. Embora aqui seja uma região de fartura de água, muitas pessoas ainda não têm água em suas casas. Carrega na cabeça para tudo. Banhar, lavar louça, beber, molhar as plantas é muito difícil. Mas a gente protege as plantas porque tem pessoas que têm a mão ruim e se pegar sem pedir, a planta morre (Ana Aparecida Francisco da Conceição, entrevista em agosto de 2018).

As mulheres, quando se encontram, trabalham e aproveitam para conversar. Enquanto a conversa rola, Cida e dona Joana andam de lá para cá entre a cozinha e o quintal, entre abraços de mães, filhas e neta saudosa. Entre panelas, preparativos do almoço, e do alforje de produtos da roça para lanara levar de volta, sempre havia espaço para uma fotografia feita pelo celular.

Após o almoço, perto das plantas no quintal sob a sombra das árvores, a conversa segue animada por um bom tempo. Cida conta que pessoas de Brasília estão lhe procurando para serem atendidas por ela, em busca de seus remédios. Menciona que está fazendo pomadas e gel de babosa. Fala sobre seu processo de aprendizagem, que ocorreu desde quando era pequena, olhando e acompanhando sua mãe, dona Joana.

D. Joana explica que ultimamente não tem mais feito partos, porque está com problemas de saúde e as forças já não são as mesmas de outrora. Conta como era antes e que, hoje, não é tão diferente do tempo em que as pessoas andavam a cavalo por um dia inteiro para buscar ajuda para um parto. Às vezes, ela viajava à noite no escuro, atravessava o rio, para dar atendimento a um doente ou a uma gestante.

Fazer parto tem seus segredos, explica Cida:

Muitas vezes as pessoas vêm avisar “tá nascendo”. Mas eu sei que não está na hora, e falo: “Ainda não. Amanhã”. Mesmo sem ver a pessoa eu sei. Parece que tem o aviso. Outras vezes, a gente sabe que tá na hora, se prepara, apanha os ramos, os remédios certos e vai. A pessoa fala: “Uai, você aqui?”. Daí a pouco começa a sentir as dores [...] Outro dia uma gestante foi correndo para o hospital, voltou chorando porque o médico avisou que ela não ia conseguir levar a gravidez até o final. Eu falei: “Vai sim, com fé em Deus esta criança vai nascer”. Fiz os remédios, cuidei dela durante os nove meses, ela não perdeu o bebê. O médico duvidou, mas o menino nasceu bonzinho (Ana Aparecida Francisco da Conceição, entrevista em agosto de 2018).

Ana Aparecida trabalha junto com Simão. Ambos fazem parte do grupo de raizeiros de que Sr. Adão cuida e orienta.

Ela conta que recebe dele e do grupo muito apoio. Que no início, logo quando começou a mexer com os remédios, se sentia meio com medo. Mas, como sempre acompanhava sua Mãe e com a autorização de Sr. Adão, ela sentiu que estava preparada.

Sr. Adão me ensinou a confiar, a saber que aquelas coisas que eu sentia já era o Dom se manifestando. E assim eu faço parte deste grupo que Sr. Adão coordena. E nós trabalhamos juntos, um apoiando o outro. Uma equipe. (Sra. Ana Aparecida em entrevista em agosto de 2018).

Pergunto como chama este grupo que Sr. Adão coordena, se está ligado a uma religião, ela me responde que não tem nome e que todos são católicos. Sr. Adão é o raizeiro mais velho, mais experiente e ajuda os mais novos.

### 3.2.5 Mestra raizeira Sra. Luzia Francisco da Conceição.

A segunda mestra raizeira entrevistada foi a Sra. Luzia Francisco da Conceição, da comunidade de Vão de Almas, de Cavalcante (Figuras 11 e 12).

Figura 11 - Sra. Luzia F. da Conceição



Foto: Sérgio Soares, 2018

Figura 12 - Sra. Luzia Francisco da Conceição



Foto: Sérgio Soares, 2018

Sempre alegre e dinâmica, a Sra. Luzia tem estatura pequena, é magra e veste-se como a maioria das mulheres Kalunga, com uma saia de retalhos rodada, colorida, e na altura dos joelhos. Usa camiseta sem mangas ou blusas coloridas levemente

ajustadas ao corpo, sandálias de dedo e lenço colorido na cabeça para se proteger do forte sol quente. Carrega sempre uma sacola de tecido cheia de remédios. Tem 64 anos, é casada, mãe de seis filhos e avó de quatro netos. Reside nas proximidades do rio Corriola. Ela aprendeu a mexer com remédios por vontade própria, com outros raizeiros. Está constantemente disposta a aprender, viaja muito, participa de encontros e cursos. Sra. Luzia assim conta:

[...] comecei a mexer com remédios porque vi a precisão. Daí pensei: se os outros acham os remédios eu também vou achar. E aí rezei pedindo a Deus para me mostrar aonde era que estava aquele remédio certo. E encontrei.

[...] Sempre fiz assim. Antes de sair para tirar remédio eu rezo para Deus me mostrar. Aí as pessoas começaram a procurar para fazer os remédios, tirar uma raiz, uma folha. A queixar o que é que elas tinham... eu fazia os remédios e dava certo. Daí segui fazendo, até hoje (Sra. Luzia Francisco da Conceição, entrevista em agosto de 2018).

A Sra. Luzia conta que, quando criança, foi levada por um grupo de índios para “outro lugar”. Lá permaneceu por dois dias e então foi devolvida aos seus pais, com partes do corpo pintadas de branco. Após esse acontecimento, ela começou a se interessar pelo uso das plantas para fazer remédios. O relato da Sra. Luzia comprova a presença indígena nessa região e o intercâmbio existente entre essas culturas.

Acerca disso, a doutora em Geografia, professora Maria Geralda de Almeida, afirma que o território Kalunga não era desabitado. Ele “servia de refúgio para diversos povos indígenas fugidos de seus territórios com a chegada dos colonizadores (BAIOCCHI, 2013, p. 44).

Colaborando com a autora acima citada, as pesquisadoras Maria Lúcia Montes e Ana Lúcia Lopes (2001) afirmam que haviam povos de diversas nações, como os Acroá, Capepuxi, Xacriabá, Xavante, Kaiapó, Karajá e Avá-Canoeiro:

Os índios não tinham muita confiança para se aproximar dos quilombolas, pois achavam que os negros faziam parte do mundo dos brancos, com o qual não queriam contato. Os negros por sua vez também temiam os índios, pois muitos deles, conforme diz o povo Kalunga, eram índios bravos, que não tinham amansado. Mas os índios não eram inimigos dos negros dos quilombos. Os mais velhos contam que era costume tratar os índios por tapuias ou compadres e que todos tomavam cuidado para não assustar ou aborrecer os compadres quando eles andavam por perto das casas. Tinham que aceitar como brincadeira até as coisas um pouco malvadas que às vezes faziam, por malizeza, como diz o povo Kalunga. Fazia parte destas “brincadeiras” roubar a comida que ficou na panela do lado de fora e até mesmo levar embora uma criança Kalunga, para só devolver uns dias depois. Pouco a pouco a confiança entre negros e índios foi crescendo. Os índios tinham curiosidade de ver, mesmo que de longe, como viviam os quilombolas,

espiando sem serem vistos, acompanhando as festas e rezas. Com o passar dos anos eles foram se aproximando e depois de algum tempo já passou a ocorrer casamentos entre eles (MONTES; LOPES, 2001, p. 26).

O Vão de Almas é uma comunidade que está situada a aproximadamente três horas do Município de Cavalcante. De difícil acesso, além de protegido pelas serras, ainda há de se atravessar o Rio Almas em seu lugar mais raso, dada a inexistência de pontes. Nas visitas ao local, percorreu-se vasta extensão de cerrado bem preservado, de vegetação natural, terreno de areias brancas. Pequenas moradias podem ser avistadas em meio aos grandes círculos brancos de areia.

Círculos brancos de areia delimitam essa área de ocupação humana, ao mesmo tempo que estabelecem uma relação entre o microuniverso humano e o macro espaço da natureza do cerrado. Na curva da estrada que vai para a Comunidade do Vão de Almas, ao longe, avistam-se no meio de um círculo de areia branca uma cerca de madeira, um telhado de palha de palmeira-indaiá e uma casa de adobe.<sup>7</sup> Uma casa aparentemente igual à maioria das casas Kalunga.

No quintal de sua casa, a Sra. Luzia, em sua lida diária, alimenta as galinhas. Sempre alegre, recebe os visitantes com festividade. Convida para entrar e conhecer sua casa.

### **3.3 A casa da raizeira Luzia.**

Observa-se que, na maioria das casas Kalunga, o espaço da frente é o espaço dos homens, das relações sociais masculinas, e o espaço interno da casa, a cozinha, é o lugar das mulheres. Sendo assim, é comum em uma família estruturada com valores definidos, não obstante estudos comprovarem o protagonismo feminino, que a posição da mulher seja ainda subalterna na cultura Kalunga (Figuras 13 e 14).

---

<sup>7</sup> Casas feitas de barro com um pouco de palha e outras vezes com fibras naturais como as folhas secas dos coqueiros para dar liga, geralmente acrescidas com pitadas de cal ou cimento usado como estabilizantes.

Figura 13 - Casa da Sra. Luzia



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 14 - Vista lateral da Casa de Sra. Luzia



Foto: Sérgio Soares, 2018.



Dependendo do número de pessoas que por ali estiverem “pousando”, o quarto, a sala, assim como a despensa e o mangueiral se transforma em dormitório, ocupado, na maioria das vezes, por redes amarradas para aqueles que por ali pousam com frequência em busca de tratamento. Por aqui, as pessoas vêm em busca de tratamento e às vezes viajam dias até chegar. Quando é muita gente, estendem redes aí pelos cantos. Quando é [gente] de perto mesmo, eu as atendo no quartinho, mas quando tem de buscar uma raiz ou fazer um lambedor, aí eu vou nos matos, no rio, e cozinho o remédio na cozinha. Elas têm de esperar por aí, debaixo das mangueiras, se não tiver chovendo (Sra. Luzia Francisco da Conceição, entrevista em agosto de 2018).

A função atribuída à casa da raizeira Luzia modifica padrões sociais estabelecidos nas casas do quilombo. O quartinho de visitas se estende por outros espaços para acolhida e recebimento daqueles que a procuram para alívio dos seus males. Para tanto, há vários quartinhos na casa da Sra. Luzia, os quais modificam a dinâmica inicial das casas Kalunga. Dessa forma, a casa da raizeira se reorganiza, dependendo das relações e necessidades dos moradores e dos visitantes ou das condições de saúde e doença, do estado de ser dos corpos que por ali se relacionam. Há então, nesse convívio, uma ecologia que mistura aspectos biológicos da natureza, em uma trama sistêmica que reúne experiências vividas, ciclos naturais. Nesse espaço e tempo se configuram aspectos do lugar. Para o filósofo Edward S. Casey (1996, p. 23-24), [...] o lugar reúne experiências, histórias, pensamentos, afetos: reúne objetos e pessoas. O lugar congrega as dimensões espaciais e temporais mesclando as coordenadas: lugar também é tempo reunido”.

A casa da raizeira é, portanto, cenário de inúmeras situações e especificidades para aqueles que a buscam. Torna-se mais do que uma construção física. Ela se configura em múltiplos sentidos para todos que ali se encontram, se relacionam, sob um mesmo objetivo: curar-se. A casa como palco de muitas necessidades traz registrada em suas paredes a memória de muitos pequenos “dramas sociais” em busca de saúde. Marcação com ranhuras da quantidade de dias para se tomar remédios, das plantas que secam, e seus pigmentos fixaram suas formas, entre outros.

Na sala anterior da casa de Luzia, sobre um balcão de madeira, repousa um pote d’água de argila sobre uma bandeja forrada com um pano de prato de algodão, imaculadamente branco, junto com canecas reluzentes de alumínio. Um banco de madeira e um rádio de pilha. Aqui os homens conversam. As visitas são recebidas, o

café servido. No quartinho ao lado, uma cama de vara,<sup>8</sup> um armário e uma pequena mesa de madeira com imagens de santos benzidas: o rosário, às vezes pedras, pauzinhos, entre outros, chamados de Bentinhos.

Sentar na sala para o café, na maioria das vezes, é uma pausa de dias exaustivos de viagem a cavalo, para saborear, também, o frescor da água do pote na caneca de alumínio. O pouso, a prosa, os “causos”, as notícias vindas de longe que os adultos contam e as tímidas crianças escutam encostadas na porta, tudo isso compõe o cenário. Há outro bloco construído, onde estão abrigadas a cozinha e a despensa.

Em volta da casa, na parte de dentro do conjunto arquitetônico, fica a cozinha, chamada de a “parte feminina” dela. Em formato de círculo, o quintal envolve todo o complexo construtivo como em um grande abraço. Mais ao fundo, há uma trilha que leva até o mangueiral, também em forma de um círculo menor. O mangueiral fornece agradável sombra sobre os grandes bancos de madeira que acompanham o círculo. Em alguns pontos, aqui e ali, salpicam delicadas flores nativas do cerrado e, pendurados nas árvores e sobre um jirau, estão pequeninos vasos com ervas, temperos e flores.

Figura 18 - Ervas ao lado da cozinha



Foto: Sérgio Soares, 2018.

---

<sup>8</sup> Cama rústica feita de galhos de árvores trançados ou de madeira frágeis, sem colchão, improvisada e revestida com colcha de retalhos.

O fogão a lenha aquece toda a cozinha de chão batido. Uma suave luz que entra pelas frestas de uma parede feita de pau a pique faz brilhar ainda mais as ariadas e reluzentes panelas de alumínio em uma prateleira de madeira, as quais contrastam com os meios-tons do pote de barro com água.

Sobre a mesa de madeira, um *quibano* – peneira trançada de palha – com arroz e uma cuia de farinha. Do lado de fora da cozinha, três enormes pedras dispostas em formato de triângulo transformam-se no fogão a lenha, quando se precisa cozinhar para muitas pessoas (Figura 19).

Ao lado, fica o cercado das galinhas. Descendo um pouco mais a

trilha chega-se, de um lado, ao horto medicinal e, do outro, a um roçadinho de mandioca. No final, a trilha, que acaba no rio. Assim o quintal é ao mesmo tempo um grande jardim. No jardim da Sra. Luzia há flores do cerrado. Bem em frente à casa, vê-se um grande pé de umburana, que em novembro se abre em flores roxas. Nos pequenos vasos pendurados nas árvores, há baunilha-do-cerrado, por vezes floridas, outras vezes com frutos aromáticos que perfumam o ar. No jardim da Sra. Luiza, encontram-se pequenos vasos com ervas, poejo, erva-doce, salsa e cebolinha para as emergências.

### 3.4 O Jardim da raizeira.

O jardim da raizeira reúne diversos lugares onde o ritmo da vida é marcado pelos afazeres diários sacralizados pelas rezas, pelos “causos”, pela hábil caminhada sobre as pedras do rio, pelo lugar da água boa de beber, pela água boa para remédio e para a rega das plantas, pelas andanças por trilhas em busca do lugar certo de determinada erva, que só ela conhece; pela feitura dos remédios, pelos ciclos de plantio, pela coleta e preparação das ervas, pela lua boa para preparar as garrafadas, as pomadas, e atendimento aos doentes. As longas e estreladas noites dormidas nas redes armadas debaixo dos pés de manga abrigam o corpo, em raro descanso.

Figura 19 - Fogão de pedra da raizeira Sra. Luzia



Foto: Sérgio Soares, 2018.

O jardim da Sra. Luzia é obra de um corpo que se movimenta em ritmo constante cadenciado em múltiplos lugares. Tudo nesse lugar tem a mão da raizeira, cada pedra colocada, cada folha, cada erva, árvore. Cada canto desse lugar está carregado de intenções e significados.

A espada-de-são-jorge, por exemplo (Figura 20), também conhecida como espada-de-santa-bárbara (*Sansevieria trifasciata* ou *Sansevieria zeylanica*), é uma planta herbácea de origem africana. Importante saber que se trata de uma planta tóxica e que, portanto, não deve ser ingerida. Além do seu uso ornamental, as espadas-de-são-jorge são também conhecidas como plantas de proteção contra o mau-olhado, devendo ser colocadas próximo à entrada das casas.

Figura 20 - Espada-de-são-jorge da raizeira Sra. Luzia

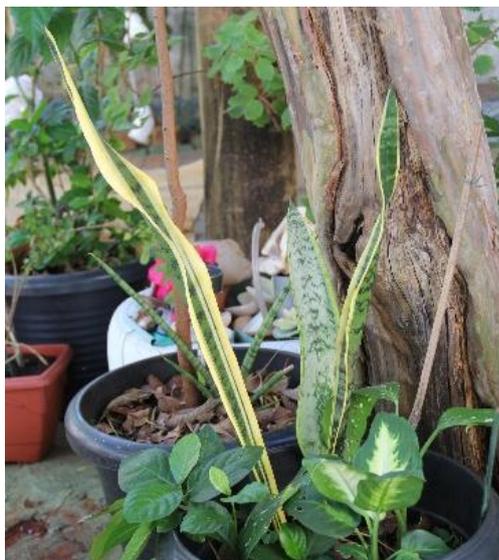


Foto: Sérgio Soares, 2018.

Nas religiões afro-brasileiras, ela é também chamada de espada-de-ogum (quando tem coloração verde) ou espada-de-iansã (bicolor, com bordas amarelas) e é uma folha sagrada: é uma folha *gún* (excitante, "quente"), sempre presente nos rituais de sasanha<sup>9</sup> e na realização de águas sagradas denominadas abô.<sup>10</sup> Outras plantas também encontradas em seu jardim são o Tipiu e o Capim São José.

<sup>9</sup> Sassayin, Sassaim ou Sasanha é o nome que se dá ao ritual do candomblé para retirar a energia vital das folhas e extrair o seu sangue, "sangue de origem vegetal", no sentido de purificar e alimentar os objetos sagrados e o corpo dos iniciados, possibilitando o equilíbrio e a renovação das energias.

<sup>10</sup> Abô é um banho de ervas e folhas, às vezes misturado a outros elementos, que tem por finalidade a limpeza da energia corporal, purificação e descarrego. Cada casa de axé possui uma combinação única de ervas e folhas que são postas maceradas dentro de um porrão (jarro grande, geralmente de barro cozido) e misturadas ao Omi (água) que originará o banho.

Figura 21 - Flor do Tipiu



Foto: Sérgio Soares, 2017

Figura 22 - Flor do Capim-São-José



Foto: Sérgio Soares, 2017

O Guiné (fig.21) *Petivea alliacea*, também conhecida como Eva de pipi, Tipi, Tipi Verdadeiro e Amansa-Senhor era muito usada pelos escravos como arma de vingança contra seus patrões, por isso o nome de "Amansa-senhor". No candomblé e na umbanda, a guiné é usada para proteção contra energias negativas. Seu nome ioruba é o mesmo pela qual é conhecida no Brasil, e entra em receitas para tratar febre amarela, e os olhos. Na medicina popular, tem emprego contra dores de cabeça, enxaquecas, nervosismo e falta de memória. A tintura obtida dessa planta tem uso externo, em fricções, no combate à paralisia em geral e reumatismo. É considerada tóxica em demasia (VERGER, 1995, p.179).

O Capim de São José ou Capim Nagô (fig. 22), *Cymbopogon densiflorum*, planta nativa da África e também conhecida como capim São José ou Capim Caboclo, é usado como anti-inflamatório, calmante, antibactericida, digestivo, diurético e indutor do sono. Utilizado em uso externo: banhos para afastar energias ruins. O chá de seu pendão floral acalma e induz ao sono, além de cuidar das afecções catarrais, as tosses rebeldes e a rouquidão. Em caso de contusão ou pancada, os banhos e compressas no local atingido aliviam as dores e recuperam os tecidos lesionados. Popularmente, é muito utilizado para limpeza e proteção de ambientes, sendo frequente seu uso em rituais religiosos de culturas tradicionais. Em uso externo: banhos para afastar energias ruins.

### 3.5 O quintal da raizeira Luzia.

Para os viajantes que ali passam em busca de remédios, o quintal da Sra. Luzia é pausa na árdua caminhada, lugar de sombra e descanso que acolhe corpos cansados. Lugar onde os animais estão seguros no curral e as redes podem ser estendidas nas árvores. De fogo que alimenta e aquece. Nas palavras do antropólogo Keith H. Basso (1996, p. 56), [...] os lugares não são apenas um espaço físico, eles são construídos pelos registros das experiências vividas naquele lugar”. As experiências constituem os lugares tanto quanto são por eles constituídas, pois “as coisas que foram realizadas ficam nos locais” (BASSO, 1996, p. 82).

Figura 23 - Bancos em círculo do quintal da Sra. Luzia para acolher pessoas



Foto: Maria Tereza Gomes, 2018.

Figura 24 - Canteiros de manjeriçã

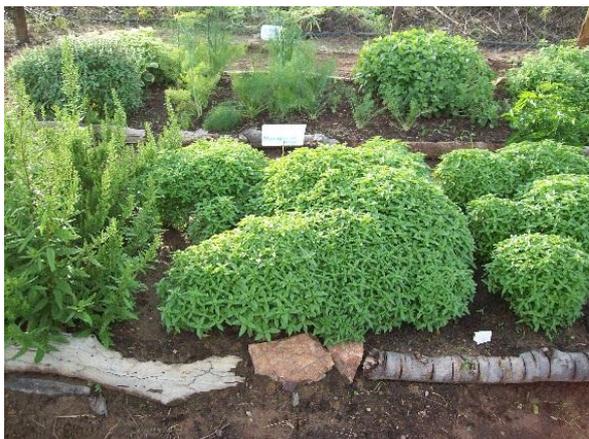


Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 25 - Jirau da raizeira Sra. Luzia



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 26 - Palhoça dos visitantes



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 27 - Casa de farinha



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 28 - Caminho para o rio Gameleira



Foto: Sérgio Soares, 2018.

O quintal, assim como o rio, é uma extensão da casa, onde a lida diária se dá. Os espaços se interligam e se complementam nos afazeres dessa raizeira. Todavia, cada canto tem seu próprio ritmo e dinâmica. Essa parte do rio Gameleira que fica nos fundos da casa da Sra. Luzia é protegida e somente é compartilhada com aqueles que têm permissão para entrar.

Em visita ao rio, a Sra. Luzia fala sobre sua profunda ligação com ele (Fig. 27):

Eu gosto de fazer minhas coisas no rio. Lavar as roupas, banhar, buscar água para beber. Até minhas plantas de remédio, algumas eu gosto de plantar na beira do rio. O rio fala com a gente. Conforme o movimento das águas a gente sabe o que vai suceder. Quando o rio sobe até em riba, perto da casa, a gente conhece se o ano vai ter fartura ou não. Pela altura do rio, a marca das águas no barranco (Sra. Luzia Francisco da Conceição, entrevista em agosto 2018).

Quando o sol alcança aquela pedra grande é meio-dia e quando chega naquela outra é hora de recolher a criação. O rio é tudo para a mulher. É aqui que a gente lava a roupa, as panelas, toma banho. Na hora das mulheres banharem, homem nenhum vem aqui. É nessa hora que a gente se reúne para prosear. A gente aqui do Kalunga precisa da água para tudo (Sra. Luzia Francisco da Conceição, entrevista em agosto 2018).

Figura 29 - Sra. Luzia no rio Gameleira



Foto: Sérgio Soares, 2018.

A Sra. Luzia continua falando sobre o rio:

O rio canta e nós cantamos para ele. Quando se vem lavar nossas coisas, quando as mulheres se juntam, desde os antigos que a gente canta lavando as roupas assim:

“Senhora Santana ao redor do mundo.  
Onde ela passava deixava uma flor.  
Os anjos que passam bebem água dela.  
Oh que água tão doce, oi sim.  
Senhora tão bela.  
Encontrei Maria na beira do rio, lavando os paninhos dos seus bentos fios.  
Maria lavava, José estendia.  
Menino chorava do frio que sentia.  
Calai, meu menino, calai, meu amor.  
Que a faca que corta não dá tai sem dor  
Que a faca que corta não dá tai sem dor”.<sup>11</sup>

Nessa cantiga de trabalho usada na região, fica clara a relação entre as mulheres e o rio como lugar de vivência cotidiana e da profunda relação de sacralidade ancestral das águas com o aspecto feminino nas mulheres Kalunga. Dessa forma, o estabelecimento de um lugar sagrado tem um valor cosmogônico, equivale à reiteração de um ato criador microcósmico e torna-se uma imagem santificada do mundo (ELIADE, 1992, p. 56).

Enquanto se conhece o rio, a Sra. Luzia ensina como tirar “má vontade”, uma espécie de “olho grande” das pessoas.

As águas curam a gente, não só pela vida que traz, mas se alguém estiver com o corpo ruim, febre, com “dor de intrudente”, má vontade que os outros põem na gente. É só banhar com sabão de tingui no rio, mas tem a maneira certa, passa o sabão três vezes e deita na correnteza e mergulha três vezes a cabeça. As águas e o tingui lava a má vontade (Sra. Luzia Francisco da Conceição, entrevista em agosto de 2018).

O rio no fundo do quintal da Sra. Luzia torna-se um lugar sagrado pelas vivências como espaço de cura, em processos profiláticos com dupla função: é palco e ao mesmo tempo elemento medicinal nos processos coletivos por abrigar corpos em momentos de interação, de alívio das aflições e dramas coletivos.

---

<sup>11</sup> Repertório popular, cantiga entoada pela Sra. Luzia em entrevista realizada em agosto de 2018.

Figura 30 - Rio Gameleira

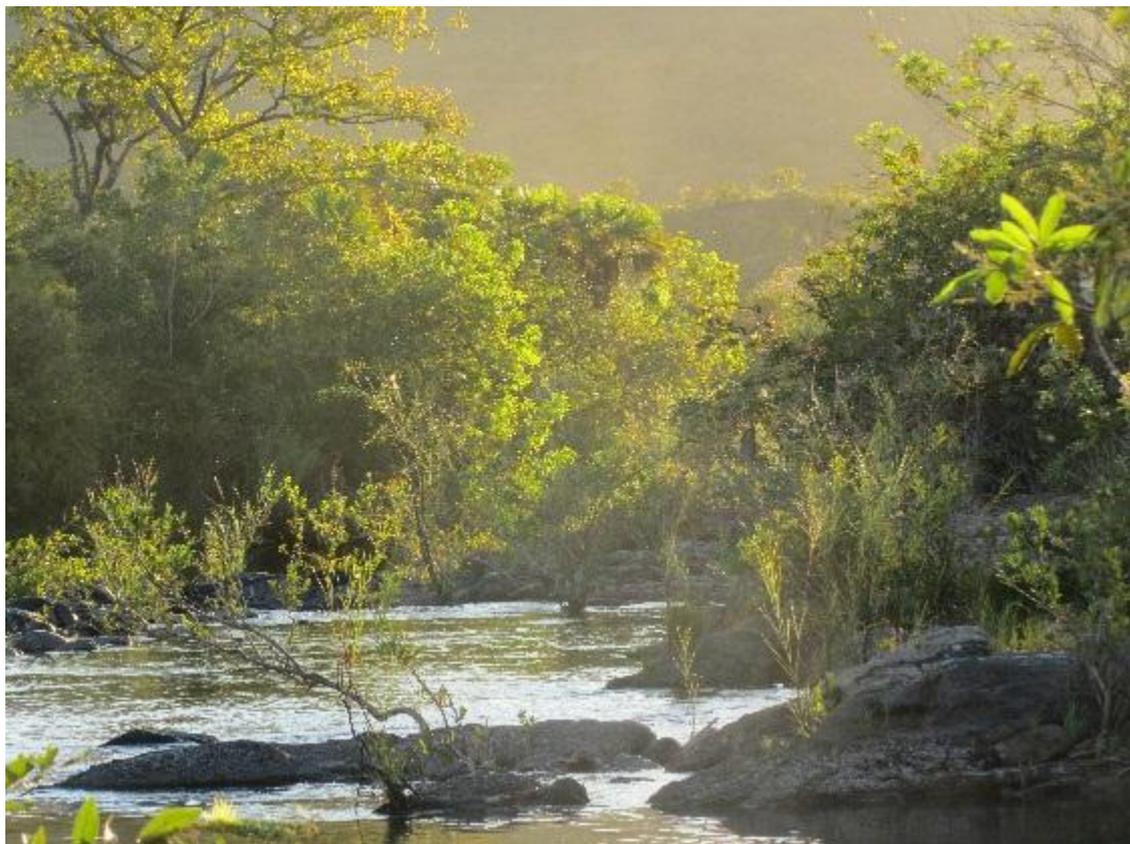


Foto: Sérgio Soares, 2018.

A casa do raizeiro é o lugar de cura, de pausa da lida diária, lugar que acolhe os corpos Kalunga que necessitam de cuidados. De silêncio.

A Sra. Luzia explica:

Precisamos de um lugar certo para atender as pessoas, pode ser até no meio da rua, na estrada, na Igreja, mas tem de ser no reservado. Assim onde ela pode contar os problemas e a gente sentir os remédios que vai precisar. Se for aqui em casa ainda melhor. Agora na hora de buscar os remédios e de fazer, ai é nós, e Deus (Sra. Luzia Francisco da Conceição, entrevista em agosto 2018).

A busca por um lugar adequado capaz de oferecer um ambiente propício ao tratamento requer pensar em um corpo que necessita ser acolhido, e preparado. É pensar o corpo como parte intrínseca da relação pessoa-contexto. Corporeidade. O raizeiro trabalha com o corpo: corpo que gesticula, fala, reza, sente os cheiros das ervas, reconhece texturas, percebe as entrelinhas das falas, ouve as palavras não ditas. O silêncio que fala. O raizeiro ausculta outros corpos.

### 3.6 Raizeiros ervateiros e raizeiros benzedores.

O Sr. Simão explica que no quilombo Kalunga existem dois tipos de raizeiros:

Aqueles que tiram os remédios das matas e têm conhecimento das propriedades medicinais porque aprenderam com as outras pessoas e os que aprenderam por missão. Além de saber tirar os remédios e preparar, também receberam o “dom de benzer”.

A antropóloga Elda Rizzo de Oliveira (PRADO, 1974, apud RIZZO, 1983, p. 3) explica o que é benzer:

[...] é abençoar, solidarizando-se ao mesmo tempo com os Deuses e com os sujeitos socializados. É suplicar aos santos para que eles produzam benefícios aos homens [...] pode ser também um elemento aglutinador da cultura e do fortalecimento de relações sociais. A bênção, objeto múltiplo e específico deste ato, o ato de benzer, pode possuir um efeito exorcizante e reparador da tragédia.

O Sr. Simão Francisco Dias relata sobre sua rotina explicando a diferença entre o raizeiro benzedor e raizeiro ervateiro.

Cada um tem uma maneira diferente de trabalhar, de acordo com o que aprendeu. Eu aprendi com meu pai, Adão, e recebi o dom de Deus. Para eu trabalhar com os remédios é uma missão. Às vezes sou chamado à noite para dar socorro a um doente e eu vou. Todas as vezes que me chamam sei que tenho que ir. E vou sem medo, atravesso a mata a pé, outras vezes de canoa, no escuro com uma candeia na mão. Tenho aquela fé, e sei que preciso ir. Muitas vezes antes de ir pego uns remédios, e já sei o que tenho de levar para acudir aquela pessoa. Às vezes eu chego e a pessoa está toda amarrada, eu peço para soltar, ponho a mão na cabeça dela e ela se acalma.

Porque existem vários tipos de aflição e de doenças. Doenças da matéria e doenças espirituais. Aí está a diferença, se o raizeiro não for benzedor ele só cuida das doenças da matéria, já o raizeiro benzedor cuida de tudo.

Muitas vezes uma mãe traz a criança porque está enjoada, vomitando, com dor de barriga, é preciso ver direito, conversar, porque pode não ser doença física, pode ser “quebranto” ou “mau-olhado, vento virado”. Em casos assim, os remédios sozinhos não resolvem. O remédio neste caso é o benzimento. A oração e a fé. Quebranto muitas vezes não é por querer, por maldade. A pessoa que colocou o quebrando nem sabe. Olhou e achou a criança bonita. Já o mau-olhado é uma má vontade. Aquilo afeta a criança. Adulto também pega mau-olhado. No adulto ainda é mais difícil de cortar. (Simão Francisco Dias, em entrevista oral em agosto de 2018).

Assim, com simplicidade, Simão vai explicando sob outra perspectiva como a medicina trabalha, neste caso interligando aspectos culturais.

Os festejos, as folias na maioria dos casos são votos, promessas de alguém por uma graça alcançada. Toda vida foi assim. Às vezes por um problema de doença, a cura de uma moléstia. A pessoa em sua devoção faz um voto para o Santo. Pode ser para o Divino, São Gonçalo, ou Senhora de Santana, qualquer santo de sua devoção, para realizar uma festa em homenagem ao Santo. Pode levar tempo, mas ele vai ter que pagar aquele voto. E se ele não pagar um filho ou neto um dia vai pagar, vai fazer de tudo para pagar o quanto antes. Assim acontecem os festejos aqui no Kalunga. (Simão Francisco Dias, entrevista em agosto de 2018).

Por muitos anos vivemos da nossa própria medicina, com nossos remédios da floresta e da nossa fé, pois médicos da cidade por aqui não têm. E ainda hoje, nós nos valem uns aos outros sem esperar por médicos da cidade. Até porque muitas coisas não dá tempo de chegar na cidade (Simão, entrevista oral em agosto de 2018).

### **3.7 Ritual de cura.**

#### **Mergulhando na experiência – Ritual de benzimento de Simão.**

Buscando vivenciar a experiência em campo, pergunto a Simão se ele pode me benzer, assim sou convidada a aguardar um pouco porque ele precisa se preparar para o atendimento. Ao entrar no quartinho preparado para os atendimentos por Simão. Sou levada a um espaço-tempo diferenciado e vivencio uma experiência singular.

No ambiente preparado pelo raizeiro para os atendimentos, percebo uma organização e disposição dos elementos, onde tudo é harmônico, que em princípio chamam minha atenção visual. Uma mesa pequena coberta com uma toalha branca, que ao mesmo tempo funciona como bancada, onde se preparam alguns medicamentos, e pequeno altar, onde estão expostos os elementos utilizados pelo raizeiro. Imagem de Nossa Senhora Aparecida, crucifixo, uma vela branca, copo com água e sal, vários saquinhos com ervas maceradas são elementos por ele ordenados e utilizados durante os rituais de benzimento.

Ao entrar, sou solicitada a ficar de costas para o altar, voltada para a entrada do aposento. Minhas mãos são posicionadas com as palmas voltadas para cima.

Simão veste uma túnica branca com uma faixa verde no pescoço, beija o crucifixo sobre o altar, acende uma vela branca, faz uma oração silenciosa. Em seguida, coloca ervas secas e resinas de almecegas<sup>12</sup> sobre as brasas previamente preparadas, faz o sinal da cruz, e permanece quieto.

---

<sup>12</sup>Resina extraída da árvore Almecega (*Protium heptaphyllum*) utilizada na região para incensar locais.

Alguns minutos de longo silêncio rompido pelo som dos pássaros nos galhos e barulho das folhas das árvores no telhado.

Neste momento, paramentado com ramos, terço, silêncio e prece, Simão, investido de autoridade, ultrapassa a linha de tempo e espaço, não deixa de ser ele, porém não é mais apenas o lavrado, agora empoderado pela força da mestrança, é o raizeiro da comunidade do Prata.

Simão benze com o terço sobre minha cabeça. Murmura palavras inaudíveis. Num ritmo sincronizado com os movimentos das mãos, ora mais lentos, ora mais rápidos. Lentamente suas mãos traçam com o terço diversas linhas curvas, desenhos invisíveis no ar. Linhas etéreas que se cruzam com linhas de luz do sol que entram pelas frestas da janela de madeira e o fio de fumaça branco.

O cheiro das ervas queimadas incensando-me, a luz difusa da vela acesa, os sons ritmados da oração proferida baixinho, o sabor do chá que tomo, o calor das mãos que segura um rosário e desenha sinais no ar sobre minha cabeça, a luz do sol que penetra pela janela perpassa a fumaça do incenso pelo ar, criando diversas linhas sobre a cama e formando um desenho na parede, ativam sensibilidades.

Enquanto benze, Simão separa saquinhos de ervas e passa orientações para sua esposa Maria, que com lápis e papel na mão permanece ao seu lado anotando as orientações. Ao passar pela experiência do benzimento, percebo que ali se organiza um ambiente que ativa campos sensórios múltiplos. Sou convidada a vivenciar uma experiência que ativa todos os meus sentidos, audição, gustação, paladar, tato, olfato, me deixo levar por uma agradável sensação de bem e harmonia.

Ao término do benzimento, sou conduzida até a porta, Maria deixa o aposento com o copo de água que estava sobre o altar na mão e joga a água nas plantas do quintal. Simão permanece por mais um curto tempo no aposento reservado, vira-se de frente para o altar, murmura umas palavras, retira a túnica branca, beija o rosário deixando-o sobre o altar, apaga a vela e retorna ao nosso convívio. Pergunta a sua esposa Maria quais ervas foram indicadas. Apanha os saquinhos com ervas e me orienta como utilizar. Pergunto se recorda de todas as etapas do atendimento. Ele responde que em alguns momentos sim, outros não.

Assim, seguimos conversando sobre o rio, as águas, o tempo.

Cada raizeiro tem sua maneira de trabalhar e utiliza elementos diferentes. Mas, no geral, as plantas quase sempre são usadas observando suas propriedades

medicamentosas e energéticas comuns a todos. O que pode variar é o modo de sua preparação.

Aos poucos se colhem pistas nessa cartografia dos saberes dos mestres raizeiros como performances culturais.

### 3.8 Elementos utilizados pelos raizeiros.

Figura 31 - Benzimento



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Os raizeiros usam plantas específicas, símbolos, e procedimentos diferenciados entre eles, conforme podemos perceber no Quadro 1, a seguir.

Quadro1 - Mestres raizeiros Kalunga investigados: elementos usados no ritual de cura, tipos e uso

<b>Raizeiro(a)</b>	<b>Elemento</b>	<b>Tipos</b>	<b>Uso</b>
Sr. José	Plantas, terço, orações, defumação	Nativas e exóticas, imagens de Santos Católicos	Chás, garrafadas, tinturas, benzimento
Sr. Simão	Orações, Terço, fumaça, plantas, imagens	Nativas e exóticas. Imagens de Santos, Bentinhos, símbolos	Chás Garrafadas, tinturas, benzimento, defumação

Sra. Luzia	Plantas	Nativas e exóticas	Garrafadas, balas, chás, xarope, melado, pomadas
Sr. Eugênio	Plantas, orações, benzimento	Nativas e exóticas	Garrafadas, chás, benzimento
Sra. Aparecida	Velas, imagens, plantas, fumaça, símbolos	Nativas e exóticas, imagens de Santos Católicos, símbolos	Garrafadas, chás, benzimento

Fonte: Elaborado pela autora.

Esses elementos são prescritos pelos raizeiros administrados e absorvidos pelas pessoas por inalação da fumaça obtida da planta cremada em incensórios, cigarros, charutos e cachimbos; por aspiração pelas narinas, de plantas reduzidas a pó (rapé); por meio do uso tópico, em banhos e aplicação sobre a pele; por ingestão de bebidas rituais preparadas em veículos aquosos ou alcoólicos (chás, xarope, melado, balas, garrafadas).

### **3.8.1 Objetos simbólicos utilizados pelos raizeiros em rituais de cura.**

A pesquisa em campo possibilitou observar que alguns elementos empregados pelos raizeiros fazem parte da vida cotidiana das pessoas e estão repletos de valores e significados socioculturais. A seguir podem-se identificar, nos pequenos altares dos raizeiros, junto às garrafadas de remédios, alguns desses elementos: os pavios, terços, contas coloridas, velas, as imagens dos Santos de devoção – Nossa Senhora, São Gonçalo, Divino Espírito Santo, Nossa Senhora da Abadia. Observa que alguns destes elementos são apropriados pelos membros da comunidade em festejo de ação de graças obtidas pela cura material e/ou espiritual.

Figura 32 - Altar da raizeira Ana Aparecida.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

No altar da raizeira Ana Aparecida, é possível observar, entre os recipientes contendo ervas maceradas, diferentes elementos simbólicos como imagens de Nossa Senhora, velas, copo com sal grosso, terço, colar de conta. Trata-se de diversidade que mostra diferentes trânsitos culturais.

Figura 33 - Detalhes dos objetos simbólicos do altar.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 34 - Objetos simbólicos do altar:  
terço



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 35 - Detalhes dos objetos simbólicos do altar



Foto: Sérgio Soares, 2018.

O “pavio” (Figuras 36, 37 e 38) é uma espécie de vela feita com fio de algodão retorcido e envolto em cera de abelha que é utilizada para iluminar no momento chamado de “Serenata”, evento que ocorre durante as procissões nos Festejos aos Santos nas comunidades do Império do Divino, de São Gonçalo (Figura 38). Mas são benzidos durante um ritual. Esses “pavios” são guardados como amuletos, acreditando-se que eles possuem o poder de livramento dos raios durante as tempestades.

Figura 36 - Pavio.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 37 - Sra. Luzia carregando o pavio aceso.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 38 - Pavios acesos em procissões do Império Kalunga.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Durante os Festejos do Império, em uma noite anterior, é realizada uma procissão chamada Serenata, ocasião em que todos os presentes recebem um pavio preso em um galho de árvore, que é aceso para iluminar o momento do levantamento do mastro do padroeiro homenageado. Ao som das caixas tocadas pelos foliões, todas as luzes são apagadas e uma procissão iluminada unicamente pelos pavios é realizada, dando três voltas em torno da capela. Após as três voltas, o mastro é erguido em frente à capela e em seguida as mulheres dançam a sussa ao som da sanfona e das caixas.

O terço (Figura 34) na mesa dos raizeiros simboliza o Cruzeiro das Santas Almas, sendo outro elemento significativo nas comunidades. Neles, velas são acesas para homenagear os antepassados mortos. Os cruzeiros, geralmente, se localizam em frente às capelas (Figuras 39, 40 e 41) ou em local próximo à casa dos raizeiros.

Figura 39 - Cruzeiro das Santas Almas na capela do Engenho 2



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Detalhe da Figura 39:  
Velas em homenageaos ancestrais



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 40 - Cruzeiro da Capela da Comunidade do Vão de Almas



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 41 - Cruzeiro e Capela da Comunidade do Engenho 2



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Outros elementos bastante utilizados nos altares são as plantas. A arruda, o tipiu (guiné) e manjerição são plantas utilizadas nos benzimentos e nas entradas das casas para proteger de más influências (Figura 42).

Figura 42 - D. Getúlia com raminho de manjerição



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Detalhe da figura 42: raminho de manjerição



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 43 - Sr. José dos Santos Rosa mostrando a planta Tiborna



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 44 - Flores e folhas da planta Tiborna, *Plumeria obovata*

Foto: Sérgio Soares, 2018.

O crucifixo, as plantas boas para os benzimentos, as imagens de santos, as fitas, contas e flores coloridas são constantes nas mesas de ritual e, após, em rituais de ação pela graça alcançada. Refere-se a objetos que podem ser observados, frequentemente, nos altares das casas dos raizeiros e nas capelas católicas. No entanto, extrapolam o lugar ritualístico, ao serem apropriados e legitimados pelos membros da comunidade Kalunga em procissões e até mesmo guardados dentro de suas casas.

Figura 45 - Capela da Comunidade do Vão de Almas



Foto: Maria Tereza Gomes, 2018.

Figura 46 - Detalhes do altar da Capela do Vão de Almas.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 47 - Detalhes do altar da Capela do Vão de Almas.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Podem-se observar alguns desses elementos durante os festejos Kalunga que acontecem como ações de graças alcançadas sob a intermediação dos santos de devoção, posteriormente ao ritual.

No festejo do Império de Nossa Sra. da Abadia, o Imperador e a rainha são os devotos que pagam promessa como dádiva e ação de Graças ao milagre alcançado. O evento é realizado por até duas semanas e reúne um público que pode chegar a duas mil pessoas.

Figura 48 - Imagem do Imperador do Festejo do Vão de Almas.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 49 - Império de Nossa Sra. da Abadia, no Vão de Almas.



Foto: Sérgio Soares, 2018

Figura 50 - Estandarte da Nossa Sra. da Abadia, no Vão de Almas.



Foto: Sérgio Soares, 2018

Percebe-se, assim, por meio desses registros imagéticos que o processo de construção da saúde é um processo coletivo interligado a questões socioculturais.

### 3.8.2 O raizeiro e a comunidade: entrevistas.

Para dimensionar o âmbito de atuação e relevância dos saberes dos mestres raizeiros no quilombo Kalunga, durante as pesquisas em campo buscou-se ouvir, por meio de entrevistas, os mestres e pessoas das comunidades. Os dados coletados são apresentados na sequência.

Quadro 2 - Entrevista com os Mestres Raizeiros.

<b>Entrevistas com os mestres raizeiros</b> <b>Projeto de pesquisa “O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga”</b> <b>Pesquisadora: Maria Tereza Gomes da Silva.</b>
<b>Quadro de entrevistas semiestruturadas junto aos mestres.</b>
<b>Perguntas para os(as) cinco raizeiros(as)</b> <b>1 – Ana Aparecida</b> <b>2 – Eugênio Pereira das Virgens</b> <b>3 – José dos Santos Rosa</b> <b>4 – Luzia Francisco Conceição</b> <b>5 – Simão Francisco Dias</b>
<b>1 - Nome:</b> <i>1 - Ana Aparecida</i> <i>2 - Eugenio Pereira das Virgens</i> <i>3 - José dos Santos Rosa</i> <i>4 - Luzia Francisco Conceição</i> <i>5 - Simão Francisco Dias</i>
<b>2 - Profissão:</b> <i>1 - Lavradora e raizeira</i> <i>2 - Lavrador e raizeiro</i> <i>3 - Lavrador, vaqueiro e raizeiro</i> <i>4 - Lavradora e raizeira</i> <i>5 – Lavrador e raizeiro</i>
<b>3 - Idade:</b>

- 1 - 46 anos
- 2 - 76 anos
- 3 - 63 anos
- 4 - 64 anos
- 5 - 50 anos

#### **4 - Com quem aprendeu e de que forma?**

- 1 - Com a avó. Depois fui passando o conhecimento com os outros.
- 2 - Aprendi com meu avô.
- 3 - Aprendi com Sr. Isaias, raizeiro, Sr. Chico, Sr. Cezário, Sra. Simôa, Pai Domingo e Pai Quinco.
- 4 - Jesus me deu esta lição. Ninguém não me ensinou.
- 5 - Com o padrinho, Sr. Adão.

#### **5 - Por quem e quais serviços o(a) senhor(a) é mais procurado(a)?**

- 1 - Procuram crianças e adultos, para doenças comuns como pancadas e gestantes.
- 2 - Sou procurado por todos, crianças com quebranto, dor de barriga ou gripe e por adultos com dor, dependendo do incômodo. Procuram mais para benzer.
- 3 - Pelas mulheres
- 4 - Mais mulheres. Problemas femininos, corrimento, dor de barriga.
- 5 - Procuram por doenças, gripes, resfriado, diarreia...

#### **6 - Como acontece o atendimento (tipos de tratamento)?**

- 1 - No local específico e às vezes na casa da pessoa. Primeiro precisa conversar, ouvir a pessoa.
- 2 - No local e a distância em qualquer local. Só não pode ser com muita gente. Na hora da benzimento, sinto em mim aquilo.
- 3 - Conforme o problema em particular.
- 4 - Em casa. Se precisar leva até a pessoa. Primeiro conversa.
- 5 - Eu sempre tenho local específico, sempre aqui em casa, porque a gente fica descentralizado.

#### **7 - Onde e como é seu local de trabalho?**

- 1 - Em casa, tenho um quarto específico, porque às vezes as pessoas vêm de longe, têm de pousar.
- 2 - No reservado, perto de um verde.
- 3 - Sempre num local que pode conversar, mais reservado. Para fazer os remédios na minha casa.
- 4 - Em casa tenho um lugar, um armário para guardar as coisas separadas.
- 5 - Em casa. Num quarto só para esta finalidade.

#### **8 - Como é realizado o atendimento?**

- 1 - Às vezes individual ou outras pessoas vêm buscar para uma pessoa doente.
- 2 - Uso um ramo verde ou rosário (melhor o rosário).
- 3 - Peço a Deus para me dar a ideia do remédio que preciso.
- 4 - Quando entro no mato para encontrar o remédio peço a Deus para ajudar.
- 5 - Converso para entender o que a pessoa está sentindo.

**9 - Como a comunidade vê seu trabalho?**

- 1 - Sofro discriminação e me criticam. Mas agradecem.
- 2 - Sofro preconceito. Fora da comunidade sou mais reconhecido.
- 3 - Tratam bem, respeitam. Muitos agradecem muito. Até as criancinhas, as mães contam, que têm amor por mim.
- 4 - Muitos acreditam e têm fé. E muitos não têm fé. Tratam bem e não sou discriminada. Reconhecem o trabalho de raizeira. Os de fora acreditam mais.
- 5 - Criticam. Não somos reconhecidos. Sofremos discriminação. Muitos valorizam, pessoas daqui e de fora. Os de fora valorizam mais.

**10 - O que as pessoas dizem após o atendimento?**

- 1 - Alguns agradecem.
- 2 - Sempre procuram novamente, diz que foi certo. Que foi bom.
- 3 - Agradecem. Às vezes vêm de longe pra dizer que foi bom e para pedir para eu tirar remédio para outras pessoas.
- 4 - Agradecem. Outro dia uma pessoa veio me dizer que eu dei um filho pra ela, quase chorando de alegria.
- 5 - Sempre agradecem e voltam para tratar parentes, outras pessoas.

**11 - O(a) Sr(a). benze?**

- 1 - Sim. E também faço parto.
- 2 - Sim.
- 3 - Sim, e faço parto.
- 4 - Não.
- 5 - Sim, e parto também.

**12 - Qual a diferença entre o raizeiro e o benzedor?**

- 1 - Tem diferença. Para benzer precisa de ter fé.
- 2 - O raizeiro conhece a raiz. O benzedor tem que aprender a conhecer o remédio.
- 3 - Tem diferença. Às vezes a pessoa faz remédio mas não tem o dom, a fé para benzer.
- 4 - O benzedor tira de riba e o raizeiro tira de dentro.
- 5 - O raizeiro manipula remédio para paciente. O benzedor não.

Fonte: Entrevista realizada pela autora.

Quadro 3 - Entrevistas com pessoas das comunidades.

<p><b>Entrevistas com pessoas das comunidades.</b>  <b>Projeto de pesquisa “O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga”</b>  <b>Pesquisadora: Maria Tereza Gomes da Silva.</b></p>
<p><b>Quadro de perguntas à comunidade.</b></p>
<p><b>Perguntas à comunidade:</b></p>
<p><b>1 - Nome:</b></p>

- 1 – *Getúlia Moreira da Silva*
- 2 – *Maria dos Reis dos Santos Rosa*
- 3 – *Marcelino dos Santos Rosa*
- 4 – *Sirilo dos Santos Rosa*
- 5 – *Henrique dos Santos Rosa*
- 6 – *Nercylene Xavier da Costa*
- 7 – *Valdinésia Pereira da Cunha*
- 8 – *Joeldemir Moreira de Sousa*
- 9 – *Paulo Vidal Pereira*
- 10 – *Ronair José Dias*
- 11 – *Vonei dos Santos Moreira*
- 12 – *Yane Xavier da Costa*
- 13 – *Joelton Paulino da Silva*
- 14 – *Ladson João da Silva Santos*
- 15 – *Karina dos Santos*
- 16 – *Divina Lima Xavier*
- 17 – *Ianara Francisco Coutinho*
- 18 – *Dorilene Pereira Dias*
- 19 – *Nílcia Ribeiro dos Santos*
- 20 – *Laisa da Silva Santos*

**2 - Profissão:**

- 1 – *Lavradora, parteira, tecelã*
- 2 – *Lavradora*
- 3 – *Lavrador*
- 4 – *Lavrador*
- 5 – *Estudante de Agronomia*
- 6 – *Estudante*
- 7 – *Estudante*
- 8 – *Estudante*
- 9 – *Estudante*
- 10 – *Estudante*
- 11 – *Estudante*
- 12 – *Estudante*
- 13 – *Estudante*
- 14 – *Estudante*
- 15 – *Estudante*
- 16 – *Estudante*
- 17 – *Estudante*
- 18 – *Estudante*
- 19 – *Estudante*
- 20 – *Estudante*

**3 - Idade:**

- 1 – *59 anos*
- 2 – *46 anos*
- 3 – *37 anos*
- 4 – *64 anos*
- 5 – *19 anos*

6 – 24 anos  
7 – 22 anos  
8 – 22 anos  
9 – 23 anos  
10 – 21 anos  
11 – 20 anos  
12 – 22 anos  
13 – 23 anos  
14 – 18 anos  
15 – 21 anos  
16 – 23 anos  
17 – 20 anos  
18 – 21 anos  
19 – 33 anos  
20 – 21 anos

**4 - Em sua comunidade existe raizeiro(a)?**

1 – *Sim.*  
2 – *Sim.*  
3 – *Sim.*  
4 – *Sim.*  
5 – *Sim, existe!*  
6 – *Sim.*  
7 – *Sim, mas não lembro o nome deles (considerados populares).*  
8 – *Sim.*  
9 – *Sim.*  
10 – *Sim.*  
11 – *Sim.*  
12 – *Sim.*  
13 – *Sim.*  
14 – *Sim.*  
15 – *Sim.*  
16 – *Sim.*  
17 – *Sim.*  
18 – *Sim.*  
19 – *Existe sim, Fiota (Deuzami), Dona Dainda, Luzia, Dona Sabina (minha vó), Faustino etc. Como são pessoas das comunidades é difícil falar o nome de todos.*  
20 – *Sim, vários. Acho que todos já crescem com este saber.*

**5 - O(A) Sr(a). o(a) conhece?**

1 – *Sim, compadres José e Francisco e Dona Santana.*  
2 – *Sim.*  
3 – *Sim.*  
4 – *Sim, Isaías, Padrinho Dominginhos e Pai Zé Preto.*  
5 – *Sim conheço!*  
6 – *Sim.*  
7 – *Sim, por poucos dias de convivência.*  
8 – *Sim.*  
9 – *Sim. Simão.*

- 10 – *Sim.*  
 11 – *Conheço.*  
 12 – *Sim.*  
 13 – *Sim.*  
 14 – *Pessoalmente não.*  
 15 – *Sim.*  
 16 – *Sim.*  
 17 – *Sim.*  
 18 – *Sim.*  
 19 – *Sim.*  
 20 – *Sim. Santina dos Santos Rosa.*

**6 - Qual a importância da presença do(a) raizeiro(a) para a comunidade?**

- 1 – *Muito importante. Às vezes a pessoa tem serviço duro, muito forçado e tem enfermidade por excesso de força. Eles são o pronto-socorro.*  
 2 – *Muita importância. Atende a todos em diversas necessidades.*  
 3 – *É importante porque assim que alguém precisa procura por ele.*  
 4 – *Muito importante. Não só raizeiro, mas benzedor.*  
 5 – *Os raizeiros ajudam na cura de algumas doenças mais simples, prevenção de algumas doenças é até no retardamento de doenças crônicas.*  
 6 – *É um conhecimento bem antigo devido à necessidade das pessoas da região e pra mim existe uma eficácia muito grande nas raizadas e nos chás.*  
 7 – *Preservação da identidade cultural de um quilombo e permanência do saber tradicional. Os remédios feitos por uma raizeira de imediato podem levar à cura e alívio de muitas dores, pelo fato de ser mais acessível, ao contrário de um medicamento na prateleira de uma farmácia, ou esperar consulta que pode ser feita de imediato, mas marcada para um período longo.*  
 8 – *A importância dos raizeiros é fazer remédios para as pessoas dependendo do seu estado de saúde não serem muito graves, eles fazem remédios caseiros para elas, pois as condições na comunidade não são muito boas. Então eles fazem remédios caseiros para depois, se não melhorarem, eles procurarem uma unidade de saúde, pois os recursos são muito baixos.*  
 9 – *Os raizeiros são de suma importância para a comunidade por sua grande experiência com plantas medicinais e com homeopatia, tipo o semelhante cura o semelhante.*  
 10 – *Ajuda as pessoas que moram na comunidade, substituindo a farmácia com produtos naturais... O raizeiro passa a ser uma espécie de médico para quem não tem acesso imediato ao posto de saúde!*  
 11 – *É muito importante para fazer os remédios com ervas medicinais.*  
 12 – *Em uma comunidade que não tem médico na região pela dificuldade e distância em que eles estão, os raizeiros ajudam bastante às pessoas da comunidade.*  
 13 – *Auxiliar na produção de remédios caseiros e tirar dúvidas sobre determinadas plantas.*  
 14 – *Ele ajuda com os remédios do mato.*  
 15 – *Eles ajudam a fazer remédio e conhecem as plantas medicinais.*  
 16 – *Para atender as pessoas doentes que necessitarem de atendimento.*  
 17 – *O raizeiro faz o papel do médico na comunidade. Como a comunidade é distante da cidade, os moradores procuram o raizeiro como uma forma de*

*amenizar o que estiverem sentindo até chegar ao médico. Muitos não gostam de ir ao médico e procuram o raizeiro, que, com a mistura de ervas medicinais, cura a maior parte das doenças do povo que mora na comunidade.*

*18 – Para curar as pessoas que necessitarem.*

*19 – Sempre costumam usar as plantas medicinais para curar coisas menos graves ou até chegar a um socorro, que é extremamente precário. A presença é muito importante para não acabar com a tradição da comunidade, pois isso também está ligado à cultura que está ficando em extinção. Porque é um saber que nunca será esquecido e nem sempre as pessoas têm acesso rápido ao hospital.*

*20 – É de suma importância esse saber tradicional, pois a comunidade ainda é um local de difícil acesso, por esse motivo as políticas públicas não chegam até lá, e a forma de curar alguém de algum tipo de doença é através das raízes (sagradas que temos do nosso cerrado), os raizeiros são nossos doutores (que carregam em si muitas sabedorias). São mais doutores que muitos que fizeram doutorado, porque têm vivências e não só teoria!!*

#### **7 - O(A) Sr(a). costuma procurar um(a) raizeiro(a)?**

*1 – Sim, minha mãe tomava e eu aprendi a fazer.*

*2 – Sim.*

*3 – Sim, às vezes.*

*4 – Sim.*

*5 – Sim!*

*6 – Sim.*

*7 – Sim, dentro de casa, minha mãe, com o conhecimento da utilidade de algumas plantas, fazia remédios para sarar gripes, resfriados, febres, entre outros.*

*8 – Sim.*

*9 – Sim.*

*10 – Quando estou de férias na comunidade, às vezes quando precisar.*

*11 – Não muito.*

*12 – Sim.*

*13 – Não.*

*14 – Não.*

*15 – Sim às vezes.*

*16 – Sim.*

*17 – Quando estou na comunidade sim.*

*18 – Sim.*

*19 – Sim.*

*20 – Sim, sempre.*

#### **8 - Se sim, em quais situações?**

*1 – Procuo de acordo com o sofrimento no momento, saúde ou benzeção. Para dor de cabeça, excesso de sol. Benzimento para tirar sol ou sereno da cabeça.*

*2 – Com sintomas de dor de cabeça, dor de barriga. Procuo raizeiro para fazer a cura.*

*3 – Quando estou com problema nos rins. Quando estou com o peito aberto procuro para benzimento.*

*4 – Todos têm efeito 100%.*

- 5 – Já procurei raizeiros(as) para melhorar de gripes, falta de apetite, diarreia, dor de cabeça, cicatrização de feridas entre outros.
- 6 – Sempre que sinto alguma dor, alguma gripe, ou suspeita de alguma patologia.
- 7 – Gripes, febres, dores de cabeça; alívio e cólicas menstruais; cicatrização pós-parto e pós-operatório.
- 8 – Quando alguém da minha família está doente e precisa de algum medicamento, é costume procurar um para fazer os remédios.
- 9 – Quando quebrei os braços e em várias outras ocasiões.
- 10 – Falta de apetite, febre, dores, ou alguma enfermidade.
- 11 - Mas quando estou sentindo algo, por exemplo, uma dor ou febre.
- 12 – Desde uma simples gripe/ resfriado a algo mais grave...
- 13 – Não costuma.
- 14 – Não costuma.
- 15 – Quando estou doente.
- 16 – Em caso de estar doente.
- 17 – Em casos de dores e outros malefícios que podem acometer a mim ou alguém próximo.
- 18 – Sim, em caso de doenças.
- 19 – Quando alguém está com febre, dor de cabeça, inflamação de garganta, e outras situações também. Se for falar tudo você escreverá um livro. Quando somos da comunidade, nem sempre as pessoas que fazem o uso de plantas medicinais são os mais velhos, desde crianças já aprendem com os adultos.
- 20 – Quando estou doente (gripe, virose, etc.), odeio remédio de farmácia, só tomo remédio do "mato".

Fonte: Entrevista realizada pela autora.

Quadro 4 - Dados das entrevistas com raizeiros(as).		
	Pergunta aos raizeiros e raizeiras	Respostas
1	Faixa etária?	46 à 76 anos.
2	Profissão?	Lavradores.
3	Com quem aprendeu?	99% com familiares
4	Por quais serviços são procurados?	Maioria doenças simples.
5	Onde acontecem os atendimentos?	A maioria em local específico.
6	Como são realizados os atendimentos?	Todos apresentaram procedimentos diferentes.
7	Como a comunidade vê o seu trabalho?	75% sofrem de discriminação.
8	Sobre os tratamentos?	A maioria tem respostas positivas.
9	Qual a diferença entre raizeiro benzedor e raizeiro ervateiro?	A maioria afirma que são atividades diferentes.

Quadro 5 - Dados das entrevistas com a comunidade		
	Pergunta às pessoas da Comunidade	Respostas
1	Faixa etária?	18 à 64 anos.
2	Profissão?	25% lavradores. 75% estudantes.
3	Em sua comunidade existe raizeiro(a)?	100% Sim.
4	Conhecem?	100% Sim.
5	Importância da presença do(a) raizeiro(a) nas comunidades?	A maioria afirma ser muito importante.
6	Utilizam os serviços dos(as) raizeiros(as)?	90% Sim.
7	Por quais problemas?	A maioria por diversos problemas.





**CAPÍTULO 4**  
**UMA REFLEXÃO, OU O QUE ACADEMICAMENTE**  
**CHAMAMOS DE ANÁLISE E DISCUSSÃO DE DADOS.**





A reflexão e análise de dados na cartografia, segundo Virgínia Kastrup (2009), acompanham todas as etapas do processo investigativo, uma vez que, por se tratar de um modelo processual, possibilita visualizarmos novas etapas a serem percorridas, pois existe uma pesquisa se fazendo também no tempo, como coletivo. Assim, subjetividade e objetividade tomam outro sentido, e a análise ocorre em todo o processo, tal como ocorreu nesse projeto. Contudo, elegemos este capítulo para a análise dos dados seguindo uma estrutura metodológica no intuito de uma melhor organização das ideias para o leitor. Com essas observações, apresentamos a seguir as análises dos dados pesquisados, as entrevistas que realizamos com os mestres raizeiros e com a comunidade. Nesta etapa, a entrevista semiestruturada foi importante por orientar o diálogo, permitindo aos raizeiros expor (via meios eletrônicos e presenciais – Quadro 1, item 3.8), de forma mais efetiva, aspectos importantes de seus rituais de cura (ver perguntas e respostas – Quadro 2. Item 3.8.2). As análises centraram-se na perspectiva de drama social, ritual, e performance de Victor Turner (1982), ainda que em certos momentos as análises trafeguem por espaços que mesclam abordagens de Richard Schechner (2006), Diane Taylor (2008, 2013) e Zeca Ligiéro (2011), já mencionados.

#### **4.1 Para curar, os rituais sagrados dos mestres raizeiros Kalunga.**

Para os cinco raizeiros e benzedores Kalunga, os saberes são repassados oralmente de geração em geração, mesmo a Sra. Luzia Francisco da Conceição, da comunidade de Vão de Almas, de Cavalcante, afirmando que começou seu ofício na experimentação, na oração, e sob a orientação de Deus, no item 3.2.5. Em um dado momento, ela reconhece em sua entrevista que “aprendeu a mexer com remédios por vontade própria, com outros raizeiros, e está constantemente disposta a aprender, viaja muito, participa de encontros e cursos” (Entrevista, em agosto de 2018). Portanto, ela não contou com os saberes ancestrais por transmissão de linhagem direta, mas indireta, uma vez todos serem família, com outros raizeiros.

Para que este conhecimento ocorra, é necessário um vínculo de proximidade, um elo entre o mestre e o aprendiz, conforme demonstraram todos os cinco mestres

investigados. Esta experiência exige afinidade e ligação, uma vez que restabelece uma metodologia de mestre e discípulo, na e pela qual os mistérios, a lida com as plantas e suas propriedades medicinais são gradativamente repassados, à medida da resposta do iniciante. Assim, a *Erlebnis*, conforme Dilthey, ocorre no processo de convivência com o mestre e da experiência do aprendizado. Sua culminância seria então a expressão de um significado performado no ritual de cura. Percebemos, todavia, que é ainda um ato de vontade como na Sra. Luzia, e o pensamento é construído conjuntamente com a emoção e ação, como complementa Victor Turner (1982).

Tomemos como exemplo o raizeiro José dos Santos Rosa, da comunidade de Engenho II, zona rural do município de Cavalcante, ao norte da Chapada dos Veadeiros e sua relação de curiosidade e proximidade com sua madrinha, também benzedeira e raizeira, a “velha Simoa”, desde quando era criança. No relato do Sr. José, no item 3.2.1, ele afirma que desde pequeno era curioso e ficava olhando a velha Simoa, sua madrinha, preparar os remédios. Seu relato evidencia ainda que é preciso habilidade para relacionar as doenças àquelas ervas que possuem propriedades que possibilitam a cura. Este conhecimento empírico é baseado na experiência, observação e saber fazer adquiridos no convívio como mestre. Isto implica uma performance corporal, na qual a oralidade e corporalidade se inter-relacionam.

Ao analisar o ritual de cura dos mestres raizeiros Kalunga, podemos observar que eles transitam em diversos planos, onde existem momentos dedicados ao diálogo e a troca verbal entre a pessoa atendida e o raizeiro e em outros momentos se concentram na expressão e na *performance* corporal, como vivência de sensações físicas e visuais. A associação entre oralidade e corporalidade é uma característica de grande parte dos rituais observados no quilombo.

Portanto, os ofícios tradicionais remetem a um processo de ensino e aprendizagem através de uma relação direta em mestre e aprendiz. Para o escritor malinês Amadou Hampâté Bâ (1980), os ofícios artesanais tradicionais são os grandes vetores da tradição oral. Sendo considerados sagrados, eles estão relacionados ao ato criador: transformar a matéria sobre ação do ser humano. O conhecimento que possibilita esta ação é considerado uma dádiva que a tradição oral repassa. Para o autor, “na sociedade tradicional africana as atividades humanas possuem frequentemente um caráter sagrado ou oculto, principalmente as atividades

que consistiam em agir sobre a matéria e transformá-la, uma vez que tudo é considerado vivo” (HAMPATÉ BÂ, 1980, p.186).

Não obstante a dimensão espacial e temporal da África antiga, esse pensamento ressoa na experiência da Sra. Luzia Francisco da Conceição, identificado na construção de sua casa, criação de seu quintal e jardim. Tudo tem um caráter sagrado, para servir a alguma finalidade de cura, de acolhimento, e uma estética do bem-estar e unidade com a natureza. O respeito com o que está vivo perpassa suas atividades, além do ritual de cura.

Historicamente, na África antiga, toda tradição artesanal estava ligada a um conhecimento esotérico e tinha sua origem em uma revelação. As atividades artesanais eram assim consideradas como revelações veladas. Necessitavam, pois, de uma ação ritualística, uma iniciação aos seus mistérios, transmitidos de geração a geração, para se manifestarem. A obra do artesão era sagrada por que imitava a obra de *Maa Ngala* e completava sua criação. A tradição bambara ensina que a criação ainda não está acabada e que *Maa Ngala*, ao criar nossa terra, deixou as coisas inacabadas para que *Maa*, seu interlocutor, as completasse ou modificasse a si visando conduzir a natureza à perfeição (HAMPATÉ BÂ, 1980, p.186).

De tal forma, a Sra. Luzia demonstra sua interação profunda com a terra, o rio, as plantas, os outros seres humanos, em sua vivência cotidiana. Ela, como criadora, organiza o caos da natureza inacabada à sua volta para completar a Perfeição, pois, ao criar, repete a cosmogonia, conforme afirma Mircea Eliade (1992). A Sra. Luiza busca, diariamente, em seu ato criador microcósmino, construir um lugar adequado capaz de oferecer um ambiente propício ao tratamento, ou seja, acolhimento, tranquilidade, confiança, e interação com a natureza; um lugar sagrado, reiterado, “imagem santificada do mundo” (ELIADE, 1992, p. 56). Ela deixa entrever em sua fala que, somente assim, um corpo se abre para a corporeidade e pode receber o benefício da cura. Do mesmo modo, fala da profunda relação de sacralidade ancestral das águas com o aspecto feminino nas mulheres Kalunga, manifesta, inclusive, pela cantiga cantada na região e já mencionada no item 3.5. Neste sentido, as questões materiais/espirituais são indissociáveis nos contextos diários.

A relação do ser humano tradicional com o mundo na África antiga era, portanto, integral: uma “visão global do universo, viva de participação” e nesse entendimento, não existia a relação de “pura utilização”. Os africanos desses tempos longínquos acreditavam que a natureza, a terra, “pertencia a Deus”. Cabia ao ser

humano “usufruir” – como integrante – dela, mas não “possuí-la”, como no entendimento moderno de propriedade. Nesse sentido, o mestre de ofício tradicional era o exemplo perfeito de “como o conhecimento pode se incorporar não somente aos gestos e ações”, na performance corporal. Mas também, no mestre da “totalidade da vida”, uma vez que se organiza dentro de regras “de proibições e obrigações”, além das práticas específicas, mas ligadas à sua atividade, um “verdadeiro código de comportamento” em relação à natureza e aos semelhantes. Um ser mediador do Sagrado.

A cantiga entoada pela Sra. Luzia, do repertório popular, mostra como a espiritualidade abarca e perpassa as questões mundanas, bem como as “proibições e obrigações”, misturando os códigos de comportamento – tanto africano como judaico cristão – para a efetivação da cultura. A cantiga refere-se à vida de sofrimento de Nossa senhora, seu marido José e o menino Jesus, lavando roupa no rio e sentindo frio, quando menciona ‘que a faca que corta não dá talho sem dor’. Há na cantiga uma associação entre a necessidade e o sofrimento mundano, também detectado no pensamento judaico cristão, a qual indica este último como aprimoramento do espírito, interdição e construção do sujeito da cultura.

As atividades artesanais em sua operação deveriam “repetir o mistério da criação, força oculta, da qual não se podia aproximar sem respeitar certas condições ritualísticas” (HAMPATÉ BÂ, 1980, p. 186). Para o autor, o ofício, ou atividade tradicional, “esculpe o ser do homem”. Ele afirma que a diferença entre a educação atual e tradição oral, neste aspecto, aí se encontram. “Aquilo que se aprende na escola ocidental, por mais útil que seja, nem sempre é vivido”, já o “conhecimento herdado da tradição oral encarna-se na totalidade do ser”. O fazer manual, o contato com a materialidade e as ferramentas materializam “as palavras sagradas”.

Nas palavras das entrevistadas Nilcia Ribeiro dos Santos e Laisa da Silva Santos, o uso das plantas medicinais para curar doenças menos graves ou até chegar um socorro – extremamente precário – é fundamental, pois nem sempre as pessoas têm acesso rápido ao hospital. Além disso, o ofício do mestre raizeiro mantém a integralidade dos indivíduos e a tradição da comunidade, a qual é de difícil acesso. Para a última, “os raizeiros são nossos doutores (que carregam em si muitas sabedorias), são mais doutores que muitos que fizeram doutorado porque tem vivências e não só teoria!” O ofício leva a “viver a palavra em cada gesto”. Por isto, a tradição oral não fica resumida apenas na transmissão de conhecimentos. Ela é

“geradora de um tipo particular de homem”. Podendo se afirmar que existe a “civilização” dos ferreiros, dos tecelões, dos pedreiros, dos raizeiros.

Os mestres, também chamados de curandeiros pelo autor, aqueles que curam por meio de plantas ou pelo “dom da fala”, podem pertencer a qualquer classe ou grupo étnico. Normalmente eles são “Doma”, um mestre que possui diferentes saberes, “têm compromisso com a palavra falada, e são conhecedores das linhagens genéticas familiares, pois cada povo possui uma herança dos dons particulares transmitido de geração a geração através da iniciação”. (HAMPATÉ BÂ, 1980, p. 194).

Estes ofícios hoje no Brasil constituem uma trama, segundo a professora e pesquisadora Jerusa Pires Ferreira (1996), [...] onde se enlaçam os saberes hierárquicos e organizados e os grupos sociais que os acolhem. O prático e o mágico, as técnicas, culturas e crenças”.

Na Cosmogonia Africana, conforme afirma Elungu Pene (2014), [...] tudo no Universo está interligado, como teia de aranha”. As comunidades tradicionais quilombolas que ainda possuem ligação com essa tradição africana, como no caso dos Kalunga, se reconhecem como parte deste Universo, estabelecendo uma relação profunda com a Natureza através de rituais específicos de festejos e mesmo na devoção aos santos católicos. A compreensão da dimensão cosmogônica torna-se fundamental para análise dos rituais, uma vez que um simples ato de buscar uma planta como o do mestre raizeiro é um ato ritualístico no qual os apelos pela proteção dos santos são invocados.

Conforme relato do Sr. Simão, anteriormente mencionado, existem no quilombo dois tipos ou categorias de raizeiros. Raizeiro ervateiros e raizeiros benzedores. Para cada um existe uma ritualística diferente. Assim, os raizeiros ervateiros têm um conjunto de procedimentos ritualísticos que vão da oração diária ao acordar, antes de ir à floresta para retirar o remédio, onde através da oração solicitada aos santos de sua devoção obtêm proteção e orientação para a retirada correta daquela erva, o diálogo com a “mãe da planta”, solicitando permissão para o corte da parte que se tornará remédio, aos procedimentos específicos no momento de preparo, quando a erva se tornará medicamento. Para cada tipo de enfermidade, é necessária uma planta específica, assim como um procedimento ritualístico diferenciado e já especificado no item 3.6, quando expomos a prática, os procedimentos e símbolos dos cinco mestres analisados.

Diversos fatores são observados antes da colheita e são rigorosamente seguidos, como o tipo de Lua, os horários específicos para a retirada das plantas: umas são retiradas à noite, outras durante o dia e conforme as condições da mata, cerrado, brejo, rios; a parte da planta a ser usada, a saber, a raiz, o caule, as folhas, as flores; a maneira certa de cortar; formas de uso, banhos, chás, simpatias, massagens, escalda-pés, suadouros, garrafadas, medicamentos caseiros, sempre associados à ritualística em que as curas são invocadas por rezas e pedidos aos Santos.

Cada raizeiro apresenta um ritual diferente. Segundo a professora Sobonfu Somé (2007, p. 55), [...] os rituais não são todos iguais, devendo ser específicos para as pessoas envolvidas, pois somente elas podem determinar exatamente quais elementos são necessários”. No entanto, existem elementos que são comuns a ambas as categorias. Percebemos que estes cuidados são inerentes à maioria dos raizeiros, ficando aos raizeiros benzedores além do acima descrito, o ofício de benzer como parte de sua ritualística.

Conforme entrevista (Quadro 2 – item 3.8.2), os raizeiros afirmam que são procurados por diferentes causas. As aflições, perturbações e enfermidades que exigem o trabalho dos raizeiros nem sempre são consideradas pela medicina científica. Eles acreditam que existem “doenças de médicos” e “doenças de raizeiros”. As enfermidades das quais se ocupam são mais do que conjuntos de sintomas e de sinais físicos. Elas se caracterizam por apresentarem um conjunto de significados simbólicos, psicológicos, sociais e morais para todos das comunidades. Neste aspecto, a autora Esther Langdon (1995) acredita precisar pensar a doença como experiência, resultado de um contexto sociocultural que ressalta na relação entre percepção, ação, heterogeneidade e a subjetividade. Nesta abordagem, percebemos que as doenças curadas pelos raizeiros se configuram como aflições que afetam os corpos, não apenas na esfera física, mas estão relacionadas a questões sociais, psicológicas e/ou espirituais que afetam a vida cotidiana como um todo. Como explica o relato da raizeira Sra. Luzia no item 3.5, ao falar sobre a “dor intrudente” sentida fortemente no interior de seu corpo, após passar por uma aflição. Para ela, a receita foram os banhos, chás, benzimentos e orações.

A cura realizada pelos raizeiros envolve um ofício, um trabalho artesanal que é construído a partir de seu trabalho cotidiano. Conforme entrevistas (Quadro 2, item 3.8.2), os raizeiros afirmam que receberam o conhecimento de cura de um parente

próximo a partir de transmissão oral, “boca-ouvido”, e da vivência da espiritualidade, chamada de “dom ou heranças” rica em formas, expressões, gestualidades. O que o autor Paul Zumthor (2007) denomina de poética da voz.

Esta herança que eles chamam de “dom” é repassada a pessoas específicas, selecionadas, por se tratar de um “lugar de poder”. Os raizeiros chamam de “missão”. O ofício do raizeiro é, portanto, o meio através do qual realizam o “dom”, o *mana* (MAUSS, 2003, p. 165) assim recebido e, por isso mesmo, deve ser transmitido e transformado em cura. Para Sobonfu Somé (2007, p. 65), esse processo revela a capacidade de enxergar e cuidar do outro. É uma dádiva do espírito que o ritual pode ajudar a curar.

A aquisição desse saber, deste “dom de cura”, acontece através da memória, e a partir do corpo, conforme afirma o autor Zeca Ligiéro (2011, p.145), pois “o corpo carrega os saberes ancestrais. Saberes de uma subjetividade que se integra na consciência cultural do grupo, na memória coletiva”. Esta memória, para Hawbachs (2006, p.32), é um ponto de vista social a partir do qual o sujeito se insere. É na memória do corpo que são guardados os gestos, os olhares, as orações, as dosagens dos medicamentos, a forma das plantas, as distâncias e locais de coletas. Toda esta gestualidade compõe “o repertório”, conforme afirma Diana Taylor (2008, p.94).

Esses saberes se relacionam não só ao “dom e a fé”, mas também às relações sociais que se estabelecem. No repertório do raizeiro, encontram-se conhecimentos que foram herdados por sucessão e reconhecimento do “dom” daqueles que os possuem. Assim, o Sr. José, ao afirmar que recebeu o dom de sua madrinha Simoa, entre as seis crianças que ela ensinava, significa que este “dom” que havia nele por linhagem sucessora ancestral foi reconhecido. O que lhe assegura um lugar de poder nas comunidades. Estes lugares diferenciados atribuídos dos mestres, conforme afirma Sobonfu Somé (2007, p. 54), são meios de restabelecer a conexão com o mundo dos ancestrais, espirituais, para fins de sanação de conflitos. Estes lugares atribuem poderes sobre os males que afligem as pessoas e têm relação com a manutenção e continuidade da vida das pessoas, das linhagens hereditárias e das próprias comunidades. Existe, portanto, a necessidade de harmonia e ordem estabelecida entre o ser humano, a natureza e a espiritualidade e cabe ao raizeiro o zelo deste equilíbrio de forças.

Há ainda os “segredos” não revelados que remetem ao diálogo das forças que estão em jogo no ritual de cura. O que leva alguns dos raizeiros, especialmente os

raizeiros benzedeiros, no ato de cura, a vivenciar um estado alterado de consciência, ou “corpo dilatado”, conforme afirma Ligiéro (2011, p.131), que lhes permite entrar em contato com as forças espirituais e a ancestralidade. Neste sentido, recorreremos à experiência de “eu não”, “eu não eu” conceituada por Schechner, pois o raizeiro deixa de ser o lavrador, pai e marido e, empoderado pela “força da mestrança” a ele concedida pela ancestralidade, torna-se o mestre raizeiro das comunidades. Assim, é capaz de realizar uma oração forte, que, ao ser proferida, possui o poder de cortar o mau-olhado, ou a aflição. Desse modo, mantém a autoridade em manejar as forças e reordenar a ordem e harmonia das coisas.

Neste aspecto, podemos perceber que o tratamento dos raizeiros consiste na construção de uma situação que objetiva reordenar algo que havia saído da ordem natural, e se encontrava em estado de desordem. A busca pelo restabelecimento da ordem é construída tanto pelo raizeiro como pela pessoa doente e familiares, e por todos aqueles que vivem juntos a experiência de cura. Nesta perspectiva, podemos perceber, a partir de caso narrado pela raizeira Ana Aparecida, sobre o parto (item 3.2.4), onde relata que uma gestante, ao buscar o hospital local para realizar um pré-natal, foi avisada pelo médico que não levaria a gravidez até o fim. A raizeira tomou para si o tratamento, chegando a um desfecho positivo.

Nas narrativas do Sr. Simão, durante um atendimento de *quebranto* e *mau-olhado*, presenciado por mim durante a pesquisa de campo, pude constatar que o ritual de cura dos raizeiros é um sistema articulado no qual existe uma dinâmica previamente estabelecida de “forças”, nos moldes do “drama social” conceituado por Turner: uma ação ou “força” externa provoca os infortúnios, “a crise”, que se manifesta como doença, espinhela caída, arco virado, cobreiro. Ao buscar pelo tratamento do raizeiro, a pessoa, ao viver uma experiência de aflição, se situa num lugar entre estar saudável vivo, produtivo e participativo na vida social e o estar totalmente ausente. Em um estado de transe, o doente às margens, no “*límen*” entre a consciência e a inconsciência, parece travar uma disputa entre a força considerada maléfica, razão da doença, e a força do raizeiro que toma para si a responsabilidade de defender aquela pessoa sobre a qual recaiu a força nefasta. O raizeiro identificará a causa dos males e aciona um “repertório” específico de saberes para atuar no corte, detenção e sanação. Um ato profilático dos males, através da ordenação de campos sensórios e capacidade de “ação reparadora”.

No relato de Sr. Eugênio, ele afirma que “Deus deixou tudo para a gente viver, até os remédios das plantas, mas quando começaram a desviar os rios, a matar, pôr fogo nas florestas, o que aconteceu? Veio este tanto de doenças, que ninguém dá conta mais de tratar, porque os remédios estão sumindo” (Entrevista em agosto de 2018).

Neste sentido, a ruptura da ordem natural, cosmogônica, própria do pensamento dos quilombolas Kalunga, gera uma crise, a qual o raizeiro busca sanar através do ritual. Para Turner (1974), os rituais, de maneira geral, estão associados a momentos de crise da comunidade e à ideia de um retorno ao equilíbrio espiritual de um indivíduo ou grupo que vivencia o conflito. Assim é que, nas comunidades quilombolas Kalunga, o ritual de cura dos mestres raizeiros é organizado a partir de um conjunto de elementos específicos ordenados para cada finalidade.

Podemos perceber que os mestres raizeiros ressignificaram suas práticas, mas elas ainda apresentam um conjunto de elementos, um vasto “repertório” comum a todos: o gestual; o sinal da cruz ao iniciar e terminar o benzimento. No conjunto de orações comuns, estão a Salve-Rainha, Pai-Nosso, Ave-Maria. A oração, o Sonho de Nossa Senhora possui variações, mas sendo conhecida por todos. No uso das plantas para o benzimento estão a Arruda, o Manjerição, o Guiné, ou Tipiu. Na transmissão oral das ervas boas para determinado desconforto, encontramos um enorme repertório, sendo comum a Kalunga, a Quina, o Barbatimão. No uso de imagens, identificamos, em sua maioria, santos católicos como o Santo Antônio, o Divino Pai Eterno, o São Gonçalo, a Nossa Senhora da Abadia. Nas ervas para defumação, a Almecegas e o Alecrim do Cerrado.

Nesta dinâmica de forças, o raizeiro Kalunga ocupa um lugar de poder, sendo reconhecido enquanto tal, ou seja, o lugar de um raizeiro é um lugar de muita “força” e respeito nas comunidades, de uma maneira geral. Este lugar somente pode ser ocupado através de um processo de sucessão, no qual o “dom” conferido ou reconhecido pelo antecessor é transmitido ao sucessor. Existe, portanto, um deslocamento deste “dom”, que outorga ao raizeiro o atributo de força e poder para reordenar as coisas, cortar o mal, restabelecer a saúde ou “pôr as coisas no lugar”. Assim como existe um aceite por parte do sucessor da “missão”, de cuidar da saúde da comunidade e de todos das comunidades que o reconhecem e o legitimam neste lugar de poder. O que é realizado através do ritual e da performance de cura. Ocupar este lugar de poder é um motivo de orgulho para os raizeiros, e de reconhecimento

pelas comunidades, embora nas entrevistas (item 3.8.2) afirmassem que ainda se sentem discriminados.

Neste sentido, podemos dizer que o ritual de cura do mestre raizeiro Kalunga apresenta uma dimensão profilática, performance, na qual o engajamento corporal, ou estado de ser fora da sua rotina cotidiana, proporciona uma experiência sensorial única – Erlebnis, que vai além de dicotomias e fora do sistema oficial da medicina praticada e reconhecida no Brasil. Pois, assim como as comunidades quilombolas, o raizeiro se encontra numa situação “liminar”, conforme conceitua Turner, às margens de uma sociedade que pratica uma medicina pautada em parâmetros cartesianos. Através dos rituais de cura, os raizeiros vivenciam experiências também singulares, pelas quais encontram mecanismos profiláticos para sanar brecha aberta na estrutura vigente. Não são integrados totalmente na estrutura social brasileira, uma vez que não são nem reconhecidos e, muitas vezes, até desconhecidos das culturas brasileiras, não terem direitos e deveres como qualquer cidadão brasileiro e não partilharem das políticas públicas.

Como não é nossa intenção aprofundar o vasto repertório do mestre raizeiro, nem inventariar este saber e até mesmo para não cair no perigo de engessar suas práticas, nem aprofundar a discussão social do drama encontrado, o que provavelmente faremos em um projeto de doutorado, abordaremos a seguir alguns elementos específicos que compõem o repertório de cura, buscando situar melhor as reflexões.

#### **4.1.2 Corpo, corporalidade: receptáculo dos raizeiros e partilhamento com o paciente.**

A construção do repertório do raizeiro está na expressividade de seu corpo, apreendido pela corporeidade, pelo gestual, na voz, em sua entonação, e na forma como dá sentido ao ato de cura; no benzimento e nas prescrições medicamentosas. Seu discurso está carregado de elementos simbólicos, os quais são reconhecidos pelos indivíduos das comunidades.

A conversa com a raizeira Ana Aparecida, mencionada no item 3.2.4, sobre o parto e o corpo feminino leva a refletir sobre o corpo da raizeira, ou melhor, sua corporeidade. Compreende-se então, assim, como o raizeiro o entende, como um todo, para além de suas funções físico-biológicas, pois envolve sua realidade de vida,

sua história e as possibilidades de ir ao encontro do outro, do mundo e de si mesmo. “É a presença concreta da vida, fazendo história e cultura e ao mesmo tempo sendo modificada por essa história e por essa cultura” (MOREIRA, W., 2003, p. 148-149).

A gestualidade, a espacialidade ocupada e expressa pelo corpo do raizeiro, articula uma linguagem própria, não obstante carregar em si traços de uma memória ancestral africana. O professor José Luiz Ligiéro (2011, p. 133) afirma que, atualmente, nas *performances* de origem africana, o corpo é o centro de tudo. A dimensão da *Elerbnis* apreendida no corpo, sobre o outro, e o reconhecimento de suas dores, angústias, sofrimentos tornam-no receptáculo das divindades. A manutenção do corpo saudável está diretamente relacionada com a perpetuação de uma linhagem genética ancestral, cabendo a responsabilidade deste fazer àqueles que permanecem vivos.

Neste aspecto, quando a raizeira, Ana Aparecida, afirma que “mesmo estando distante da gestante, sente em seu corpo as dores que avisa que está na hora do bebê nascer”, ela está afirmando que seu corpo é um ponto de conexão onde as energias ancestrais atuam interagindo para a manutenção da saúde nas comunidades. O sentir no corpo, as aflições dos outros, é um depoimento constante observado entre os raizeiros. Ana Aparecida afirma que “dependendo do que a pessoa tem, se está ‘carregada’, boceja, os olhos lacrimejam, e os ramos das plantas murcham ao benzer”. O sentir em si o que o outro sente; sentir a experiência e compartilhar da dor do outro é, ao mesmo tempo, (co)criar processos de sanção desta dor.

Nas comunidades tradicionais africanas, corpo e espírito não se separam, tampouco o ser humano é da terra ou do cosmos ou da vida da religião; tudo está interligado. Ao falar sobre o corpo nas manifestações culturais de matriz africana, Zeca Ligiéro (2011, p.145) denomina-as *motrizes africanas*. O autor expõe sobre um conjunto de ações que relacionam o corpo ao ato de movimento, o som, o dançar, o batucar e a roda como principal característica dessas manifestações que explicam bem tal dimensão sagrada do corpo. Para Ligiéro, a Divindade se expressa em individualidade através do ritmo, do “corpo que possui um Deus” em movimento, de quem celebra como parte de um coletivo harmônico. Embora o autor esteja se referindo e relacionando aos jogos como *performance*, podemos associar esse aspecto do “corpo que possui o Deus”, ou o corpo como “receptáculo da divindade”, ao dispositivo que permite ao raizeiro vivenciar sua prática religiosa como

*performance*. Há uma dimensão transcendental que parece de certa forma ser intuitivamente conhecida pelos mestres Kalunga e expressa na voz de Dona Aparecida da seguinte maneira: “A pessoa não é só este corpo, esta matéria aqui. Existe algo além. Por isso, existem as doenças da matéria e outros tipos de doenças, por isto sinto em meu corpo aquilo que o outro está sentindo” (Entrevista em agosto de 2018). Esta afirmativa vai ao encontro do pensamento de Sobonfu Somé (2007, p. 67) quando afirma que, nas comunidades de matriz africanas, ao se observar que algo não vai bem nos corpos ou nos relacionamentos, é responsabilidade comunicar o fato aos ancestrais, pois “somos os olhos dos ancestrais neste mundo”. A autora ainda afirma que, na tradição africana, cada pessoa é vista como espírito que tomou forma humana, para desempenhar um propósito. Afirma ainda que o espírito é a força vital que há em tudo, e os ancestrais também são chamados de espíritos que possuem a capacidade de ver e atuar não só no mundo invisível do espírito, mas também neste mundo.

Nesta perspectiva do corpo como mediador, entre a ancestralidade e o humano, é que o mestre raizeiro Kalunga, em seu ofício de cura, restabelece o elo de conexão com a tradição desse povo. Esta dimensão transcendental é observada nos raizeiros quando relatam sobre diálogos com os parentes mortos, sobre avisos recebidos, sinais emitidos e reconhecidos pelos membros das comunidades. Há nos rituais uma mudança na voz e no gestual dos raizeiros que é determinante de sua *performance*, tais como símbolos realizados com as mãos e braços no ar e imposição de voz.

Outro aspecto a se considerar é a relação socioambiental que, até certo ponto, modela o corpo e o marca de forma diferenciada dos demais outros. Trata-se das marcas reais que o plantar, o cultivar e a colheitas das ervas deixam nos corpos dos raizeiros: arranhões, queimaduras, das inúmeras idas em campo para retirar remédios. O corpo como extensão do espaço, do lugar. O corpo que sente e vive a experiência o lugar, o clima, a vegetação e deixa sinais, rugas, marcas específicas que modelam este ser humano e contam sua história.

Para os raizeiros, quando as pessoas não estão em harmonia com as forças da natureza, a “mãe do corpo” se ressentida e o corpo físico adocece. Também a doença pode acontecer por outros estados de aflição ou por ações externas de outras forças sobre ele. A “mãe do corpo”, assim como a “mãe das plantas”, é uma força que tudo

habita. A força Divina ou princípio vital que habita o corpo físico. O espírito, segundo Sobonfu Somé (2007).

Percebe-se, dessa forma, que, ao falar sobre o corpo, os raizeiros compreendem que não se limitam apenas à sua estrutura física, material. O corpo para eles é corporeidade, síntese da inter-relação do ser humano com suas forças vitais do mundo e as do universo. É o que ele vê, apreende, sente, intui, conhece e respeita como além dele, o imponderável. Com uma sensibilidade disponível ao outro, os raizeiros indicam formas diferenciadas de tratamento conforme classificam os tipos de aflições. Doenças só do corpo são cuidadas com as plantas, e as doenças ou outras aflições que pedem tratamentos diferenciados como benzimentos, defumações, orações demandam formas ritualísticas diferenciadas.

O corpo do raizeiro, portanto, abriga o sagrado que, no momento do ato de atendimento ou benzimento, desloca o lavrador para dar passagem ao mestre benzedor. Compreender o “corpo como centro de tudo”, conforme entendimento aqui a partir de Zeca Ligiéro, é ao mesmo tempo afirmar que tudo é a extensão do corpo. Assim, as matas, os rios o quintal, a casa, o quilombo é o corpo expandido do raizeiro. Corpo cosmogônico. Tudo está conectado neste processo de saúde e de cura das enfermidades. Ao se ter a percepção desta força que habita o corpo, conforme afirma a autora Vesta Daniel, “o espírito pode ser considerado a invisível e intangível força que anima os seres vivos” (VESTA, 2005, p.8).

Assim, o corpo vivo do raizeiro, aquele que abriga o repertório – gestos, falas, ritmos, sons, saberes, marcas, sinais –, é a soma de todas as experiências ancestrais vividas acrescidas ou reinterpretadas por ele. É o que reinventa sistemas de transmissão de conhecimentos. Para Diana Taylor (2008, p. 92), os conhecimentos “se reproduzem e se reinventam através de práticas de performances” que permitem a eles seguirem um “repertório de práticas aprendidas, ritualizadas e historicizadas para se adaptar a condições de mudanças”. Assim em um “ato vivo”, os mestres raizeiros por meio de “comportamentos reiterados transmitem informação, memória cultural e identidade coletiva de uma geração ou grupo para outra nas comunidades quilombolas”.

As referências retiradas de experiências vividas e lembranças dos raizeiros foram trazidas para o ato de transmissão dos saberes, em seus corpos, e foram reelaboradas. Isto se conecta com a ideia central de Diane Taylor sobre *performance*,

segundo a qual os *performers*, de acordo com suas percepções, reelaboram suas memórias, revivem comportamentos para serem (re)transmitidos pelos corpos.

#### 4.1.3 O sonho de Nossa Senhora. A poética da voz.

Sr. José explica que não pode ensinar a oração, o “Sonho de Nossa Senhora”, para qualquer pessoa, porque em um trecho da oração diz que “quem ouvir e não guardar para ensinar há de se arrepender e lamentar”. O que evidencia a importância da memória nas narrativas. Essa oração é uma chave para a continuidade dos ensinamentos entre os mestres raizeiros da região, onde a questão de memória é fundamental nos processos de ensino-aprendizagem pela oralidade. Observamos também variações, “recriações” da mesma oração entre os raizeiros.

“O sonho de Nossa Senhora” é uma oração considerada “forte”, capaz de livramento para muitas aflições, mas todos os raizeiros da região guardam como segredo. Ela não pode ser ensinada ou mesmo rezada em qualquer situação, uma vez que nela se encontra oculta uma chave que determina o ato de falar e de silenciar. Ao ser “entoada”, o raizeiro tira o chapéu, alguns ajoelham, erguem as mãos para cima em um ato solene de fé. O Sr. José, ao falar sobre essa oração, diz que aprendeu com sua madrinha, a raizeira e parteira dona Simoa, matriarca da comunidade do Engenho 2. Ao lembrar o momento e o ato transmitido de aprendizagem, ele se aproxima em memória desse momento em gesto e fala. Sua voz assume um ritmo diferenciado, traz “a voz viva” da memória de sua madrinha Simoa e a recria em ato performativo em outro momento espaço temporal, ou seja, o presente. Para Paul Zumthor (2007, p.52), “o texto poético aparece, como um tecido perfurado de espaços brancos, ‘passagens de indecisão’ permitindo complementação externa singular”.

É bastante comum na região os mestres raizeiros relacionarem o nome popular das plantas aos efeitos curativos que elas proporcionam. Por exemplo, uma planta usada como laxante significa que ela “faz caminhar muito”, ou “é quente”. Ao darem nomes às plantas, eles as relacionam aos estados de ânimo, estimulantes afrodisíacos, ou qualidade do que é bom. Assim, tem-se o “Quebra-Cerrado”, “Vergateza”, “Roseta”, que são nomes populares de plantas usadas como afrodisíacos, ou “Mirozinho”, planta empregada como analgésico.

Na descrição dos sintomas ou no momento de prescrever um medicamento, é comum ouvir o raizeiro falando sobre os males que afligem as pessoas, atribuir predicados aos estados de ânimo, assim uma dor profunda é uma “dor intrudente”. Estar com “má vontade” significa desferir um olhar maldoso sobre outra pessoa, o que pode causar indisposição nesse último.

Nas orações ou nos benzimentos, as frases são entoadas com ritmos, cadenciadas com gestos e dinâmica do corpo. Ao benzer contra mau-olhado, é dito: “Com dois botaram, com três eu te tiro”. Ao dizer que tira, o raizeiro movimenta as mãos, com as ervas, como que limpando, retirando o mal da pessoa. “O que eu corto? Corto cobreiro, corto cabeça e rabo”. Ao cortar, movimenta as mãos como se tivesse cortando com uma faca o corpo do outro. A expressividade do corpo traz um ritmo e dinâmica próprios, fazendo da voz uma extensão ampliada de ação. Aí reside um mistério. Um poder, presente na voz, conforme afirma Paul Zumthor (2007), pois ela possui o poder da benção, do comando que realiza o fato, uma vez que “cada sílaba é sopro, ritmado pelo batimento do sangue; e a energia deste sopro, com o otimismo da matéria, converte a questão em anúncio, a memória em profecia [...]por isso a voz é palavra sem palavras” (ZUMTHOR, 2007, p. 12).

Zumthor assim nos remete à poética da voz, quando fala sobre o suporte vocal da comunicação humana. “A força da voz viva” (ZUMTHOR, 2007, p. 27). Para ele, “a performance é a única forma eficaz de comunicação poética. Uma vez que o texto é muito mais que seu suporte verbal ou vocal, abrangendo todos os aspectos que estão no seu exterior, ou seja, trata-se da presença intensa do corpo que fala, gesticula, ri, assobia, silencia.

Nesse sentido, percebemos que no ato de benzer, assim como nos momentos de repasse de conhecimentos, a voz do mestre raizeiro Kalunga apresenta aspectos de uma poética que desperta o interesse para os estudos aqui propostos, onde podemos observar que, ao falar, os raizeiros mudam a entoação da voz. Ao prescrever uma formulação medicamentosa, ou ao proferir um benzimento, buscam uma construção diferenciada, as palavras são escolhidas e as frases são construídas de maneira elaborada. Utilizam rimas, ritmos, musicalidade, criando comandos que decretam os efeitos esperados. Por exemplo, ao ensinar uma formulação, dizem:

“Com direito à razão, o Tiú deve-se tomar com Gervão”<sup>13</sup> ou em um benzimento: “O que eu corto? Corto cobra, cobreiro, cabeça e cobraão”.

O raizeiro articula uma linguagem própria – soma de diferentes trânsitos culturais por ele vividos, de maneira muito específica, nas prescrições medicamentosas. Quando o raizeiro fala sobre a dosagem de um medicamento, utiliza a própria mão do consulente como referência da dosagem a ser ingerida. Ao dizer tome dois dedos da raiz, aponta com os dedos o ar. As construções das prescrições são ritmadas, elaboradas, ou nominadas de acordo com o que o raizeiro entende, ao se referir a uma dor “intrudente”,<sup>14</sup> como uma dor profunda.

O poder da voz do raizeiro em ordenar campos e produzir cura pode ser observado tanto no momento de benzer, de tornar bento, abençoar algo ou alguém, como no pedido de licença à “mãe das plantas”, no momento de receitar o preparo de um medicamento. Quando se emitem comandos, eles devem ser seguidos à risca para o bom êxito do tratamento, uma vez que a prescrição de um medicamento é transmissão de muita responsabilidade, pois, conforme afirma o Sr. Simão, “nos valemos da nossa medicina, dos remédios da floresta”, conforme relato no item 3.7.

Da mesma forma que a voz, o silêncio também fala. Para os raizeiros, os momentos de ir ao campo e de tirar as plantas são precedidos de um silêncio respeitoso. Ele olha em volta, observa a planta, escuta, como se ouvisse um diálogo de sons inaudíveis, quebrado pelo som da lâmina do facão ou da enxada cortando a terra. A voz de ambos repousa no silêncio do corpo. Ambos porque o raizeiro escuta, em silêncio, a “voz da mãe das plantas”.

No silêncio que o devotamento aos ensinamentos ancestrais exige, existe a guarda de segredos. Não cumprir esse preceito causaria o enfraquecimento das “forças” do raizeiro. No caso dos raizeiros benzedores, também se requer guardar o segredo das orações que, em alguns casos, não podem ser pronunciadas a qualquer pessoa, sendo murmuradas, inaudíveis. A maioria dos raizeiros afirma que uma oração muito divulgada não possui a mesma força daquelas consideradas “reza forte”, que poucos conhecem, guardada na memória e transmitida ao pé do ouvido.

Esse entendimento sobre a voz é similarmente compreendido pelo escritor malinês Amadou Hampâté Bâ como criação. Para o autor, “a palavra é criação e

---

<sup>13</sup> Nomes populares de plantas medicinais utilizadas pelos mestres raizeiros Kalunga.

<sup>14</sup> Intrudente é uma expressão local utilizada pelos raizeiros para expressar uma dor forte, profunda em uma determinada parte do corpo, sobretudo nos ossos, pulmão, coração.

mediação. A palavra falada é o princípio ativo da criação, pois nomina e dá sentido às coisas e ao mundo” (HAMPÂTÉ BÂ, 1980, p.170), e a presença dos mestres faz a interlocução – assim como faziam os pajés entre a Divindade e os seres humanos.

Outro aspecto que podemos perceber sobre a relevância da poética da voz dos raizeiros para as comunidades é a transmissão pela oralidade dos saberes, uma vez que abordam aspectos que vão bem além de simples conhecimentos sobre plantas. Neste sentido, a oralidade em suas relações de ensino e aprendizagem torna-se importante ferramenta de “resistência à hegemonia das narrativas dominantes, de supremacia, poder e privilégio”, conforme indica Vesta Daniel (2005, p. 29).

A transmissão oral de saberes pelos mestres raizeiros Kalunga configuram relevantes formas de luta social, convidam e provocam entendimentos a respeito dos saberes ancestrais, como movimento com princípios comunitários, tais como: respeito aos antepassados e aos mais velhos(as) da comunidade, valorização dos saberes que existem em cada comunidade, seletividade no velar e revelar. O que confirma a professora Catherine Walsh (2013) ao afirmar que as pedagogias orais são práticas, estratégias e metodologias entrelaçadas como na “insurgência, a afirmação, a re-existência e a re-humanização”, em seus esforços para “transgredir e subverter colonialidade – política, ontológica, epistêmica, espiritual, existencial” e, ao mesmo tempo, plantar e avançar as condições de vida concebidas e postuladas a partir do exterior, as margens ou as rachaduras do mesmo poder colonial (WALSH, 2013, p. 29).

Assim, quando o Sr. José diz que não pode ensinar a oração “o sonho de Nossa Senhora” para qualquer um, ele está afirmando que a transmissão pela oralidade de um saber deve ser realizado a partir de uma compreensão ampla do significado da palavra, da força criadora do verbo como sistema cosmogônico e da “re-existência” cultural. Neste sentido, percebemos que a transmissão oral dos saberes pelos mestres raizeiros Kalunga está carregada de processos socioculturais que trafegam à margem dos sistemas oficiais de ensino e da medicina oficial, em que a poética e a força da voz humana estão impregnadas do ato Divino, pois, como o Sr. José afirma, “o primeiro a fazer remédios, a benzer, aprendeu com Deus”.

#### **4.1.4 Uso ritualístico das plantas.**

As plantas desempenham um importante papel na construção do “repertório” dos mestres raizeiros Kalunga, ainda que sejam utilizadas de maneiras diferentes,

possuem um aspecto comum dentro da visão cosmogônica em que tudo na natureza possui vida e se encontra conectado a uma ordem cíclica, harmônica. Elas são utilizadas em práticas médicas tradicionais religiosas que se ancoram em bases bem diferentes da racionalidade dos princípios cartesianos que regem a medicina hegemônica.

Sabemos que traços culturais das comunidades de matriz africana, com o tempo, foram sendo absorvidos pela sociedade brasileira. O intercâmbio de bens culturais foi marcante e, segundo Marina de Melo e Souza (SOUZA, 2002, p. 143), a partir da presença dos missionários católicos novos elementos foram por eles acrescentados. Com destaque para objetos usados em cultos religiosos, incorporados pelas comunidades, que a eles acoplaram significados pertinentes às suas próprias tradições. Entre estes elementos, podemos destacar o uso das plantas medicinais, as comunidades tiveram de se adaptar a novas espécies, uma vez que as plantas nativas conhecidas em solo africano, por ocasião de sua vinda para o Brasil, já não eram mais as mesmas de seus locais de origem, tiveram que ser substituídas por aquelas conhecidas dos indígenas, que as utilizavam nas práticas médicas e em rituais religiosos. Como exemplo temos a pimenta-malagueta (*Aframomum melegueta* Roscoe Zingiberaceae), que existia na África e que não é a mesma espécie conhecida no Brasil, uma vez que os negros que vieram para o Brasil encontraram a espécie brasileira (*Capsicum frutescens* L.Solanaceae), dando o nome de “pimenta-malagueta” a esta espécie que eles já conheciam, a qual já havia sido levada anteriormente para a África pelos portugueses (CAMARGO, 1990, p.90).

Neste sentido, podemos perceber que as plantas medicinais são um importante elo entre as culturas europeias, indígenas e africanas. O que pode ser observado nas comunidades quilombolas Kalunga, uma vez que elas estão presente em todos os processos de cura, nos quais a presença viva das ervas desempenha um papel sustentador nos processos de manutenção da saúde, tanto como alimento como medicamentos nos mais diferentes processos de uso.

Observamos que as plantas utilizadas nos rituais pelos raizeiros desempenham duplo papel: como elemento do sagrado e como elemento funcional. Como elemento sagrado possuem um valor subjetivamente construído; como elemento funcional, consideram os princípios ativos das plantas responsáveis pelas atividades biológicas. As plantas, quando utilizadas durante o ritual, são sacramentadas por um valor espiritual que complementa seu papel funcional, propiciando aos doentes – em estado

liminar – uma experiência singular, em relevo, levando os indivíduos, ao sentirem-se curados, ao estado esperado por aqueles que buscam na religião o conforto de que necessitam.

Os raizeiros Kalunga acreditam neste duplo papel que as plantas medicinais desempenham. Para eles, as plantas, assim como o ser humano, não são apenas seres biológicos, mas possuem uma dimensão espiritual indivisível; e as propriedades medicinais e energéticas das plantas também atuam na dimensão do ser humano. Assim, as plantas são para eles sagradas, bem como todos os elementos que compõem o conjunto ritualístico ao serem investidos de poderes divinos nos rituais de curas. Esses elementos são administrados e absorvidos pelas pessoas por inalação da fumaça obtida da planta cremada em incensórios, cigarros, charutos e cachimbos; por aspiração pelas narinas, de plantas reduzidas a pó (rapé); por meio do uso tópico, em banhos e aplicação sobre a pele; por ingestão de bebidas rituais preparadas em veículos aquosos ou alcoólicos (chás, xarope, melado, balas, garrafadas).

Observamos que os usos ritualísticos das plantas pelos mestres raizeiros benzedores diferem da maneira de utilização dos raizeiros ervateiros. Para os benzedores, as plantas, além dos princípios ativos fitoterápicos, também possuem princípios fitoenergéticos – que atuam em campos energéticos das pessoas – manipulados de acordo com o nível de aflição. O Sr. Eugênio, ao mostrar uma umbaúba, explica que aquela árvore foi abençoada por Nossa Senhora, por ter se abrigado sobre sua sombra ao fugir com o menino Jesus, sendo abençoada para qualquer problema. Ele explica que, caso uma criança esteja com “quebranto”, a mãe das crianças deve pegar três “olhos da planta”, brotos novos da planta, amassar, colocar leite materno e dar para a criança beber. Este procedimento deve se repetir por três vezes. Neste relato do Sr. Eugênio, observamos que existe um conjunto de procedimentos para utilização das plantas que vão além da utilização conhecida no meio acadêmico. Ele diz que tudo tem uma ciência, e assim a pessoa deve saber como utilizá-las, o momento certo para colher cada planta. Assim como não se deve cozinhar as folhas verdes para fazer o remédio, porque a planta de onde foi tirada se ressentir com o calor e pode morrer. Ele diz que a temperatura da água deve ser cuidada para não “matar a mãe-planta”, na hora de fazer o medicamento. Outro exemplo que ele traz é sobre retirar a seiva da sangra-d’água, antes de o sol nascer: “Você bate a faca e a seiva joga lá longe. Se for com o sol alto, bate e a seiva vem, mas não é boa para remédio. Igual à água boa para beber, para buscar água de beber

no rio tem que ser no local e a hora certa. Se for a hora errada, bebe-se água ruim” (Sr. Eugênio Pereira das Virgens, entrevista em agosto de 2018).

Esses cuidados adotados pelos raizeiros, relatados pelo Sr. Eugênio, falam de uma dimensão que transcende os conhecimentos cartesianos. A “mãe da planta” seriam os princípios ativos fitoterápicos que são acionados com o calor da água, mas para os raizeiros Kalunga a “mãe das plantas” é a dimensão sagrada da natureza presente nas plantas, ou seja, o princípio vivo, ativo, primordial, que a tudo permeia. Esta afirmativa vai ao encontro do pensamento de Pierre Verger (2004, p.16), que afirma haver uma força a ser ativada nas plantas e que este “verbo atuante da encantação”, quando corretamente pronunciado, define a ação esperada da planta. Ele reconhece assim que as plantas trazem vibrações específicas, compostas, isoladas ou não, que podem ser ligadas, ativadas, acordadas, seja por um canto, uma oração, evocações desde que se conheça seu nome e sua aplicação.

O Sr. Eugênio segue explicando sobre algumas enfermidades que acometem as pessoas e diferentes maneiras de utilização das plantas. Ao relatar sobre a diferença entre “quebranto e mau-olhado”, ele diz que “se alguém achar a pessoa bonita e o olhar cruzar a menina do olho, dá quebranto. Se a pessoa desviar o olho, dá mau-olhado” (Sr. Eugênio Pereira das Virgens, entrevista em agosto de 2018). “Quebranto e mau-olhado são consideradas doenças” que podem ser tratadas ativando as energias boas das plantas para combater as forças que adoecem através da oração e da fé. Ao perguntar para o Sr. Eugênio sobre o uso das plantas em suas benzeduras de quebranto ou mau-olhado, ele afirmou que as plantas “recebem todo o mal, absorvem a energia negativa chegando a murchar ou a secar na hora”, retirando assim a “má vontade” da pessoa.

Na concepção dos raizeiros, as plantas são possuidoras de forças que atuam no mundo invisível e auxiliam na “peleja” contra as doenças, podendo atuar positivamente como protetoras das pessoas e das casas. O que requer um sistema específico de manuseio que passa pela visão cosmogônica e tratamentos diários que vão desde o cultivo até os cuidados aos locais de incidência de uma espécie. Podemos observar estes cuidados no jardim e no relato de Sra. Luzia, no item 3.4, quando ela diz que gosta de plantar suas ervas de remédio na beira do rio por ser um local onde as mulheres se encontram para falar de suas intimidades. Segundo Sobonfú Somé (2007, p. 61), qualquer coisa que leve as pessoas a interagir, a falar sobre intimidades, algo diferente de sua vida diária, toca no mundo espiritual, no

mundo ancestral e é, portanto, um evento de ritual. O cuidado com as plantas no rio traz este compartilhamento ao mesmo tempo que o cultivo das plantas no jardim também apresenta o caráter de proteção do espaço e do lugar onde, segundo a raizeira, a presença de plantas conhecidas na região por Espada de São Jorge, o Tipiu, Capim Cabloco e o Fumo é boa para esta finalidade específica.

Neste aspecto, pensar sobre a questão do sagrado nos aproxima do pensamento de Mircea Eliade (1992, p. 13), o qual se refere a questões ligadas ao que chamou de “hierofanias ou a manifestação de algo diferente do cotidiano, da fisicalidade, que é legitimado como sagrado por uma prática ritualística”. A pedra sagrada, a árvore sagrada, não são adoradas como pedra ou como árvore, mas justamente porque são hierofanias, porque “revelam” algo que já não é nem pedra, nem árvore, mas o sagrado.

#### **4.1.5 Símbolos.**

Ao observar a construção do “repertório” dos raizeiros Kalunga, percebemos que consiste em um conjunto de elementos articulados que vão além da linguagem verbal. Os raizeiros utilizam as palavras, sons, silêncio, para uma linguagem não verbal, trazendo expressão corporal, imagens, objetos, símbolos que são reconhecidos e legitimados pela comunidade. Segundo Taylor (2013, p.41), o repertório “preserva a memória do corpo”. O que nos leva ao encontro do conceito símbolo. Para Geertz (1989, p. 68), o símbolo é “um objeto, um acontecimento, qualidade ou relação que serve como vínculo a uma concepção”. Assim, o símbolo é um objeto, um gesto, uma palavra, uma imagem que ancora um conteúdo que lhe dá o sentido que lhe é atribuído pelas pessoas que o construíram.

O Sr. Simão, ao benzer com o terço sobre a cabeça, observa quantas voltas o terço dá. Ele diz que, dependendo do número de voltas ou se o terço fica emaranhado, significa o quanto a vida da pessoa está atrapalhada ou não, e quantos novos benzimentos serão necessários fazer. Ao perguntar para Simão sobre o terço, ele afirma que gosta de benzer com o terço pela força que tem o crucifixo, a imagem de Jesus na cruz tem poder sobre tudo e todos. Neste sentido, há no depoimento acima do Sr. Simão que, na linguagem não verbal dos símbolos rituais, existe uma equivalência entre o objeto simbólico e o elemento que ele representa, conforme afirma Turner: “Existe uma tipologia das situações culturalmente reconhecidas, na

qual os símbolos utilizados são classificados de acordo com a estrutura visada da situação particular. Esta tipologia traz elementos que são reconhecidos pelo grupo que utiliza e atribui valor” (TURNER, 1974, p. 58).

Nos símbolos utilizados pelos raizeiros, é perceptível uma religiosidade do catolicismo popular. As imagens que compõem os altares trazem referências do Catolicismo. Marina de Melo e Souza (2002, p. 145) chama nossa atenção para o fato das mestiçagens culturais, nas quais o catolicismo é o elemento dominante, já estava em curso antes da escravização e da travessia do Atlântico. Os missionários católicos viviam entre povos da região do antigo reino do Congo e de Angola, desde o século XVI. Portanto, já existiam formas africanas de catolicismo e a incorporação de objetos do culto cristão às religiões tradicionais, o que posteriormente foi acentuado no Brasil, onde as comunidades de origem africana tiveram que ressignificar estes objetos adaptando-os às suas crenças.

Esta adaptação é visível nas mesinhas dos raizeiros, assim como há nos altares das Capelas o predomínio de imagens de Santos Católicos. Nos altares das capelas, as imagens, o Mastro e as bandeiras bordadas em homenagem aos Santos católicos de devoção são ricamente adornados com coloridas flores de plástico, papel crepom, fitas e laços em vivas cores. No entanto, ao realizarmos os estudos do simbolismo das cores destes adornos, não podemos deixar de relatar a predominância por cores quentes como o vermelho, laranja, azul, verde preto e o branco, cores que são bastante utilizadas nas culturas e religiões de matriz africanas.

Importante pensar no uso das cores como pistas, vestígio da luta e resistência negra, que teimam em permanecer, reafirmando-se. O uso das cores como o dos símbolos, conforme afirma Turner (1974), são multivocais, ambíguos, abertos e estão ligados à afetividade, aos sentimentos das pessoas. Um mesmo símbolo pode ter significados diferentes para diferentes grupos e pessoas. Assim, por exemplo, a cor branca em determinadas culturas simboliza pureza e, em outras, é símbolo do luto. Turner (1974) chamou de multivocalidade; os múltiplos significados que um símbolo pode receber.

Neste aspecto, ao observar o simbolismo dos elementos utilizados pelos raizeiros, notamos a ressignificação de diversos elementos, mescla dos inúmeros trânsitos e hibridações culturais. Marina de Melo e Souza (2002, p. 145) afirma que os grupos afrodescendentes, ao terem que se inserir na sociedade dominada pelo

colonizador cristão, traduziram-na para seus próprios termos, atribuindo aos santos significados inacessíveis àqueles que não partilhavam seus códigos culturais.

Percebemos que os raizeiros e a comunidade Kalunga atribuíram inúmeros significados específicos às questões coletivas que vão ao encontro do que Turner (1974) afirma sobre os símbolos rituais, os quais possuem aspectos de interações em que o aparentemente individual afeta uma coletividade. E quando algo é apreendido pelo espírito, quando se torna um objeto capaz de ser pensado, pode ser enfrentado e dominado. É interessante notar que o próprio princípio da revelação está corporificado num símbolo (TURNER, 1974, p. 42).

Assim, o mesmo sal e o copo com água (figura 33) que vemos nos altares das capelas e nas mesinhas dos raizeiros são geralmente utilizados na hora dos atendimentos e, após atendimentos ou benzimentos, são levados para longe e jogados em água corrente. Conforme afirma o Sr. Simão, “para jogar fora as coisas ruins que a água puxou”. Como símbolo “multivocal”, nas religiões de matriz africana, o sal e a água têm diferentes significados e são considerados elementos ritualísticos condensadores de energias. A eles são atribuídas características de limpeza e purificação. Assim os medos e incertezas, as sombras, ao serem plasmados em objetos simbólicos como a água e o sal, podem ser reordenados, reconstruídos e reestruturados, conforme afirma Turner (1974).

Neste sentido, o uso da vela (figuras 39 e 47) representa, segundo Chevalier e Gheerbrant (1998), o símbolo do fogo sagrado, a luz, o Divino. Nas comunidades Kalunga, o uso do pavio (figuras 36, 37 e 38) – vela feita com fio de algodão retorcido e envolta em cera de abelha – também demonstra este duplo sentido, citado por Marina de Melo e Souza, uma vez que representa ao mesmo tempo o fogo sagrado que ilumina a serenata nos Festejos do Divino e, posteriormente, são transformados em amuletos que protegem as casas contra raios e trovões. Tais usos reafirmam que “os elementos da cultura dominante de origem europeia, ao serem incorporados pelas comunidades afrodescendentes, receberam sentidos por elas criados” (SOUZA, 2002, p.146).

A cruz (figuras 39, 40 e 41) encontrada nas capelas, símbolo do Cristianismo, também é cultuada como elemento de homenagem à ancestralidade. A cruz possui múltiplos significados, pois é também equilíbrio das forças na intersecção da horizontalidade e da verticalidade, em múltiplos trânsitos de direções, e encruzilhada nas religiões afrodescendentes.

Chamou-me a atenção um elemento (figura 35) encontrado no altar da casa da raizeira Ana Aparecida. Trata-se de um colar – Guia – com desenhos geométricos, que, segundo ela, foi orientada a usar para sua proteção. Desta forma, foi possível identificar que, entre os cinco raizeiros pesquisados, dois, a Sra. Ana Aparecida e o Sr. Simão, embora afirmem o catolicismo como religião adotada, também vivenciam aspectos de uma religiosidade ampliada, resultado do trânsito entre diferentes culturas.

A utilização de objetos simbólicos, como o terço, os ramos de folhas, e principalmente a oração particular a cada raizeiro, ou a cada doença que acomete o doente, são alguns dos elementos que compõem o repertório no ato de cura. O que para Turner (1974) é o elo conector entre o significante (o objeto, a palavra, o gesto) e o significado (aquilo que o representa). O significado não está no objeto, mas naquilo que o corporifica. Na linguagem não verbal dos símbolos rituais, existe uma equivalência entre o objeto simbólico e o elemento que ele representa.

#### **4.1.6 O espaço Sagrado – o quartinho do raizeiro.**

Ao falar com os raizeiros, e nas entrevistas semiestruturadas, constatamos a necessidade dos mestres em encontrar um lugar específico, reservado para os atendimentos. No período de vivência nas comunidades, me foi possível observar que, embora este lugar reservado exista nas casas dos raizeiros, em muitos momentos este lugar se configurou como o rio, a sombra de uma árvore na beira da estrada, um banco no quintal. Enfim, locais onde a necessidade e as distâncias permitiram aos caminhos do raizeiro e do consulente se cruzarem. Porém, ainda que estes lugares parecessem públicos, o sentido do lugar enquanto reservado, privado, estava presente na postura do raizeiro, que habilmente reconfigurava estes locais, dando-lhes um caráter solene. Percebi ainda, algumas vezes, que o simples fato de deixar o grupo seguir na estrada e deslocar a pessoa a ser atendida para o lado já configurava este “lugar reservado” de atendimento.

Perguntei ao Sr. Eugênio sobre isso e a explicação foi imediata:

Nosso Senhor Jesus Cristo não escolhia lugar para curar. Assim, se o doente chegar na casa da gente é melhor. Mas se não der, a gente escolhe onde for melhor, mais reservado, onde a pessoa se sinta bem para poder falar de suas aflições sem ninguém atrapalhar. E muitas

vezes a gente precisa ir onde o doente está, não dá para ele vir na casa da gente (Sr. Eugênio. Agosto de 2018).

Dessa maneira, percebemos que o lugar é construído em função da situação vivida. Há lugares construídos e organizados para os atendimentos que são permanentes, como existem lugares construídos que são provisórios para atender o doente, em determinado momento. Nos lugares provisórios, são realizados atendimentos mais simples: orientações, consultas, encomendas de remédios, benzimentos. Enquanto nos lugares permanentes, os atendimentos são mais complexos, podendo o doente permanecer por dias em tratamento. O que torna o lugar diferenciado para o atendimento, ainda que à sombra na estrada, é a consagração deste local pelo raizeiro. Conforme explica Mircea Eliade, “o estabelecimento de um lugar sagrado tem um valor cosmogônico, equivale à reiteração de um ato criador microcósmico e torna-se uma imagem santificada do mundo” (ELIADE, 1992, p. 56).

Ainda que o quilombo como um todo traga para os raizeiros o espaço sagrado, porque sua relação com a natureza é uma relação de bem viver, de zelo e de respeito, eles afirmam que necessitam, reservam e preparam um lugar específico para os atendimentos, conforme seus ensinamentos instruíram. O que é compreendido, segundo Eliade (1992, p. 59), para tornar um espaço propício à revelação de forças espirituais é necessário reunir em sua estrutura física, uma cosmologia que o transforma este local em um ponto central específico àquela finalidade. Deste modo, pode acontecer o que o autor chama de *hierofania espacial*, a saber, a manifestação do sagrado no espaço, produzindo ali um centro espiritual em meio ao caos e fluidez do espaço profano. O que ocorre da mesma maneira, quando o mestre raizeiro separa um quatinho para realizar seu ritual: a consagração deste aposento como espaço sagrado.

Percebemos que a relação do Kalunga com o quilombo é de profundo respeito pelo lugar, vai além do sentido de identidade, de uma espacialidade física. A moradora Vercilene Francisco Dias (item 2.1.4) afirma a importância da terra para eles, pois ela não possui apenas uma função social, mas também cultural, uma vez que é comum ficar até tarde da noite ouvindo experiências vividas, histórias de seus antepassados. Assim como o próprio significado da palavra Kalunga – lugar sagrado, conforme Baiocchi afirma, o quilombo como um todo é território referendado pela

ancestralidade. O que o torna consagrado à vida das novas gerações. Neste aspecto, o espaço sagrado encontra-se dentro de uma visão maior que subdivide, se ramifica dentro de uma trama em vários lugares consagrados à religiosidade, como as capelas. As pequenas igrejas que se encontram no “acampamento” somente são usadas durante os festejos e a romaria aos santos. Ao pensar sobre o quilombo como um todo, um lugar sagrado, compreende-se que, para o raizeiro, qualquer lugar à beira da estada, do rio, das matas e dos caminhos pode ser consagrado ao atendimento dos doentes.

Assim, quando a Sra. Luzia afirma que o rio é sagrado porque as águas são sagradas, porque água é vida e sem água não existiria o Kalunga, ela está falando desta relação com o sagrado, transpassada pela ancestralidade, as raízes e a cultura negra. Quando a Sra. Getúlia fala sobre o espaço no território dedicado à construção da casa como moradia, o qual deve ser limpo e não deve ter árvores de grande porte que tenham raízes possíveis de cruzarem no subsolo, por baixo da casa, ela está simbolizando o infortúnio. A adversidade ocorre como doenças para a família, e até mesmo o desabamento da casa abalada por fortes raízes. Tais entendimentos advêm da ancestralidade e dos valores espirituais.

A Sra. Luzia relata que sua casa possui um quartinho reservado para os atendimentos, mas, quando chegam muitas pessoas, ela os convida a irem para debaixo de uma mangueira, no quintal. A raizeira transforma a rotina de sua casa, de espaço individual reservado, para um espaço coletivo, palco de muitos dramas sociais, os quais ficam registrados, simbolicamente, nas paredes da casa. As pessoas, nelas, deixam suas marcas: de mãos, de suas digitais, do suor de poeira de suas cabeças, escritos, datas, entre outras. Para o antropólogo Edward Casey (1996, p. 27,) “um dado lugar assume as qualidades de seus ocupantes, refletindo essas qualidades em sua própria constituição e descrição e expressando-as em sua ocorrência como um evento: lugares não só são, eles *acontecem*”.

#### **4.2 Drama social. A cura, a doença como experiência ou outra medicina.**

O “drama social” expõe em sua ruptura estrutural o dualismo vivenciado em várias formas de sociedade em que a estrutura dominante sofre abalos e até transformações radicais (TURNER, 1974), como no caso da sociedade escravocrata brasileira, e o abalo sofrido com a abolição da escravidão pela Lei Imperial n.º 3.353,

sancionada em 13 de maio de 1888. “A estrutura é, então, retornada de outra forma, revitalizada mediante entidades liminares” (TURNER, 1974, p.117), metamorfose dialética sem a qual nenhuma sociedade funciona. As entidades liminares se situam no meio, entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial e às suas margens, em uma posição de exclusão na qual foi inserido o indivíduo ou grupos, tais como os quilombolas Kalunga e a medicina por eles praticada.

Vale lembrar que as comunidades quilombolas surgiram há mais de duzentos anos, quando seus ancestrais fugiam da escravidão, em pleno ciclo do ouro e da garimpagem. Na época, o estado de Goiás passava pelo período de colonização e começou a ser desbravado pelos portugueses. Cansados da submissão e dos castigos sofridos na exploração das minas de ouro, os (as) escravo(as) fugiram em busca de liberdade. Para não serem encontrados e por não terem para onde ir, os escravos se esconderam nas matas e em locais de difícil acesso. Dessa maneira, criaram seus quilombos, como o do norte do estado de Goiás, na Chapada dos Veadeiros.

Turner (1974) identifica dois modos de estruturação das sociedades humanas. Um deles é o sistema estruturado em que normas e regras são impostas pelo Estado. O outro é o que surge como ruptura dessa estrutura, em período liminar representado pela sociedade como comunidade, ou, como prefere Turner (1974), *communitas*. Sob essa perspectiva, segundo Turner, a mobilidade na estrutura social segue uma ordem, um desenvolvimento interno, um processo em etapas, divididas em fases. A primeira é a fase que antecipa a crise. É quando um conflito abre uma fenda na estrutura normativa da sociedade, seguida da crise na qual os indivíduos se encontram em estado —liminar ou às margens da sociedade. Nela, são tratados como um invisível diante dos demais (TURNER, 1974), tal como os quilombolas Kalunga, que viveram e permaneceram por séculos invisíveis socialmente até 1982, quando um grupo de antropólogos alertou as autoridades competentes que a construção de uma usina hidroelétrica no Rio Paranã iria desabrigar centenas de famílias do povo Kalunga. A partir de então, o país tomou conhecimento dessa comunidade.

“Em sociedades liminares” como aquela em que se encontram os quilombolas Kalunga, seus indivíduos obedecem às leis dos rituais e se caracterizam por uma modalidade de relação social de uma “área de vida em comum” (TURNER, 1974). A diferença entre estrutura e *communitas* não é apenas a distinção familiar entre

mundano e sagrado ou a existente entre política e religião (TURNER, 1974, p. 119). Muitos cargos de poder que representam a estrutura possuem características do sagrado também, assim como os mestres raizeiros Kalunga. Contudo, os representantes das *communitas* só conseguem títulos após vivenciarem experiências – *Erlebnis* –, mediante ritos de passagem por meio dos quais aprendem a moldar instintos de orgulho, por intermédio, muitas vezes, de um duro aprendizado físico e psicológico. É como se esses rituais os capacitassem de um poder de transformação que nem eles mesmos poderiam suportar.

Turner estabelece uma ligação entre ritual e *performance*. Para o autor, as ações performáticas surgem em momentos de crise, em momentos liminares que, por sua vez, geram uma ação reparadora – as *performances* –, as quais podem levar à reintegração ou, contrariamente, a um cisma irreparável de tal agrupamento cultural (TURNER, 2008, p. 37-41). O que acontece sem barreiras ou fronteiras entre os participantes e pode caracterizar o que Turner (1974) denominou *communitas*, um estado de harmonia na sociedade.

Compreendemos, então, que Turner (1982, p. 77) constrói seu conceito de ritual inter-relacionado ao de drama social: — performances, particularmente performances dramáticas, são manifestações por excelência do processo social humano. Portanto, a unidade de análise capaz de apreender esse processo é o drama, “unidade empírica do processo social de onde derivaram e continuam a derivar os variados gêneros da performance cultural” (TURNER, 1982, p. 92). O drama revela-se como uma fenda aberta no social, em razão de alguma ação perturbadora – ruptura – na normalidade de sua estrutura. A *performance* cultural é, então, uma ação orientada no sentido de restaurar o tecido social, não obstante, nem sempre eficaz. De fato, a dinâmica do tecido social ocorre em razão de seus conflitos, levando a pensar em outros tipos de *performances* culturais e em expressá-la.

Neste sentido, percebemos que as performances culturais dos mestres raizeiros Kalunga são constituídas a partir de uma coparticipação entre mestres e comunidades, uma vez que todo seu sistema sociocultural encontra-se imbricado numa teia sistêmica, rizomática, ancorada na ancestralidade e cosmogonia africana.

No contexto histórico sociocultural que relatamos no capítulo dois, item 2.2.2, nas comunidades tradicionais quilombolas, o conceito de drama social utilizado por Turner pode ser observado, principalmente, quanto à falta de acesso a uma inclusão social, em todos os aspectos. Mas como estamos discutindo a respeito do mestre

raizeiro e seus rituais de cura para o benefício da comunidade, centraremos o drama nos aspectos de manutenção da saúde e cura de enfermidades. No campo de atuação dos agentes de saúde (médicos, enfermeiros, agentes de saúde) dentro do quilombo Kalunga, os mestres raizeiros ainda se destacam por tomarem para si a responsabilidade de acompanhar os processos de manutenção da saúde nas comunidades. Ainda que na contramão dos saberes reconhecidos pelas instituições de saúde, eles investem esforços na “peleja” pela saúde das comunidades; confiam na eficiência destes saberes, uma vez que o acesso aos serviços públicos básicos de saúde no quilombo demonstra ineficácia ou inacessibilidade, sendo impessoal e desconexo com o sistema cultural vigente. Assim, eles praticam outra medicina, diferente do modelo da biomedicina e, portanto, situando-o às margens do sistema oficial de medicina pública praticada no Brasil. Falar do ritual de cura e dos saberes dos mestres raizeiros Kalunga traz uma discussão ainda mais ampla sobre os saberes e técnicas de outra medicina, não reconhecida pela medicina ortodoxa, mas que trafega por toda nossa história. O que nos levou ao exercício de pensar a cultura quilombola Kalunga, a partir da lógica desse lugar.

A tradição filosófica greco-europeia do pensamento científico moderno produziu um saber pautado em critérios cartesianos, negando outros saberes, locais e tradicionais, e os caracterizando como inaceitáveis. Severino Ngoenha (2011, p. 6-12) ao refletir sobre o conceito de estar às margens, na fronteira, afirma que seu conceito também pode ser aplicado entre os diferentes domínios do saber. O autor afirma que o momento atual africano apresenta-se como subversão às regras, ao estatuto e às fronteiras tradicionais dos saberes instituídos e institucionalizados com a intenção de reivindicar um espaço dentro da enciclopédia dos saberes. Mas os saberes africanos permaneceram sempre fora dos poderes das pseudo-hegemonias ou superioridades de certas tradições de pensamento e de saber sobre as outras, pela contestação do monopólio ou exclusividade da racionalidade de certas tradições de pensamento em detrimento de outras. O autor afirma que “destinos isolados acabaram”, embora não se tenha o mesmo passado, certamente teremos o mesmo futuro. Assim, “o momento africano parece posicionar-se sobre fronteiras porque se encontra culturalmente imbricado entre a oralidade e a escritura, entre a tradição e a modernidade”.

Podemos observar que, no Brasil, assim como os Kalunga, diferentes grupos como os indígenas, quilombolas, ciganos, encontram-se situados neste lugar de

fronteira, no *límen* ou margens, onde as bordas encontram-se imbricadas, como nos apresenta Turner (2005, p. 140). Na "invisibilidade", as pessoas liminares têm um caráter duplo. Elas são, ao mesmo tempo, "não-mais-classificadas e ainda-não-classificadas". Assim como os limites onde se situam os raizeiros entre a vida e a morte, conforme descreve o raizeiro Simão (item 3.6) quando diz "às vezes, sou chamado à noite para atender uma pessoa, atravesso o rio de canoa com uma lamparina na mão para iluminar o caminho, mas sei que tenho que ir porque sei que está entre a vida e a morte". Há, portanto, uma travessia de fato, mas há aquela simbólica, a da exclusão e da apartação social.

Neste aspecto, o momento atual africano conecta-se com o momento atual brasileiro, das comunidades quilombolas na linha denominada por Ngoenha (2011, p.16, 17) de "fronteira/tragédia". O limite nasce na fronteira do exílio imposto pelo direito dos mais fortes sobre a justiça, que obriga os Kalunga a viverem nas margens, na esfera do "não direito e da não humanidade". Neste lugar, não lhes é autorizado a sair das margens e voltar a atravessar a fronteira da "não humanidade" em direção a um mundo que lhes possa "acolher e reconhecer".

Na mesma linha de pensamento, podemos dizer que os saberes de cura dos mestres raizeiros Kalunga se encontram além das fronteiras do espaço geográfico. Tal como explica o autor Cássio Hissa (2002, p.43-44), ao falar sobre questões de fronteiras e crise epistemológica, as fronteiras situam-se além dos aspectos geográficos e se estende sobre a crise das narrativas oficiais, dos saberes oficiais, das palavras e dos textos oficiais, que constituem a ciência moderna. Para o autor, há uma correspondência recíproca entre o método de pensar cientificamente e a crise das narrativas oficiais, que é, por certo, também a das fronteiras, que enaltece o poder da linguagem da ciência sobre as outras linguagens.

Se, somente agora, a última geração de Kalunga está aprendendo a ler e a escrever, e seus saberes ficaram à mercê do conhecimento de algumas poucas pessoas externas à comunidade, como pesquisadores, assistentes sociais, historiadores, antropólogos, entre outros, os saberes e práticas medicinais apresentam uma defasagem muito aquém dos sistemas oficiais de medicina. Recordamos que o quilombo Kalunga se encontra a apenas três horas da capital do Brasil e ainda se vê a total situação de abandono em que a maioria das comunidades vive, sem acesso às políticas públicas que garantam sistemas de transporte,

saneamento e de saúde básicos. Esta situação deixa a população em situação de extrema vulnerabilidade.

Observamos que, nas entrevistas realizadas com os raizeiros (Quadro 2, item 3.8.2), a maioria alerta quanto à falta de apoio por parte dos órgãos públicos, pelo não reconhecimento destes saberes e ausência de leis e marcos regulamentatórios específicos voltados para as comunidades tradicionais, uma vez que seu sistema médico – de lidar com saúde e doença – é diferenciado. Os marcos existentes hoje no Brasil são preconizados pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária (ANVISA), que regulamenta as Farmácias Vivas com normativas rígidas e gerais, não adequadas ao sistema cultural das comunidades quilombolas. Esta é uma pauta dos movimentos que reivindicam o reconhecimento, legalidade e respeito ao sistema de cura, específicos destas comunidades.

Neste sentido, as reflexões de Ngoenha(2011) e de Hissa(2002) se aproximam da discussão sobre decolonialidade a partir do pensamento das Epistemologias do Sul, de Boaventura de Souza Santos e Maria Paula Meneses. O autor afirma que a ciência ortodoxa é a “linha” que separa ou valida o conhecimento. Esta “linha” hegemônica eurocêntrica é excludente à outras formas e construção de conhecimento. Boaventura prossegue esclarecendo que o pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal, que consiste em um sistema de distinções visíveis e invisíveis, no qual as distinções invisíveis são estabelecidas por meio de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o “deste lado da linha” e o “do outro lado da linha”. Esta divisão é tão acentuada que “o outro lado da linha” desaparece como realidade, torna-se inexistente, assim como tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção de inclusão considera como o “outro” (SANTOS, B., 2009, p.71).

Indo além das tensões entre ciência, religião e filosofia, Santos, B., ao se referir aos conhecimentos populares, leigos, plebeus, camponeses, quilombolas ou indígenas, como grupos que estão “do outro lado da linha”, está alertando para o desaparecimento de conhecimentos relevantes que estão além do universo do verdadeiro e do falso. Para o autor, esta questão está no cerne da epistemologia moderna contemporânea: “[...]entre as formas de verdade científicas e não-científicas já que a validade universal da verdade científica sempre é reconhecidamente muito relativa” (SANTOS, B., 2009, p.72).

Deixadas à própria sorte, as comunidades Kalunga contam com o ofício do mestre raizeiro e ele é, na maioria das vezes, o único responsável pela manutenção da saúde. A antropóloga Esther Jean Langdon afirma que, para entender o sistema de construção de saúde de uma cultura, é necessário examiná-lo dentro do seu contexto sociocultural. As crenças e as práticas de saúde e doença são parte de um “sistema lógico-conceitual”. As velhas classificações baseadas em opostos binários, tais como natural/sobrenatural, magia/ciência e medicina primitiva/medicina moderna, não proporcionam o entendimento da “dinâmica cultural” e do sistema de cura entre os povos tradicionais. Para ela, o sistema de saúde é também um sistema cultural, um sistema que está ancorado em arranjos particulares de instituições e padrões de interações interpessoais e, portanto, integra os componentes relacionados à saúde, fornecendo ao indivíduo as pistas para a interpretação de sua doença e as ações possíveis.

Verificamos que o sistema de saúde das comunidades quilombolas passa por uma dinâmica cosmogônica, diferentemente dos sistemas oficiais de saúde, inadequado nas comunidades. Este aspecto foi verificado a partir de minha experiência e convivência em campo nas comunidades, pelos relatos dos raizeiros e dos indivíduos em entrevistas. Quando o Sr. José afirma que conhece a todos porque viu nascer e que, conforme foi o parto daquela pessoa, ele sabe os futuros problemas e também os tratamentos a serem ministrados, está nos dizendo que o sistema de saúde de sua comunidade está baseado em outras formas de avaliação e sanação das aflições. A doença como experiência não é mais apenas um conjunto de sintomas físicos universais, mas é um processo subjetivo no qual a experiência corporal é mediada pela cultura. O que vai ao encontro do pensamento da antropóloga Esther Langdon (1995, p.10), ao relacionar saúde a um sistema cultural de interações interpessoais, sendo a “doença como experiência” de um processo subjetivo conectado à cultura.

As subjetividades nas reações singulares e nas experiências vivenciadas nas comunidades Kalunga, na trama sistêmica onde estão inseridas, constroem e mantêm estados de saúde e doenças, com manifestações singulares, que clamam por mecanismos e outras abordagens terapêuticas, as quais abarcam a dimensão ampla do ser humano e o contexto sociocultural. Como afirma Esther Langdon (2007), no sistema cultural existe uma abordagem performática da cura em que o trabalho terapêutico e ritual refere-se também a uma dimensão cosmológica, de valores que

envolvem questões como criatividade, imaginação e ação, questões que uma abordagem performática da cura ritual.

Neste aspecto, o raizeiro trabalha com uma cosmologia específica em que seu corpo está conectado ao lugar, com as pessoas da comunidade, com a terra e o cosmo. Seu corpo gesticula, fala, reza, sente os cheiros das ervas, reconhece texturas, vê, percebe o outro nas entrelinhas das falas. Ouve dores não ditas. Ausculta outros corpos. Nessa conectividade, se expressa em ato, ritualístico. Vivencia a doença e realiza outra medicina. Esther Langdon (2007, p.16) denomina esse processo de “engajamento corporal, sensorial e emocional” – que também faz parte das análises de performance – demonstram pesquisas sobre a eficácia terapêutica da performance. Esta discussão visa entender a possibilidade de transformação fenomenológica no nível mais profundo do corpo, rejeitando uma divisão cartesiana de experiência que separa o racional do emocional e do corporal.

Colaborando com a autora citada, a antropóloga Sônia Weidner Maluf(2003) amplia as discussões sobre a ação dos raizeiros e agentes comunitários de cura, afirmando que as práticas curativas vão além da eficácia simbólica. Uma vez que definir uma determinada forma de ação como “terapêutica” ou “religiosa” não depende da ação em si, mas dos sentidos dados a estas em um contexto social particular. No caso das comunidades Kalunga, os sentidos recaem na ação reparadora, profilática, do ritual de cura.

### **4.3 Performances nas comunidades Kalunga.**

Nosso enfoque recai na presença do mestre na transmissão oral de saberes e sua relevância para as comunidades, exposto nas entrevistas semiestruturadas, conforme o item 3.8.2, realizadas com os raizeiros e alguns indivíduos das comunidades, nas quais a maioria afirma ter aprendido seu ofício pela tradição oral.

O ritual visto como performance, como uma expressão humana realizada pelo corpo (repertórios: movimentos, cantos, oralidades), através das diversas maneiras pelas quais se exerce, desde os primórdios, nas distintas partes do mundo, pressupõe um retorno às primeiras manifestações do ser humano, seja nos níveis de sobrevivência (colheita, chuva, caça, etc.), de transcendência (adoração aos deuses, transe, purificação, elevação espiritual, etc.) ou de preservação das culturas e costumes (NUNES, R. S., 2011, p. 111)

Zeca Ligiéro (2011) afirma que, para que haja hoje práticas performativas de origem africana, faz-se necessária a presença de um mestre depositário de uma filosofia e compreensão cosmológica da liturgia transmitida oralmente pelos africanos trazidos como cativos ou por seus descendentes. Esta é a “força motriz” pela qual e na qual se estabelecem corporalmente os paradigmas da tradição. De tal modo, percebemos as práticas performativas das comunidades tradicionais Kalunga. A presença do mestre raizeiro “vivifica estas práticas no quilombo, pois representa a ancestralidade negra acrescida dos múltiplos cruzamentos culturais deste território híbrido”, que Nestor Canclini (1997) denomina de hibridação intercultural.

Estas hibridações, a partir da própria história e processo de formação do quilombo, conforme afirma Baiocchi (2013), contam com presença indígena, a qual teve significativa participação. Em seu relato, a raizeira Sr. Luzia (item 3.2.5) conta de sua estadia quando criança junto a um grupo indígena, sendo devolvida depois com o corpo todo pintado de branco. Outro aspecto a ressaltar é o acesso e uso de novas tecnologias no quilombo, como a internet, telefonia celular, televisão, energia elétrica. Somam-se a isto os agentes culturais externos que realizam projetos e pesquisas nas comunidades e colaboram com a revitalização dos costumes e tradições. De acordo com Diana Taylor (2013), a performance, como um comportamento ritualizado, tem que ter, para as pessoas envolvidas, um sentido atualizado. Sob este aspecto, pode-se dizer que a performance de cura realizada pelos mestres raizeiros Kalunga manteve-se viva, em diálogo com diferentes momentos, não obstante carregada de influências e entrecruzamentos estéticos e temporais.

Nesta teia cultural, a presença do mestre raizeiro é fundamental, pois “a tradição se legitima através do contato em rituais/celebrações”, como afirma Ligiéro (2011, p. 134) e ainda “o conhecimento se exerce através da própria prática em que o aprendiz é iniciado por meio do convívio com o seu mestre”. Assim como o Sr. José foi “iniciado” no ofício por sua madrinha Simoa, ele oferece sua contribuição pessoal não só realizando na prática o que aprendeu com ela, mas desenvolvendo ele mesmo um estilo próprio, capaz de rearranjar os materiais apreendidos e as técnicas da tradição em novas “tiras de comportamento, como se fosse a de uma película de filme”, como examina Richard Schechner (2011) em seu conceito de comportamento restaurado. Essas práticas vivas possuem uma resistência que se contrapõe a noções de efemeridade. Como atos de transferência, transmitem informação, memória cultural e identidade coletiva de uma geração ou grupo a outra.

Ligiéro (2011) explica que a “presença do corpo do *performer* como receptáculo de conhecimentos” é capaz de recuperar determinados comportamentos e ser responsável pelo encontro com o divino, com o mundo dos ancestrais africanos. De tal modo, percebemos a experiência de benzimento do Sr. Simão. Após seu atendimento, ele pergunta à sua esposa Maria sobre quais saquinhos de ervas foram recomendados. O que foi entendido como um apagamento da memória revivida no ritual, testemunho deste encontro com a espiritualidade ancestral, da qual fala Ligiéro (2011, p. 143). As “motrizes culturais” são e serão sempre ferramentas de transporte entre o mundo dos vivos e dos ancestrais, entre o *performer* e a comunidade, entre o tempo do sacrifício cotidiano e o tempo das glórias e levezas míticas, não importa a época nem sua localização geográfica.

A *performance* cultural da comunidade Kalunga ocorre na inter-relação entre os mestres raizeiros e a comunidade. Em suas ações conjuntas e experiências de vida com os outros mestres, e como eles passaram pelos ritos – sucessão de palavras e atos repetidos em um ritual –, assim como os demais indivíduos da comunidade que creem e têm fé na cura, por meio deles. Na procura dos alívios espirituais e físicos, os indivíduos das comunidades se agarraram aos conhecimentos dos raizeiros. Reconhecem nas entrevistas o ofício dos raizeiros e têm como eles relações de fé, confiança e gratidão. Eficácia que revela o protagonismo das comunidades em busca de solução aos problemas.

#### **4.4 Em busca de uma poética- uma mirada estrábica.**

Durante a pesquisa, me deixe atravessar pelas inúmeras possibilidades interativas que a experiência com os raizeiros me propiciou. Entre elas, a busca de espécies de plantas para os rituais de cura. Como professora/pesquisadora/artista, tal experiência me oferecia dados, também, para a construção de um processo de produção artística.

Ao abordar os processos de produção em artes visuais, a professora Sandra Rey (2002) afirma que o desafio constante do artista-pesquisador é provocar um avanço, ou um deslocamento desse campo específico de conhecimento que é delimitado pelas artes visuais. Ao olhar por este viés e, concomitantemente à investigação, considerei a possibilidade de usar minha experiência em um processo artístico. Denominei-o de “*Uma mirada estrábica*”, termo utilizado pelo escritor Octávio

Paz (1984), no sentido de se desviar do objeto para melhor vê-lo. Assim, por meio de uma atividade, como afirma Sandra Rey (2002, p. 125), “[...] a arte passa a questionar fronteiras, deslocar limites, provocar situações, interagir com o espectador”.

Neste aspecto, a imersão em campo nas comunidades Kalunga gerou uma proposta de trabalho plástico que buscou pensar os processos de produção artística, a partir da experiência em comunidades tradicionais onde a experiência é o próprio processo artístico. Onde vivenciar no próprio corpo a experiência em campo é parte fundamental e parte da obra. A fenomenologia de Maurice Merleau-Ponty (1994) nos ensinou que “[...] é por meu corpo que compreendo o outro, assim como é por meu corpo que percebo coisas”. E conclui que “[...] a revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende a todo mundo sensível” (MERLEAU-PONTY, 1994, p. 252).

Esse “mundo sensível”, neste processo de criação, se representa pelos e nos saberes que perpassam o ritual de cura dos mestres raizeiros Kalunga, em sua natureza rizomática, inerente ao contexto sociocultural. Como sabemos, o rizoma cria uma rede que se interconecta para formar um corpo único.

Impossível no contexto da investigação abdicar do olhar/fazer da artista. Neste aspecto, a prática ia se fazendo à medida que as visitas em campo e as leituras dos textos e dos autores aconteciam. Uma vez que, como alerta Sandra Rey:

A pesquisa em artes visuais<sup>15</sup> implica um trânsito ininterrupto entre prática e teoria. Os conceitos extraídos dos procedimentos práticos são investigados pelo viés da teoria e novamente testados em experimentações práticas, da mesma forma que passamos, sem cessar, do exterior para o interior, e vice-versa, ao deslizaros a superfície de uma fita de *moebius* (REY, 2002, p. 123).

Ao mesmo tempo que fui registrando os dados da investigação proposta, a visualidade dos elementos usados para a religiosidade e realização do ritual de cura e visão cosmogônica dos mestres raizeiros capturou minha atenção. Durante minha estada no quilombo, realizei uma série de desenhos e gravuras que intitulei de *Céu do Quilombo* (figuras 51, 52, 53 e 54).

---

<sup>15</sup> Sandra Rey (2002) alerta para diferença entre as duas formas de pesquisa, nomeando pesquisa *em* arte aquela realizada pelo artista-pesquisador a partir do processo de instauração de seu trabalho, e pesquisa *sobre* arte a realizada por teóricos, críticos e historiadores, tomando como objeto de estudo a obra de arte para realizar análises pontuais, estudos históricos, meios de circulação, inserção etc.

Figura 51 – Céu do Quilombo, Maria Tereza, 2017, Aquarela sobre papel.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 52 - Céu do Quilombo, Maria Tereza, 2017, Matriz para gravura.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 53 - Céu do Quilombo, Maria Tereza, 2017, Gravura sobre papel.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 54 - Céu do Quilombo, Maria Tereza, 2017, Relevo seco. Impressão sem tinta em papel.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

*Céu do Quilombo* traz aspectos do espaço amplo. Primeira visão e sensação que senti ao me ver entre os Vãos. O macro, o cósmico-céu, o espaço infinito como elemento que agrega os conhecimentos dos raizeiros. A partir desta série de desenhos e gravuras, as interações realizadas por mim com os grupos quilombolas, os raizeiros, determinadas pessoas das comunidades, me motivaram a refletir sobre a produção plástica. As andanças, as coletas de plantas, as entrevistas, as roças, o plantio, a lida com os animais e o dia a dia foram, gradativamente, ocupando espaço em cadernos de campo (figuras 55 e 56).

Figura 55 - Caderno de campo, Maria Tereza, 2017, escritos, desenhos e flores.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 56 - Caderno de campo, Maria Tereza, 2017, escritos, desenhos e flores.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Anotações e desenhos passaram a compor o caderno de campo conjuntamente com receitas de medicamentos, nomes e dados sobre as plantas. Esta experiência foi registrada ainda durante o primeiro projeto, ao coletar as plantas medicinais durante as visitas guiadas pelos mestres raizeiros com orientação do botânico e professor Heleno Dias. As plantas recolhidas eram guardadas em exsicatas (fig. 57), processo que consiste em prensar uma amostra de planta e em seguida secá-la em uma estufa, fixada em cartolina, acompanhada de etiqueta ou rótulo contendo informações sobre o vegetal e o local de coleta, para fins de estudo botânicos.

Figura 57 – Coleta de plantas.



Foto: Maria Tereza Gomes, 2018.

Ao abrir as exsicatas, percebi que, ao serem prensadas, as folhas deixavam marcas coloridas no papel. As marcas me chamaram a atenção quanto à presença de uma ausência, daquilo que não existia mais, mas que permanecia ali, como um registro, uma memória. Usei então de tais marcas como vestígios coloridos, impressos em papel manteiga e Canson. Com esse decalcamento, realizei uma série de gravuras, impressas com colher, a qual foi intitulada de *Inventário de remédios Kalunga* (figuras 58 e 59).

Figura 58 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Gravura sobre papel.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 59 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Gravura sobre papel.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Estas gravuras processualmente foram deixando suas formas, diluindo-as na transparência do papel manteiga e no Canson. O processo seguiu, após este exercício inicial, considerando a quantidade de plantas inventariadas. Escolhi trabalhar com algumas espécies. O critério de escolha foram aquelas plantas que possibilitavam uma melhor extração dos elementos visuais, pictóricos ou poéticos e foram desenhadas em diversas técnicas, nanquim, lápis de cor, pastel seco e oleoso, aquarela.

Figura 60 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Gravura sobre papel.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Figura 61 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Gravura sobre papel.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Durante o processo, compreendi empiricamente o que já tinha sido anunciado por Sandra Rey ao falar sobre a construção processual da obra artística:

[...] o estudo da obra em processo vai encontrar respaldo teórico e filosófico na Poiética<sup>16</sup>. A pesquisa em poiéticas visuais apoia-se no conjunto de estudos que abordam a obra do ponto de vista de sua instauração, no modo de existência da obra se *fazendo*. O objeto da poiética não se constitui pelo conjunto de efeitos de uma obra percebida, não é a obra acabada, nem a obra por fazer: é a obra se fazendo. (REY, 2002, p. 129).

Assim gradativamente a proposta foi se fazendo. A partir da convivência com as mestras raizeiras, outro aspecto surgiu. O elemento feminino. O cuidar do outro. As visitas nas casas, as longas conversas no rio, o lavar das louças e roupas nas águas do rio. O preparo dos medicamentos. O chá. As águas. Comecei, a partir dessa imersão na vida cotidiana das mulheres do lugar, a bordar as plantas, assim como seus nomes (fig. 63).

Figura 62 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Bordado sobre tecido.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

<sup>16</sup> *Poiética* (de *poiétique*), termo cunhado por Paul Valéry em conferência do Collège de France para estudar a gênese de um poema. Rene Passeron ampliou a significação para o conjunto de estudos que tratam da criação na instauração da obra, notadamente da obra de arte. Ver Passeron, *Pour une philosophie de la création* (1989) e *La naissance d'Icare, Éléments de poiétique générale* (1996).

Figura 63 - Inventário, Maria Tereza, 2017. Aquarela sobre papel.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Os diálogos com as mulheres e os cuidados com o corpo geraram reflexões sobre a aparente fragilidade do corpo e a construção da saúde, em que a doença é resultante de certos impactos produzidos sobre a corporeidade, como as dores de cabeça. Ao observar como o corpo quilombola Kalunga responde de maneira saudável ou não aos processos socioculturais, no emaranhado “nó cristalográfico” das performances culturais. Percebi que, o chá é a forma mais comum de medicamento ministrada pelos raizeiros. A partir de então, comecei a pensar a obra “Mesinhas”, onde a partir dos desenhos anteriores, o processo de criação sai da bidimensionalidade para ocupar um espaço tridimensional da performance artística. Assim os desenhos foram recortados seguindo a forma das folhas guardadas, que “escorregando” por entre as páginas do caderno de campo para ganhar novos espaços.

Figura 64 - Mesinhas, Maria Tereza, 2017. Trabalho exposto na mostra “sintomas estéticos do plural”.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

A obra apresenta uma mesa com xícaras para chá, brancas, e plantas desenhadas e recortadas. O que torna abstrato e representativo o ato de tomar chá. Realizei uma analogia entre a questão da saúde e a doença, na qual os medicamentos e processos de sanção às vezes parecem abstratos ou fugazes. Portanto, montei uma mesinha para se tomar chá, com medicamentos inacessíveis.

Conjuntamente com a obra artística e o processo de construção de sua poética, realizei a pesquisa em meio a esboços, aquarelas, poeira, mato, entrevistas, ervas e pessoas. A partir do intercâmbio de saberes, os resultados parciais foram mostrados na realização de uma *performance-arte*, na Galeria da Faculdade de Artes Visuais da UFG, em uma mostra coletiva intitulada *Sintomas Estéticos do Plural*, em 10 de outubro de 2017 (figuras 64 e 65).

Figura 65 - Mesinhas. Trabalho exposto na mostra Sintomas Estéticos do Plural.



Foto: Sérgio Soares.

Detalhes da figura 65.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Detalhes da figura 65.



Foto: Sérgio Soares, 2018.

Contra-pondo-se à inacessibilidade da mesa posta, com xícaras que servem desenhos, a obra também realizou o ato ritualístico de servir chá, em outra mesa

igualmente disposta com plantas vivas, onde se servia chá de alecrim aos espectadores na abertura da mostra (fig. 66).

Figura 66 - Mesinhas. Trabalho exposto na mostra Sintomas Estéticos do Plural.



Mesinhas, Maria Tereza Gomes, 2017. Foto: Catálogo da exposição.

O ato de servir chá de alecrim convida os presentes a vivenciar uma experiência sensorial de cheiros, aromas e formas, de maneira análoga à experiência singular do ato ritualístico do raizeiro, embora em contextos diferentes. O chá é envolto em uma simbologia, a qual possibilita um momento para a pausa, para uma experiência na qual podemos pensar no corpo em descanso, os múltiplos sentidos de cuidar do corpo, o acolhimento. É um momento para introspeção e pausa em meio à correria dos centros urbanos.

Nesta obra, a subjetividade me permitiu pensar os desenhos das plantas em linhas que criam formas traçadas no ar pelos vapores do chá (fumaça), bem como os desenhos traçados pela fumaça no ar, de maneira efêmera.

Importante observar que este trabalho não se encerra com este texto, assim como as inúmeras inquietações que afloram, uma vez que o processo de produção artística é dinâmico e constante. À diferença da pesquisa científica, a pesquisa

artística, situando-se no lado da nascente do fluxo, apresenta seu objeto em constante *devir*, isto é, em constante processo de formação/transformação” (REY, 2002, p.126).

#### **4.5 Considerações finais. Arremate da Gira.**

Nesta investigação, além de refletir sobre o ritual de cura dos quilombolas kalunga, relatei aspectos de uma experiência em campo junto às comunidades onde, a partir da vivência em meu corpo, um corpo da cidade que se deixa caminhar por grotões, poeira e sol se permitiu experimentar o quilombo em busca dos saberes de outra medicina e do ritual de cura dos mestres raizeiros como performances culturais; um corpo que conheceu o limite do cansaço nas árduas andanças e nas inquietações intermináveis; que mergulhou nas águas dos rios, e se deixou levar pela cartografia das correntezas e pelos causos e histórias contados por outros corpos, pude experimentar a relação corpo, saúde, memória, espaço, lugar, ritual e performances como indissociáveis para os Kalunga.

Percebi assim que os mestres raizeiros Kalunga guardam em seus corpos a memória coletiva de saberes que curam, em uma relação cosmogônica com a natureza. Para eles, estes saberes e o sentido do lugar são uma experiência singular. “O ‘lugar’ é humanizado e humanizante” (MALPAS, 1999, p.15). Neste sentido, os raizeiros, ao distanciarem-se de suas moradias, pensam no quilombo como sua casa, como um pássaro que reconhece a árvore que, nos entrecruzamentos dos galhos, acolhe seu ninho, pois reconhecem aquela comunidade não limitada a uma topografia, pois carregam em sua memória a soma de todos os outros, seus ancestrais.

O quilombo, os saberes e as performances de cura dos raizeiros são lugares de resistência. De experiências vividas. De lutas e ideologias. Saberes de uma outra medicina que significa, como fala Catherine Walsh (2013, p. 28), “atos de resistência, de ‘insurgência’ de uma pedagogia em ser e fazer humanos em sua luta contra uma matriz colonial”, em um padrão de racionalização desumana. Durante a pesquisa e o convívio com as comunidades Kalunga, aprendi, fiz amigos, me indignei, e me reconheci na afirmativa de Stuart Hall (1992, p. 17): “querer mobilizar tudo que podemos encontrar em termos de recursos intelectuais para entender o que continuamos fazendo nas vidas que vivemos e nas sociedades em que vivemos profundamente anti-humanas”.

Este saber curador revelado em “ato incorporado” como performances dos mestres raizeiros Kalunga é um conhecimento que emerge da memória de seus corpos que trazem, ancestralmente, conforme afirma Baiocchi (2013), as origens da cultura Bantu. Saberes que vivenciaram inúmeros atravessamentos culturais, que criaram um emaranhado de conexões e realizaram aquilo que o professor Zeca Ligiéro (2011) afirma: “o corpo foi a única arma que o negro teve. Eles trouxeram este conhecimento de outro lugar. Na vinda dos africanos para o Brasil, suas histórias e memórias vieram em seus corpos. A restauração do corpo primitivo é a restauração dos ‘saberes tradicionais”, que ressignifica o espaço dos mestres. Ressignificar o espaço dos mestres é também encontrar o espaço dos saberes em nós, enquanto pessoas de múltiplas origens.

Investigar o ritual de cura e viver nas comunidades Kalunga foi experimentar espaço de práticas que subvertem a ordem vigente, repensar valores e estruturas de poder que tanto nos distanciam de ser quem somos enquanto humanidade. Transitei em um contexto de fronteiras, de um saber, ou de uma “pedagogia” que se encontra “entre” lugares, zona de ambiguidades e de múltiplos atravessamentos e encruzilhadas. Percebi como os quilombolas Kalunga vivenciaram e ainda vivenciam experiências dramáticas de luta por reafirmar sua identidade negra. Não podemos deixar de mencionar as condições históricas de exploração dos homens, das mulheres e crianças negras que vivenciaram, no regime colonial, um sistema nocivo que estabeleceu posições desumanas entre os seres, deixando-os carregados de estigmas, de discriminação étnica e condição social, até hoje.

Os rituais de cura dos mestres raizeiros e a transmissão oral de seus saberes representam atos contra poderes vigentes. Os saberes de cura dos mestres raizeiros são performances incorporadas, atos vivos, “repertório”, conforme afirma Diana Taylor (2008), e configuram importantes mecanismos para repasse de saberes e a produção de conhecimentos, o que pode assegurar a continuidade das tradições e identidade do grupo. Ao passo que o ato do ritual de cura, enquanto “ação reparadora” em Turner, é performance cultural das comunidades Kalunga. Este espaço ritual constituiu-se como um universo simbólico, no qual os raizeiros se organizam coletivamente num mundo em que buscam dar sentido às suas vidas por meio da religiosidade. Nesta perspectiva, vivenciam e expressam as suas experiências religiosas manifestando sentimentos de fé e de crenças num universo que construíram e que consideram sagrado.

As comunidades tradicionais quilombolas Kalunga, frente aos inúmeros problemas enfrentados por todas as comunidades tradicionais no Brasil, posicionam-se em constante luta e resistência, buscando assegurar seus direitos e tradições. Neste sentido, as performances dos mestres raizeiros mostram-se fundamentais para a continuidade, empoderamento e identidade dos Kalunga.

Aqui não poderia deixar de mencionar, enquanto docente, pesquisadora e artista, o quanto me foi relevante este estudo, ao mergulhar neste diálogo complexo das performances culturais, dos saberes e rituais de cura dos mestres raizeiros Kalunga em interlocução com os autores estudados e minha orientadora. O deslocar contínuo, as inúmeras idas e vindas pelo quilombo me fizeram viajante, habitante de espaços simultâneos. Fronteiras. O que possibilitou refletir sobre as práticas do ensino da arte e processos de criação poética que estão pautados em referências nas manifestações das culturas tradicionais e sua importância na formação dos graduandos, principalmente das universidades públicas.

A relação com os raizeiros criou em mim um evento fora do contexto do cotidiano, uma experiência vivida, transformadora. A 'mirada estrábica' possibilitou um espaço pedagógico de experiência única. Portadora do simbólico, essa "mirada" carregada de sentidos, afetos construídos social, histórica e poeticamente alimentou-se de inúmeras inquietações. Das infinitas possibilidades deste processo de investigação, no processo de busca por uma produção poética, destaco a produção da obra artística 'Mesinhas', exposto em 2017. Uma vez que a busca por uma poética, a partir do ritual de cura e dos saberes dos mestres raizeiros, está em constante processo, a construção plástica me convida a novos mergulhos.

Ainda não poderia deixar de relatar a enorme gratidão pelos saberes a mim confiados pelos mestres, mestras e comunidades Kalunga, e o quanto estes saberes trouxeram mudanças significativas para minha prática enquanto estudante, pesquisadora, artista e docente, apesar do pouco tempo de pesquisa, uma vez que, nos anos anteriores em que atuei no *Projeto Girau de Saberes*, não tinha as performances dos raizeiros como foco de pesquisa. Digo pouco tempo porque considero somente o tempo de orientação a partir do aceite pela professora Sainy Veloso. De fato, somente fui orientada após um ano e meio no mestrado, o que foi uma das grandes dificuldades encontradas. Dificuldades que não me desanimaram. Pretendo continuar os estudos sobre as performances dos mestres raizeiros Kalunga, iniciada com os saberes e o ritual de cura dos raizeiros e, futuramente, desdobrados

no doutorado, tendo como foco o pensamento cosmogônico das comunidades Kalunga.

A imersão na experiência vivida levou-me a perceber que os saberes e práticas de cura das comunidades tradicionais quilombolas Kalunga atravessam fronteiras e teimosamente entram em nossas casas, habitam jardineiras em nossas sacadas, nos pés dos muros, ocupam espaço entre seringas e cápsulas nos chazinhos ofertadas pelas nossas avós. Os saberes e práticas de cura dialogam com narrativas que fazem pensar sobre outra medicina que aborda a doença enquanto experiência, como campo de múltiplos atravessamentos, rompe múltiplas fendas, brechas por onde os saberes da comunidade vazam e os reconectam em diferentes lugares, como as águas que fluem por entre as pedras dos rios ou os galhos das árvores que desconhecem muros e limites.

Aqui e agora, na minha frente, sobre a mesa entre livros, textos, computador, carrego ainda o cheiro das plantas do Seu Zé, Simão, Cida, Sr. Eugênio e Dona Luzia. Os papéis já não estão mais em branco além do preto, branco e cinza da tipografia Arial, corpo 12, outras folhas foram preenchidas com desenhos e aquarelas. Os alecrins, camomilas, alfazemas e manjericões brotaram, assim como várias outras inquietações.

## REFERÊNCIAS

ALENCASTRO, Luiz Felipe de. **O trato dos viventes**: formação do Brasil no Atlântico Sul. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

ARRUTI, José Maurício A. **Mocambo**: história e antropologia do processo de formação quilombola. Bauru: Edusc; Anpocs, 2006.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. **Kalunga**: povo da terra. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria dos Direitos Humanos, 1999.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Goiânia: Ed. UFG, 2006.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. Goiânia: Ed. UFG, 2013.

BARRETO, Jonatas Nunes. **Implantação de infra-estrutura habitacional em comunidades tradicionais**: o caso da comunidade quilombola Kalunga. 2006. 107 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Arquitetura e Urbanismo, Brasília, DF, 2006. Disponível em: <<http://repositorio.unb.br/handle/10482/1548>>. Acesso em: 25 de ago. 2018.

BASSO, Keith. Wisdom sits in places: notes on a Western Apache Landscape. In: FELD, Steven; BASSO, Keith (Org.). **Senses of place**. Santa Fé, Novo México: School of American Research Press, 1996.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Trad. Myriam Ávila. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BRASIL. Ministério da Educação. **Instrumento de campo**. Brasília-DF, abril de 2007. Disponível em: <[http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/diagnostico\\_par.pdf](http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/diagnostico_par.pdf)>. Acesso em: 3 ago. 2018.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. As plantas condimentícias nas comidas rituais de cultos afro-brasileiros. **Rev. do Instituto de Estudos Brasileiros (IEB)** (31), Universidade de São Paulo, 1990.

CANCLINI, Nestor. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Ed. USP, 1997.

CASEY, Edward S. How to get from space to place in a fairly short stretch of time. In: FELD, Steven; Basso, Keith (Org.). **Senses of place**. Santa Fé, Novo México: School of American Research Press, 1996. p. 13-51.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 3. ed. Petrópolis. Ed. Vozes 1998.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**, 5. ed. São Paulo: Ed. Ática, 1995.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**. Rio de Janeiro: Ed. José Olympio, 1998.

CIRLOT, Juan Eduardo. **Dicionário de símbolos**. São Paulo: Moraes, 1984.

CONCEIÇÃO, Ana Aparecida Francisco da. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

CONCEIÇÃO, Luzia Francisco da. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

COSTA, Vilmar Souza. **A luta pelo território: histórias e memórias do povo Kalunga**. 2013. 75 f. Monografia (Licenciatura em Educação do Campo) – Universidade de Brasília, 2013.

COSTA, Nercylene Xavier da. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

COSTA, Yane Xavier da. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

COUTINHO, Ianara Francisco. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

CUNHA, Luiz Antonio. **O ensino de ofícios artesanais e manufatureiros no Brasil escravocrata**. São Paulo: Ed. Unesp, 2000.

CUNHA, Valdinésia Pereira da. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

DA MATTA, Roberto. Centralização, estruturas e o processo ritual. Brasília: **Anuário Antropológico**, vol. 1 nº 1, p. 327-335, 1977. Disponível em: <<http://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6010/7902>>. Acesso em: 15 abr. 2018.

DANIEL, Vesta A. H. **Componentes da Comunidade atuando como fontes pedagógicas**. Tradução: Leda Guimarães. CONFAEB – Congresso da Federação de Arte Educadores. 2005, Rio de Janeiro, Brasil.

DAWSEY, John. Victor Turner e antropologia da experiência. **Cadernos de Campo**, v. 13, 2005. Disponível em: <[www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50264/54377](http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/50264/54377)>. Acesso em: 18 ago. 2018.

\_\_\_\_\_. Sismologia da performance: ritual, drama e play na teoria antropológica. **Revista de Antropologia**, São Paulo: USP, v. 50, n. 2, 2007.

DEWEY, John. **Arte como experiência**. Tradução: Vera Ribeiro. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2010.

DIAS, Dorilene Pereira. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

DIAS, Ronair José. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

DIAS, Simão Francisco. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

DIAS, Vercilene Francisco. **Os direitos territoriais quilombolas**: além do marco temporal. Goiânia: Ed. PUC Goiás, 2016.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar**, Curitiba, n. 24, p. 213-215, 2004. Disponível em: <<http://www.ia.ufrj.br/ppgea>>. Acesso em: 18 ago. 2018.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

ELUNGU, Pene E. A. **Tradição africana e racionalidade moderna**. Portugal: Edições Pedagogo, 2014.

ESCOBAR, Arturo. Lugar. In: **Territórios de diferenças**: lugar, movimentos, vida, redes. Popayan, Colombia: Envion, 2010.

FELD, Steven; BASSO, Keith (Org.). **Senses of place**. Santa Fé, Novo México: School of American Research Press, 1996.

FERREIRA, Jerusa Pires. Os ofícios tradicionais: cultura é memória. **Revista USP**, São Paulo, v. 29, mar.-maio, 1996.

FOUCAULT, Michael. **De espaços outros**. **Estud. av.** vol. 27 n. 79, São Paulo, 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142013000300008#1a](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142013000300008#1a)>. Acesso em 29 jan. 2019.

GEERTZ, Cliford James. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1989.

GOFFMAN, Erving. **Representação do eu na vida cotidiana**. São Paulo: Vozes, 2006.

GONSALVES, Elisa Pereira. **Iniciação à pesquisa científica**. Campinas, SP: Alínea, 2001.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2006.

HALL, Stuart. **Race, Culture and Communications**: Looking Backward and Forward at Cultural Studies. Londres: RethinkingMarxism, v. 5, n 1, 1992. Disponível em:

<[https://warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/staff/summaries/virinderkalra/kolkata/stuart\\_hall\\_cultural\\_studies.pdf](https://warwick.ac.uk/fac/soc/sociology/staff/summaries/virinderkalra/kolkata/stuart_hall_cultural_studies.pdf)>. Acesso em: 27 out 2018.

HAMPATÉ BÂ, Hamadou. **A tradição viva**. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). **História geral da África: metodologia e pré-história da África**. São Paulo: Ática; Unesco, 1980.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. **A Mobilidade das Fronteiras: Inserções da geografia na crise da Modernidade**. 1. ed. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.

JOSÉ FILHO, M. **Pesquisa: contornos no processo educativo**. In: JOSÉ FILHO, M.; DALBÉRIO, O. **Desafio da pesquisa**. Franca: Unesp – FHDSS, 2006. p. 63-75.

KASTRUP, Virginia; PASSOS, Eduardo; ESCÓSSIA, Liliana da (Org.). **Pistas do método de cartografia: pesquisa-intervenção e produção de subjetividade**. 1. ed. Porto Alegre: Sulina, 2009.

LANGDON, Esther Jean. **Representações de doenças e itinerário terapêutico dos Siona da Amazônia Colombiana: saúde e povos indígenas**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1994.

\_\_\_\_\_. **A Doença como Experiência: A Construção da Doença e seu Desafio para a Prática Médica**. Palestra oferecida na Conferência 30 Anos Xingu, Escola Paulista de Medicina, São Paulo, 23/08/1995.

\_\_\_\_\_. **Performance e sua diversidade como paradigma analítico: a contribuição da abordagem de Bauman e Briggs: antropologia em primeira mão. Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**. Florianópolis, SC: Universidade Federal de Santa Catarina, 2007.

LIGIÉRO, Zeca. **Corpo a corpo: estudos das performances brasileiras**. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad, 2012.

MALPAS, J. E. **Place and Experience. A philosophical topography**. Cambridge: Cambridge University Press. 1999.

MALUF, Sônia Weidner. **Eficácia simbólica: dilemas teóricos e desafios etnográficos**. In: TAVARES, Fátima; BASSI Francesca (Org.). **Para além da eficácia simbólica: estudos em ritual, religião e saúde**. Salvador: Ed. UFBA, 2013.

MARINHO, Thaís Alves. **Identidade e territorialidade entre os Kalunga do Vão do Moleque**. 2008. 208 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2008.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre as Variações Sazonais da Sociedade Esquimó**. In: \_\_\_\_\_. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de história oral**. São Paulo: Loyola, 1996.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Fenomenologia da percepção**. Rio de Janeiro: Freitas Bastos, 1994.

MONTEIRO, Paula. **Da ordem à desordem: a magia da Umbanda**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1985.

MONTES, Maria Lúcia; LOPES, Ana Lúcia. **Uma História do povo Kalunga**. Brasília: Ministério da Educação - Secretaria de Educação Fundamental, 2011.

MOREIRA, Vonei dos Santos. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

MOREIRA, Wagner Wey. **Corporeidade e a busca de novas palavras para o saber**: uma das tarefas da educação motora. In: Congresso latino-americano de educação motora, 1.; congresso brasileiro de educação motora, 2., 1998, Foz do Iguaçu. Anais... Foz do Iguaçu, 1998.

\_\_\_\_\_. Corporeidade é!!!!!!! Croniqueta 27. In: MOREIRA, Wagner Wey (Org.). **Croniquetas**: um retrato 3X4. Piracicaba: Unimep, 2003. p. 148-149.

MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do quilombo na África. São Paulo: **Revista USP**, (28), 56-63. 1996. Disponível em: <<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i28p56-63>>. Acesso em: 23 jan. 2019.

NGOENHA, Severino Elias. **Ensaio sobre filosofia africana, educação e cultura política**. Maputo: Editora EDUCAR – Centro de Estudos Moçambicanos e Etnociências, 2011.

NUNES, Roberson de Sousa. **Haikai e Performance**: imagens poéticas. 2011. 234 f. Tese (Doutorado em Estudos Literários) - Faculdade de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2011. Disponível em: <[http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ECAP-8HCP4D/tese\\_rob\\_definitiva.pdf?sequence=1](http://www.bibliotecadigital.ufmg.br/dspace/bitstream/handle/1843/ECAP-8HCP4D/tese_rob_definitiva.pdf?sequence=1)>. Acesso em 21 jan. 2019.

O'DWYER, Eliane Catarino (Org.). **Quilombos**: identidade étnica e territorialidade. Rio de Janeiro: FGV, 2002. Disponível em: <[www.abant.org.br/conteudo\\_livro.pdf](http://www.abant.org.br/conteudo_livro.pdf)>. Acesso em: 2 set. 2018.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **Doença, cura e benzedura**: um estudo sobre o ofício da benzedura em Campinas. 1983. 476 f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 1983. Disponível em: <<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281765>>. Acesso em: 13 out. 2018.

ORTIZ, Renato. **A modernidade brasileira**. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1988.

PAZ, Octavio. **Os filhos do barro**: do romantismo à vanguarda. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

PEIRANO, Marisa. **O estatuto das noções de ritual e de performance**. Trabalho apresentado na mesa-redonda “Do Ritual à Performance: abordagens teóricas num campo emergente no Brasil”, coordenada por Esther Jean Langdon, 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 13 de junho de 2006.

PEREIRA, Paulo Vidal. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

PORTO, Liliana. **A ameaça do outro**: Magia e religiosidade no Vale do Jequitinhonha. Attas editorial. 2007.

QUIJANO, Aníbal. **Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina**. In: KUSCHINIR, Karina. Bakhtin, Ginzburg e a Cultura Popular. In: **Cadernos de Campo**, v. 3, n. 3, p. 76-88, São Paulo: Ed. USP, 1993. Disponível em <<http://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/50590>>. Acesso em: 20 nov. 2018.

REY, Sandra. **Por uma abordagem metodológica da pesquisa em artes visuais**. In BRITES, Blanca; TESSLER, Elida (Org.) **O meio como ponto zero**: metodologia da pesquisa em artes plásticas. Porto Alegre: Ed. Universidade/UFRGS, 2002, p. 123-140.

RODNAN, Margaret C. **Empowering place: multilocality and multivocality**. In: LOW, Setha; LAWRENCE-ZUNIGA, Denise. **Locating culture**: the anthropology of space and a place. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

ROLNIK, Suely. **Cartografia sentimental**: transformações contemporâneas do desejo. Porto Alegre, RS: Ed. Sulina; Ed. UFRGS, 2007.

ROSA, José dos Santos. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

ROSA, Henrique dos Santos. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

ROSA, Marcelino dos Santos. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

ROSA, Maria dos Reis dos Santos. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

ROSA, Sirilo dos Santos. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia dos saberes**. São Paulo: **Novos Estudos Cebrap**, n. 79, p. 71-94, 2007.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. (Org.) **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Editora Cortez. 2010.

SANTOS, Inaicyra Falcão. **Corpo e Ancestralidade: uma proposta pluricultural de dança-arte-educação**. São Paulo: Terceira Margem, 2006.

SANTOS, Karina dos. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

SANTOS, Ladson João da Silva. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

SANTOS, Laisa da Silva. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

SANTOS, Nilcia Ribeiro dos. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

SCHECHNER, Richard. O que é performance? Trad. Ricardo Almeida. In: \_\_\_\_\_. **Performance studies: an introduction**. 2. ed. New York; London: Routledge, 2006. p. 28-51.

\_\_\_\_\_. **Performers e expectadores - Transportados e transformados**. Texto original em *Between Theater & Anthropology*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985, p. 117-150. João Pessoa: Revista Moringa Artes do Espetáculo. Vol. 2, nº 1, 2011.

SENNETT, Richard. **O artífice**. 2. ed. Rio de Janeiro: Record, 2009.

SILVA, Getúlia Moreira da. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

SILVA, Joelton Paulino da. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

SILVA, Rubens Alves da. **Entre “Artes” e “Ciências”**: a noção de performance e drama no campo das Ciências Sociais. Porto Alegre: **Horizontes Antropológicos**, ano 11, n. 24, p. 35-65, jul./dez. 2005.

SOMÉ, Sobonfu. **O espírito da intimidade**; Ensinaamentos ancestrais africanos sobre maneiras de se relacionar. Editora: Odysseus. 2007.

SOUSA, Joeldemir Moreira de. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

SOUZA, Marina de Melo. **Catolicismo negro no Brasil: Santos e Minkisi, uma reflexão sobre miscigenação cultural.** Texto apresentado no colóquio “A construção transatlântica das noções de ‘raça’, cultura negra, negritude e anti-racismo: rumo a um novo diálogo entre pesquisadores na África, América Latina e Caribe. Senegal. 2002.

TAYLOR, Diana. Performance e Patrimônio Cultural Intangível. 2008. **Revista da Pós.** Belo Horizonte, v. 1, n. 1, 2008.

\_\_\_\_\_. **O arquivo e o repertório.** Performance e memória cultural nas Américas. Belo Horizonte | Editora UFMG | 2013.

TURNER, Victor. **O processo ritual: estrutura e anti-estrutura.** Petrópolis: Vozes, 1974.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: TURNER, Victor. **From ritual to theatre: the human seriousness of play.** New York: PAJ Publications, 1982.

\_\_\_\_\_. **Do Liminal ao Liminóide: em brincadeira, fluxo e ritual.** Um ensaio de Simbologia Comparativa. São Paulo: NAPERDRA/USP, 1982.

\_\_\_\_\_. Dewey, Dilthey, and drama: an essay in the anthropology of experience. In: TURNER, Victor; BRUNER, E. M. (Org.). **The anthropology of experience.** Urbana, Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 33-44.

\_\_\_\_\_. The anthropology of performance. In: \_\_\_\_\_. **The anthropology of performance.** New York: PAJ Publications, 1987. p. 72-98.

\_\_\_\_\_. **Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu.** Trad. Paulo Gabriel Hiluda Rocha Pinto. Niterói, RJ: Ed. Universidade Federal Fluminense, 2005.

\_\_\_\_\_. Dramas sociais e metáforas rituais. In: TURNER, V. **Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana.** Tradução: Fabiano de Moraes. Niterói: Universidade Federal Fluminense, 2008 [1974].

VAN GENNEP, Arnold. **Os Ritos de Passagem.** Petrópolis. Ed. Vozes, 1978 [1909].

VANZELER, M. L. A. et al. Ensaio preliminar em ratas wistar com extrato hidroetanólico de calunga (*Simaba ferruginea* St. Hil.) v.o., nas fases gestacionais de implantação, organogênese e período fetal: interferências na prole. **Revista Brasileira de Plantas Mediciniais**, v. 17, n. 3, Botucatu, jul.-set. 2015. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1516-05722015000300454](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-05722015000300454)>. Acesso em: 10 set. 2018.

VERGER, Pierre. **Ewe: o uso das plantas na sociedade Iorubá.** São Paulo: Companhia das Letras; 1995.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

VIRGENS, Eugênio Pereira das. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

WALSH, Catherine. **Pedagogias Decoloniales**. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. TOMO I. Serie Pensamiento decolonial. Quito: Ediciones Abya-Yala. 2013. Disponível em: <<https://ayalaboratorio.files.wordpress.com/2018/03/catherine-walsh-pedagogc3adas-decoloniales-volume-i.pdf>>. Acesso em: 20 nov. 2018.

XAVIER, Divina Lima. Entrevista concedida a Maria Tereza Gomes da Silva durante atividade de campo em agosto de 2018. A entrevista foi gravada e transcrita e se encontra sob a guarda da autora.

ZUMTHOR, Paul. **Performance**: recepção e leitura. São Paulo: Cosac e Naif, 2007.

## ANEXOS

### ANEXO 1 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE

#### Universidade Federal de Goiás

#### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga”. Meu nome é Maria Tereza Gomes da Silva, sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é Artes Visuais. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence à pesquisadora responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail (tegomes3@hotmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (62) 999750101/ (62) 3521 1159. Ao persistirem as dúvidas *sobre os seus direitos* como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215.

#### 1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:

Título:

O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga.

A pesquisa propõe estudar os saberes e práticas Mestres de Ofícios-Raizeiros sendo os objetivos, conhecer os elementos ritualísticos e performáticos dos raizeiros. E como estes conhecimentos são repassados. Para isto serão utilizados os seguintes procedimentos:

Pretende-se realizar uma investigação teórica, bibliográfica, e prática. Dentro de uma metodologia muito específica não intervencionista, mas interativa. Vivência em campo, entrevista semi estruturada, diálogo, escuta, relatos de experiências entre os participantes.

A cartografia será a metodologia utilizada, já que é um método de pesquisa em campo que permite uma construção ou vivência afetiva possibilitando a construção coletiva de saberes. As entrevistas semi- estruturadas serão realizadas em locais previamente combinados (nas comunidades, nas residências dos participantes) com duração previstas de acordo com a disponibilidade do entrevistado. Em torno de 40 min a uma hora. Caso concorde a entrevista poderá ser registrada em vídeos e fotografia.

Solicito a permissão para utilizar imagens, registro em audiovisuais da conversa na apresentação desta pesquisa. Informo que estes registros são importantes para a pesquisa e serão utilizadas somente com a autorização do participantes.

É fundamental esclarecê-los sobre a necessidade da *concessão do uso de sua voz, imagem ou opinião* para que eu possa utilizar os registros durante a apresentação da pesquisa.

Permito a divulgação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa;

Não permito a publicação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa.

**Obs2.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

- 1.1 Especificação de possível *desconforto emocional* e/ou de possíveis *riscos psicossociais* (ex.; constrangimento, intimidação, angústia, insatisfação, irritação, mal-estar etc.), bem como os benefícios acadêmicos e sociais decorrentes da participação do participante em sua pesquisa;

## Universidade Federal de Goiás

- 1.2 Informação sobre as formas de ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa realizada.

**Obs3.:** Somente o transporte e a alimentação do participante, quando for o caso, tendo em vista que as ligações ao/à pesquisador/a podem ser feita a cobrar;

- 1.3 Garantia do sigilo que assegure a privacidade e o anonimato dos/as participante/s. Do contrário, caso seja do interesse da pesquisa a identificação do participante, faz-se imprescindível esclarecer a ele/ela que também que haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse do/a mesmo/a ou não houver objeção. Neste caso, incluir, antes das assinaturas, um box com as opções:

Permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa;

Não permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa.

**Obs4.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

- 1.4 Apresentação da garantia expressa de liberdade do/a participante de se recusar a participar ou retirar o seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;

**Obs5.:** Item obrigatório por força da lei.

- 1.5 Apresentação da garantia expressa de liberdade do/a participante de se recusar a responder questões que lhe causem *desconforto emocional* e/ou *constrangimento* em entrevistas e questionários que forem aplicados na pesquisa;

- 1.6 Declarar aos participantes que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não;

- 1.7 Apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

- 1.8 Informação ao/à participante sobre o direito de pleitear indenização (reparação a danos imediatos ou futuros), garantida em lei, decorrentes da sua participação na pesquisa;

**Obs6.:** Item obrigatório por força da lei.

- 1.9 Quando a pesquisa envolver o *armazenamento em banco de dados pessoal ou institucional*, o/a pesquisador/a deverá informar ou declarar aos participantes que toda pesquisa a ser feita com os dados que foram coletados deverá ser autorizada pelo/a participante e também será submetida novamente para aprovação do CEP institucional e, quando for o caso, à CONEP. Assim, visando a execução de investigações futuras, devem ser apresentados ao/à participante as seguintes informações:

a) justificativa quanto à necessidade, relevância e oportunidade para usos futuros do material que fora coletado;

b) declaração de que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não;

c) apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

d) um box para que os/as participantes autorizem a guarda do material coletado para uso em pesquisas futuras:

## Universidade Federal de Goiás

Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras e, portanto, autorizo a guarda do material em banco de dados;

Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras, mas não autorizo a guarda do material em banco de dados;

**Obs7.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

### 1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, Ana Aparecida Francisco da Conceição, inscrito(a) sob o RG/ CPF 990.676.581-34, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado "O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga". Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável Maria Tereza Gomes da Silva sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Goiânia, 04 de Agosto de 2018

Ana Aparecida Francisco da Conceição  
Assinatura por extenso do(a) participante

Maria Tereza Gomes da Silva  
Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

**Modelo para coleta da(s) assinatura(s) de participante sem letramento.**

Testemunhas em caso de uso da assinatura datiloscópica



\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

## ANEXO 2 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE

## Universidade Federal de Goiás

## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga”. Meu nome é Maria Tereza Gomes da Silva, sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é Artes Visuais. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence à pesquisadora responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail (tegomes3@hotmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (62) 999750101/ (62) 3521 1159. Ao persistirem as dúvidas *sobre os seus direitos* como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215.

**1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:**

Título:

O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga.

A pesquisa propõe estudar os saberes e práticas Mestres de Ofícios-Raizeiros sendo os objetivos, conhecer os elementos ritualísticos e performáticos dos raizeiros. E como estes conhecimentos são repassados. Para isto serão utilizados os seguintes procedimentos:

Pretende-se realizar uma investigação teórica, bibliográfica, e prática. Dentro de uma metodologia muito específica não intervencionista, mas interativa. Vivência em campo, entrevista semi estruturada, diálogo, escuta, relatos de experiências entre os participantes.

A cartografia será a metodologia utilizada, já que é um método de pesquisa em campo que permite uma construção ou vivência afetiva possibilitando a construção coletiva de saberes. As entrevistas semi- estruturadas serão realizadas em locais previamente combinados (nas comunidades, nas residências dos participantes) com duração previstas de acordo com a disponibilidade do entrevistado. Em torno de 40 min a uma hora. Caso concorde a entrevista poderá ser registrada em vídeos e fotografia.

Solicito a permissão para utilizar imagens, registro em audiovisuais da conversa na apresentação desta pesquisa. Informo que estes registros são importantes para a pesquisa e serão utilizadas somente com a autorização do participantes.

É fundamental esclarecê-los sobre a necessidade da *concessão do uso de sua voz, imagem ou opinião* para que eu possa utilizar os registros durante a apresentação da pesquisa.

Permito a divulgação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa;

Não permito a publicação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa.

**Obs2.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

- 1.1 Especificação de possível *desconforto emocional* e/ou de possíveis *riscos psicossociais* (ex.; constrangimento, intimidação, angústia, insatisfação, irritação, mal-estar etc.), bem como os benefícios acadêmicos e sociais decorrentes da participação do participante em sua pesquisa;

## Universidade Federal de Goiás

- 1.2 Informação sobre as formas de ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa realizada.

**Obs3.:** Somente o transporte e a alimentação do participante, quando for o caso, tendo em vista que as ligações ao/à pesquisador/a podem ser feita a cobrar;

- 1.3 Garantia do sigilo que assegure a privacidade e o anonimato dos/as participante/s. Do contrário, caso seja do interesse da pesquisa a identificação do participante, faz-se imprescindível esclarecer a ele/ela que também que haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse do/a mesmo/a ou não houver objeção. Neste caso, incluir, antes das assinaturas, um box com as opções:

Permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa;

Não permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa.

**Obs4.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

- 1.4 Apresentação da garantia expressa de liberdade do/a participante de se recusar a participar ou retirar o seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;

**Obs5.:** Item obrigatório por força da lei.

- 1.5 Apresentação da garantia expressa de liberdade do/a participante de se recusar a responder questões que lhe causem *desconforto emocional* e/ou *constrangimento* em entrevistas e questionários que forem aplicados na pesquisa;

- 1.6 Declarar aos participantes que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não;

- 1.7 Apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

- 1.8 Informação ao/à participante sobre o direito de pleitear indenização (reparação a danos imediatos ou futuros), garantida em lei, decorrentes da sua participação na pesquisa;

**Obs6.:** Item obrigatório por força da lei.

- 1.9 Quando a pesquisa envolver o *armazenamento em banco de dados pessoal ou institucional*, o/a pesquisador/a deverá informar ou declarar aos participantes que toda pesquisa a ser feita com os dados que foram coletados deverá ser autorizada pelo/a participante e também será submetida novamente para aprovação do CEP institucional e, quando for o caso, à CONEP. Assim, visando a execução de investigações futuras, devem ser apresentados ao/à participante as seguintes informações:

a) justificativa quanto à necessidade, relevância e oportunidade para usos futuros do material que fora coletado;

b) declaração de que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não;

c) apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

d) um box para que os/as participantes autorizem a guarda do material coletado para uso em pesquisas futuras;

## Universidade Federal de Goiás

Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras e, portanto, autorizo a guarda do material em banco de dados;

Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras, mas não autorizo a guarda do material em banco de dados;

**Obs7.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

### 1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, Eugênio Pereira das Virgens, inscrito(a) sob o RG/ CPF 906.236.301-68, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado "O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga". Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável Maíra Tereza Gomes da Silva sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Goiânia, 04 de Agosto de 2018.

Eugênio Pereira das Virgens  
Assinatura por extenso do(a) participante

Maíra Tereza Gomes da Silva  
Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

**Modelo para coleta da(s) assinatura(s) de participante sem letramento.**

Testemunhas em caso de uso da assinatura datiloscópica



\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

## ANEXO 3 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE

## Universidade Federal de Goiás

## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga”. Meu nome é Maria Tereza Gomes da Silva, sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é Artes Visuais. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence à pesquisadora responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail (tegomes3@hotmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (62) 999750101/ (62) 3521 1159. Ao persistirem as dúvidas *sobre os seus direitos* como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215.

**1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:**

Título:

O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga.

A pesquisa propõe estudar os saberes e práticas Mestres de Ofícios-Raizeiros sendo os objetivos, conhecer os elementos ritualísticos e performáticos dos raizeiros. E como estes conhecimentos são repassados. Para isto serão utilizados os seguintes procedimentos:

Pretende-se realizar uma investigação teórica, bibliográfica, e prática. Dentro de uma metodologia muito específica não intervencionista, mas interativa. Vivência em campo, entrevista semi estruturada, diálogo, escuta, relatos de experiências entre os participantes.

A cartografia será a metodologia utilizada, já que é um método de pesquisa em campo que permite uma construção ou vivência afetiva possibilitando a construção coletiva de saberes. As entrevistas semi- estruturadas serão realizadas em locais previamente combinados (nas comunidades, nas residências dos participantes) com duração previstas de acordo com a disponibilidade do entrevistado. Em torno de 40 min a uma hora. Caso concorde a entrevista poderá ser registrada em vídeos e fotografia.

Solicito a permissão para utilizar imagens, registro em audiovisuais da conversa na apresentação desta pesquisa. Informo que estes registros são importantes para a pesquisa e serão utilizadas somente com a autorização do participantes.

É fundamental esclarecê-los sobre a necessidade da *concessão do uso de sua voz, imagem ou opinião* para que eu possa utilizar os registros durante a apresentação da pesquisa.

Permito a divulgação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa;

Não permito a publicação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa.

**Obs2.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

- 1.1 Especificação de possível *desconforto emocional* e/ou de possíveis *riscos psicossociais* (ex.; constrangimento, intimidação, angústia, insatisfação, irritação, mal-estar etc.), bem como os benefícios acadêmicos e sociais decorrentes da participação do participante em sua pesquisa;

## Universidade Federal de Goiás

- 1.2 Informação sobre as formas de ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa realizada.

**Obs3.:** Somente o transporte e a alimentação do participante, quando for o caso, tendo em vista que as ligações ao/à pesquisador/a podem ser feita a cobrar;

- 1.3 Garantia do sigilo que assegure a privacidade e o anonimato dos/as participante/s. Do contrário, caso seja do interesse da pesquisa a identificação do participante, faz-se imprescindível esclarecer a ele/ela que também que haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse do/a mesmo/a ou não houver objeção. Neste caso, incluir, antes das assinaturas, um box com as opções:

Permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa;

Não permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa.

**Obs4.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

- 1.4 Apresentação da garantia expressa de liberdade do/a participante de se recusar a participar ou retirar o seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;

**Obs5.:** Item obrigatório por força da lei.

- 1.5 Apresentação da garantia expressa de liberdade do/a participante de se recusar a responder questões que lhe causem *desconforto emocional* e/ou *constrangimento* em entrevistas e questionários que forem aplicados na pesquisa;

- 1.6 Declarar aos participantes que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não;

- 1.7 Apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

- 1.8 Informação ao/à participante sobre o direito de pleitear indenização (reparação a danos imediatos ou futuros), garantida em lei, decorrentes da sua participação na pesquisa;

**Obs6.:** Item obrigatório por força da lei.

- 1.9 Quando a pesquisa envolver o *armazenamento em banco de dados pessoal ou institucional*, o/a pesquisador/a deverá informar ou declarar aos participantes que toda pesquisa a ser feita com os dados que foram coletados deverá ser autorizada pelo/a participante e também será submetida novamente para aprovação do CEP institucional e, quando for o caso, à CONEP. Assim, visando a execução de investigações futuras, devem ser apresentados ao/à participante as seguintes informações:

a) justificativa quanto à necessidade, relevância e oportunidade para usos futuros do material que fora coletado;

b) declaração de que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não;

c) apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

d) um box para que os/as participantes autorizem a guarda do material coletado para uso em pesquisas futuras:

## Universidade Federal de Goiás

Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras e, portanto, autorizo a guarda do material em banco de dados;

Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras, mas não autorizo a guarda do material em banco de dados;

Obs7.: Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

### 1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, José das Santos Rosa, inscrito(a) sob o RG/ CPF 448.827.771-34, abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado "O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga". Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável Maria Tereza Gomes da Silva sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Goiânia, 04 de Agosto de 2018.

José das Santos Rosa  
Assinatura por extenso do(a) participante

Maria Tereza Gomes da Silva  
Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

**Modelo para coleta da(s) assinatura(s) de participante sem letramento.**

Testemunhas em caso de uso da assinatura datiloscópica



\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

## ANEXO 4 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE

## Universidade Federal de Goiás

## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga”. Meu nome é Maria Tereza Gomes da Silva, sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é Artes Visuais. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence à pesquisadora responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail (tegomes3@hotmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (62) 999750101/ (62) 3521 1159. Ao persistirem as dúvidas *sobre os seus direitos* como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215.

**1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:**

Título:

O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga.

A pesquisa propõe estudar os saberes e práticas Mestres de Ofícios-Raizeiros sendo os objetivos, conhecer os elementos ritualísticos e performáticos dos raizeiros. E como estes conhecimentos são repassados. Para isto serão utilizados os seguintes procedimentos:

Pretende-se realizar uma investigação teórica, bibliográfica, e prática. Dentro de uma metodologia muito específica não intervencionista, mas interativa. Vivência em campo, entrevista semi estruturada, diálogo, escuta, relatos de experiências entre os participantes.

A cartografia será a metodologia utilizada, já que é um método de pesquisa em campo que permite uma construção ou vivência afetiva possibilitando a construção coletiva de saberes. As entrevistas semi- estruturadas serão realizadas em locais previamente combinados (nas comunidades, nas residências dos participantes) com duração previstas de acordo com a disponibilidade do entrevistado. Em torno de 40 min a uma hora. Caso concorde a entrevista poderá ser registrada em vídeos e fotografia.

Solicito a permissão para utilizar imagens, registro em audiovisuais da conversa na apresentação desta pesquisa. Informo que estes registros são importantes para a pesquisa e serão utilizadas somente com a autorização do participantes.

É fundamental esclarecê-los sobre a necessidade da *concessão do uso de sua voz, imagem ou opinião* para que eu possa utilizar os registros durante a apresentação da pesquisa.

Permito a divulgação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa;

Não permito a publicação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa.

**Obs2.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

- 1.1 Especificação de possível *desconforto emocional* e/ou de possíveis *riscos psicossociais* (ex.; constrangimento, intimidação, angústia, insatisfação, irritação, mal-estar etc.), bem como os benefícios acadêmicos e sociais decorrentes da participação do participante em sua pesquisa;

## Universidade Federal de Goiás

- 1.2 Informação sobre as formas de ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa realizada.

**Obs3.:** Somente o transporte e a alimentação do participante, quando for o caso, tendo em vista que as ligações ao/à pesquisador/a podem ser feita a cobrar;

- 1.3 Garantia do sigilo que assegure a privacidade e o anonimato dos/as participante/s. Do contrário, caso seja do interesse da pesquisa a identificação do participante, faz-se imprescindível esclarecer a ele/ela que também que haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse do/a mesmo/a ou não houver objeção. Neste caso, incluir, antes das assinaturas, um box com as opções:

Permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa;

Não permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa.

**Obs4.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

- 1.4 Apresentação da garantia expressa de liberdade do/a participante de se recusar a participar ou retirar o seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;

**Obs5.:** Item obrigatório por força da lei.

- 1.5 Apresentação da garantia expressa de liberdade do/a participante de se recusar a responder questões que lhe causem *desconforto emocional* e/ou *constrangimento* em entrevistas e questionários que forem aplicados na pesquisa;

- 1.6 Declarar aos participantes que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não;

- 1.7 Apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

- 1.8 Informação ao/à participante sobre o direito de pleitear indenização (reparação a danos imediatos ou futuros), garantida em lei, decorrentes da sua participação na pesquisa;

**Obs6.:** Item obrigatório por força da lei.

- 1.9 Quando a pesquisa envolver o *armazenamento em banco de dados pessoal ou institucional*, o/a pesquisador/a deverá informar ou declarar aos participantes que toda pesquisa a ser feita com os dados que foram coletados deverá ser autorizada pelo/a participante e também será submetida novamente para aprovação do CEP institucional e, quando for o caso, à CONEP. Assim, visando a execução de investigações futuras, devem ser apresentados ao/à participante as seguintes informações:

a) justificativa quanto à necessidade, relevância e oportunidade para usos futuros do material que fora coletado;

b) declaração de que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não;

c) apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

d) um box para que os/as participantes autorizem a guarda do material coletado para uso em pesquisas futuras:

## Universidade Federal de Goiás

Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras e, portanto, autorizo a guarda do material em banco de dados;

Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras, mas não autorizo a guarda do material em banco de dados;

Obs7.: Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

### 1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, Lúcia Francisco da Conceição, inscrito(a) sob o RG/ CPF 2293266 / 5919947 abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado "O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga". Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável Maria Tereza Gomes da Silva sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

Goiânia, 03 de Agosto de 2018.

\_\_\_\_\_  
Assinatura por extenso do(a) participante

Maria Tereza Gomes da Silva  
\_\_\_\_\_  
Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

Modelo para coleta da(s) assinatura(s) de participante sem letramento.

Testemunhas em caso de uso da assinatura datiloscópica



\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

## ANEXO 5 – Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE

## Universidade Federal de Goiás

## TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO - TCLE

Você/Sr./Sra. está sendo convidado(a) a participar, como voluntário(a), da pesquisa intitulada “O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga”. Meu nome é Maria Tereza Gomes da Silva, sou a pesquisadora responsável e minha área de atuação é Artes Visuais. Após receber os esclarecimentos e as informações a seguir, se você aceitar fazer parte do estudo, assine ao final deste documento, que está impresso em duas vias, sendo que uma delas é sua e a outra pertence à pesquisadora responsável. Esclareço que em caso de recusa na participação você não será penalizado(a) de forma alguma. Mas se aceitar participar, as dúvidas *sobre a pesquisa* poderão ser esclarecidas pelo(s) pesquisador(es) responsável(is), via e-mail (tegomes3@hotmail.com) e, inclusive, sob forma de ligação a cobrar, através do(s) seguinte(s) contato(s) telefônico(s): (62) 999750101/ (62) 3521 1159. Ao persistirem as dúvidas *sobre os seus direitos* como participante desta pesquisa, você também poderá fazer contato com o **Comitê de Ética em Pesquisa** da Universidade Federal de Goiás, pelo telefone (62)3521-1215.

**1. Informações Importantes sobre a Pesquisa:**

Título:

O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga.

A pesquisa propõe estudar os saberes e práticas Mestres de Ofícios-Raizeiros sendo os objetivos, conhecer os elementos ritualísticos e performáticos dos raizeiros. E como estes conhecimentos são repassados. Para isto serão utilizados os seguintes procedimentos:

Pretende-se realizar uma investigação teórica, bibliográfica, e prática. Dentro de uma metodologia muito específica não intervencionista, mas interativa. Vivência em campo, entrevista semi estruturada, diálogo, escuta, relatos de experiências entre os participantes.

A cartografia será a metodologia utilizada, já que é um método de pesquisa em campo que permite uma construção ou vivência afetiva possibilitando a construção coletiva de saberes. As entrevistas semi- estruturadas serão realizadas em locais previamente combinados (nas comunidades, nas residências dos participantes) com duração previstas de acordo com a disponibilidade do entrevistado. Em torno de 40 min a uma hora. Caso concorde a entrevista poderá ser registrada em vídeos e fotografia.

Solicito a permissão para utilizar imagens, registro em audiovisuais da conversa na apresentação desta pesquisa. Informo que estes registros são importantes para a pesquisa e serão utilizadas somente com a autorização do participantes.

É fundamental esclarecê-los sobre a necessidade da *concessão do uso de sua voz, imagem ou opinião* para que eu possa utilizar os registros durante a apresentação da pesquisa.

Permito a divulgação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa;

Não permito a publicação da minha imagem/voz/opinião nos resultados publicados da pesquisa.

**Obs2.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

- 1.1 Especificação de possível *desconforto emocional* e/ou de possíveis *riscos psicossociais* (ex.; constrangimento, intimidação, angústia, insatisfação, irritação, mal-estar etc.), bem como os benefícios acadêmicos e sociais decorrentes da participação do participante em sua pesquisa;

## Universidade Federal de Goiás

- 1.2 Informação sobre as formas de ressarcimento das despesas decorrentes da cooperação com a pesquisa realizada.

**Obs3.:** Somente o transporte e a alimentação do participante, quando for o caso, tendo em vista que as ligações ao/à pesquisador/a podem ser feita a cobrar;

- 1.3 Garantia do sigilo que assegure a privacidade e o anonimato dos/as participante/s. Do contrário, caso seja do interesse da pesquisa a identificação do participante, faz-se imprescindível esclarecer a ele/ela que também que haverá a divulgação do seu nome quando for de interesse do/a mesmo/a ou não houver objeção. Neste caso, incluir, antes das assinaturas, um box com as opções:

Permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa;

Não permito a minha identificação através de uso de meu nome nos resultados publicados da pesquisa.

**Obs4.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

- 1.4 Apresentação da garantia expressa de liberdade do/a participante de se recusar a participar ou retirar o seu consentimento, em qualquer fase da pesquisa, sem penalização alguma;

**Obs5.:** Item obrigatório por força da lei.

- 1.5 Apresentação da garantia expressa de liberdade do/a participante de se recusar a responder questões que lhe causem *desconforto emocional* e/ou *constrangimento* em entrevistas e questionários que forem aplicados na pesquisa;

- 1.6 Declarar aos participantes que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não;

- 1.7 Apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

- 1.8 Informação ao/à participante sobre o direito de pleitear indenização (reparação a danos imediatos ou futuros), garantida em lei, decorrentes da sua participação na pesquisa;

**Obs6.:** Item obrigatório por força da lei.

- 1.9 Quando a pesquisa envolver o *armazenamento em banco de dados pessoal ou institucional*, o/a pesquisador/a deverá informar ou declarar aos participantes que toda pesquisa a ser feita com os dados que foram coletados deverá ser autorizada pelo/a participante e também será submetida novamente para aprovação do CEP institucional e, quando for o caso, à CONEP. Assim, visando a execução de investigações futuras, devem ser apresentados ao/à participante as seguintes informações:

a) justificativa quanto à necessidade, relevância e oportunidade para usos futuros do material que fora coletado;

b) declaração de que os resultados da pesquisa serão tornados públicos, sejam eles favoráveis ou não;

c) apresentação das estratégias de divulgação dos resultados, a menos que se trate de caso de obtenção de patenteamento, neste caso, os resultados devem se tornar públicos, tão logo se encerre a etapa de patenteamento;

d) um box para que os/as participantes autorizem a guarda do material coletado para uso em pesquisas futuras:

## Universidade Federal de Goiás

Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras e, portanto, autorizo a guarda do material em banco de dados;

Declaro ciência de que os meus dados coletados podem ser relevantes em pesquisas futuras, mas não autorizo a guarda do material em banco de dados;

**Obs7.:** Orientar o/a participante a rubricar dentro do parêntese com a proposição escolhida.

### 1.2 Consentimento da Participação na Pesquisa:

Eu, Simão Francisco Dias, inscrito(a) sob o RG/ CPF... 640600981-91..., abaixo assinado, concordo em participar do estudo intitulado “O ofício do raizeiro: saberes e práticas integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga”. Informo ter mais de 18 anos de idade e destaco que minha participação nesta pesquisa é de caráter voluntário. Fui devidamente informado(a) e esclarecido(a) pelo pesquisador(a) responsável Maria Tereza Gomes da Silva sobre a pesquisa, os procedimentos e métodos nela envolvidos, assim como os possíveis riscos e benefícios decorrentes de minha participação no estudo. Foi-me garantido que posso retirar meu consentimento a qualquer momento, sem que isto leve a qualquer penalidade. Declaro, portanto, que concordo com a minha participação no projeto de pesquisa acima descrito.

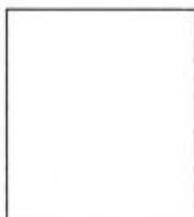
Goiânia, 04 de Agosto de 2018.

Simão Francisco Dias  
Assinatura por extenso do(a) participante

Maria Tereza Gomes da Silva  
Assinatura por extenso do(a) pesquisador(a) responsável

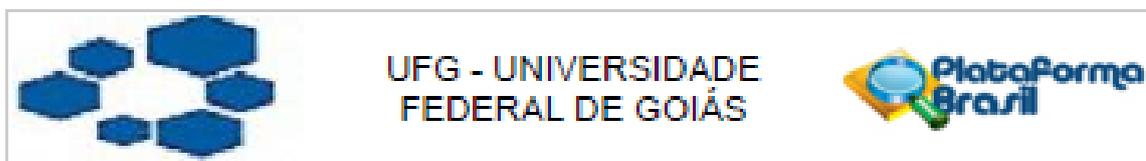
### Modelo para coleta da(s) assinatura(s) de participante sem letramento.

Testemunhas em caso de uso da assinatura datiloscópica



\_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

## ANEXO 6 – Parecer Consubstanciado do Comitê de Ética e Pesquisa



### PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

#### DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

**Título da Pesquisa:** O ofício do raizeiro: saberes e práticas Integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga.

**Pesquisador:** MARIA TEREZA GOMES DA SILVA

**Área Temática:**

**Versão:** 1

**CAAE:** 89790818.2.0000.5083

**Instituição Proponente:** Faculdade de Artes Visuais

**Patrocinador Principal:** Financiamento Próprio

#### DADOS DO PARECER

**Número do Parecer:** 2.771.836

#### Apresentação do Projeto:

**Título da Pesquisa:** O ofício do raizeiro: saberes e práticas Integrativas em comunidades tradicionais quilombolas Kalunga. **Pesquisador Responsável:** MARIA TEREZA GOMES DA SILVA. **N. CAAE:** 89790818.2.0000.5083. **Instituição Proponente:** Faculdade de Artes Visuais. **Membro da Equipe de Pesquisa:** SAINY COELHO BORGES VELOSO.

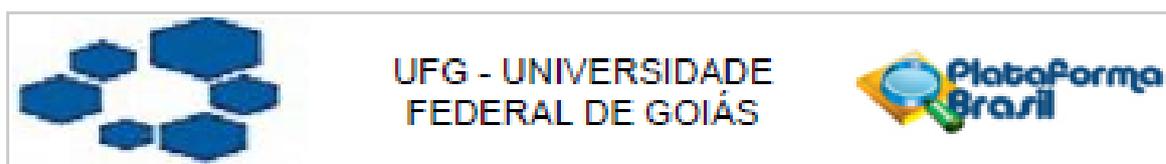
A presente proposta de pesquisa tem como tema central os saberes e práticas dos mestres raizeiros Kalunga e suas práticas ritualísticas enquanto elemento nos processos de cura. A relação cosmogônica com a terra e os elementos naturais ordenados e utilizados, como ramos, banhos, chás, que compõem a força da ação ritualística que se performatiza no momento da cura na cultura Kalunga.

#### Objetivo da Pesquisa:

##### Objetivo Primário:

Este estudo situa enquanto artista/ pesquisadora na busca por vivenciar um campo junto aos mestres de saberes tradicionais raizeiros Kalunga, buscando olhar a partir de outro local de saber em busca de ordenações imagéticas, códigos e matrizes estéticas dos rituais de cura, dos mestres raizeiros Kalunga, resignificando assim os meus próprios processos internos de criação em visualidades. Neste sentido a pesquisa propõe investigar e descrever os elementos ritualísticos e performáticos dos raizeiros, sua importância enquanto elemento de cura.

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131  
 Bairro: Campus Samambaia CEP: 74.001-970  
 UF: GO Município: GOIANIA  
 Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1183 E-mail: cep.prpl.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.771.806

#### Objetivo Secundário:

Pesquisar processos de construção pela coletividade dos elementos simbólicos reconhecidos e reinventados que são utilizados pelos mestres raizeiros. Realizar um estudo das práticas e conhecimentos utilizados pelos mestres raizeiros nas comunidades quilombolas Kalunga, e como estes conhecimentos são repassados às novas gerações. Apontar o levantamento etnobotânico realizado pelo projeto

#### Avaliação dos Riscos e Benefícios:

##### Objetivo Primário:

Este estudo situa enquanto artista/ pesquisadora na busca por vivenciar um campo junto aos mestres de saberes tradicionais raizeiros Kalunga, buscando olhar a partir de outro local de saber em busca de ordenações imagéticas, códigos e matrizes estéticas dos rituais de cura, dos mestres raizeiros Kalunga, resignificando assim os meus próprios processos internos de criação em visualidades. Neste sentido a pesquisa propõe investigar e descrever os elementos ritualísticos e performáticos dos raizeiros, sua importância enquanto elemento de cura.

##### Objetivo Secundário:

Pesquisar processos de construção pela coletividade dos elementos simbólicos reconhecidos e reinventados que são utilizados pelos mestres raizeiros. Realizar um estudo das práticas e conhecimentos utilizados pelos mestres raizeiros nas comunidades quilombolas Kalunga, e como estes conhecimentos são repassados às novas gerações.

Apontar o levantamento etnobotânico realizado pelo projeto de extensão "Girau dos Saberes" sobre o uso de plantas nativas do cerrado para fins medicinais tendo como alvo quatro comunidades Kalunga (Ema, Engenho II, Vão de Almas e Vão do Moleque).

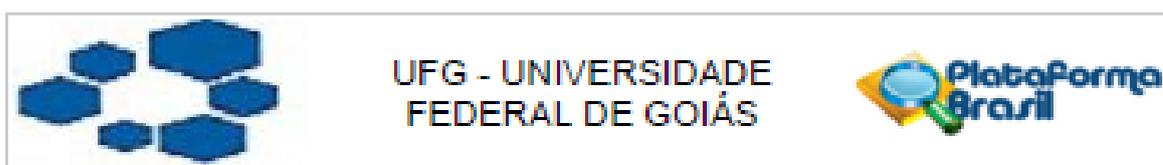
#### Comentários e Considerações sobre a Pesquisa:

##### Hipótese:

Como ocorrem os processos de construção dos saberes e dos elementos simbólicos reconhecimentos e reinventados que são utilizados e que convergem para o ritual performático dos mestres raizeiros?

A proposta desse estudo foca na interação com a comunidade quilombola e os Mestres de Ofícios-Raizeiros localizados no nordeste de Goiás, nos Municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre identificada como Comunidade Kalunga. A escolha da temática para esse estudo ocorreu a partir da experiência vivenciada no projeto de extensão Girau de Saberes – Uma

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131  
 Bairro: Campus Samambaia CEP: 74.001-970  
 UF: GO Município: GOIÂNIA  
 Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1163 E-mail: csp.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.771.036

ação multidisciplinar em comunidades tradicionais, por mim coordenado, durante o período de 2008 a 2016, pelo qual busquei aproximar do campo de atuação dos Mestres Raizelros. Os mestres raizelros(as) Kalunga, são pessoas da comunidade, moradores da zona rural de dois municípios, Cavalcante e Teresina de Goiás. Faixa etária 45 e 85 anos. Lideranças locais. São profundos conhecedores da natureza humana e das plantas. Assim como lidam com os ciclos lunares, o períodos de chuvas e seca conhece o funcionamento dos corpos humanos e as pessoas de sua comunidade. Seus conhecimentos, fundamentados no saber adquiridos de seus ancestrais e pela troca entre si são repassados oralmente às novas gerações. Esta pesquisa busca dialogar com cinco mestres de comunidades equidistantes em até 150 km no território Kalunga. Uma questão persistiu nesse convívio e demandou a Investigação que aqui proponho. Como ocorrem os processos de construção dos saberes e como se convergem para o ritual performático de cura? Assim começou a intensão desta pesquisa, a partir destes encontros, pela observação do impacto causado entre saberes acadêmicos e saberes populares diferentes e do vislumbre em Imaginar as inúmeras relações e possibilidade ali contidas."

**Considerações sobre os Termos de apresentação obrigatória:**

- Folha de Rosto devidamente assinada.
- Termo de compromisso da equipe de pesquisa.
- Instrumento Coleta de dados.
- Entrevista com os raizelros.
- TCLE: garantem o direito à indenização; solicitam a autorização ou não do uso da Imagem/voz, consideram a possibilidade de não responder em caso de constrangimento e de se retirar a qualquer momento da pesquisa.

**Conclusões ou Pendências e Lista de Inadequações:**

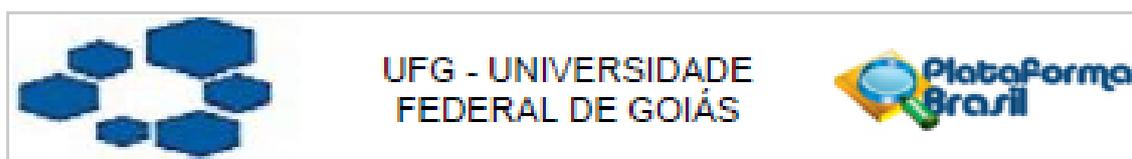
Após análise dos documentos postados somos favoráveis à aprovação deste presente protocolo de pesquisa.

Informamos que deverá apresentar a autorização das LIDERANÇAS DAS COMUNIDADES para a realização da pesquisa. Enviar assim que forem obtidas, sob a forma de NOTIFICAÇÃO para que seja juntada neste protocolo.

**Considerações Finais a critério do CEP:**

Informamos que o Comitê de Ética em Pesquisa/CEP-UFG considera o presente protocolo APROVADO, o mesmo foi considerado em acordo com os princípios éticos vigentes. Reiteramos a importância deste Parecer Consubstanciado, e lembramos que o(a) pesquisador(a) responsável

Endereço: Prédio da Reitoria Térreo Cx. Postal 131  
 Bairro: Campus Samambaia CEP: 74.001-070  
 UF: GO Município: GOIÂNIA  
 Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1163 E-mail: cep.prpi.ufg@gmail.com



Continuação do Parecer: 2.771.806

deverá encaminhar ao CEP-UFG o Relatório Final baseado na conclusão do estudo e na incidência de publicações decorrentes deste, de acordo com o disposto na Resolução CNS n. 466/12. O prazo para entrega do Relatório é de até 30 dias após o encerramento da pesquisa.

Este parecer foi elaborado baseado nos documentos abaixo relacionados:

Tipo Documento	Arquivo	Postagem	Autor	Situação
Informações Básicas do Projeto	PI_INFORMAÇÕES_BÁSICAS_DO_PROJETO_1132196.pdf	16/05/2018 17:14:30		Aceito
Outros	Entrevista_comunidade.pdf	16/05/2018 17:09:01	MARIA TEREZA GOMES DA SILVA	Aceito
Outros	Entrevista_raizelos.pdf	16/05/2018 17:04:07	MARIA TEREZA GOMES DA SILVA	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	PROJETO.pdf	16/05/2018 17:01:38	MARIA TEREZA GOMES DA SILVA	Aceito
Declaração de Pesquisadores	TERMO_DE_COMPROMISSO_PESQUISADOR.pdf	16/05/2018 17:00:29	MARIA TEREZA GOMES DA SILVA	Aceito
TCLE / Termos de Assentimento / Justificativa de Ausência	TERMO_DE_CONSENTIMENTO.pdf	16/05/2018 16:57:07	MARIA TEREZA GOMES DA SILVA	Aceito
Folha de Rosto	FOLHA_DE_ROSTO.pdf	16/05/2018 16:51:58	MARIA TEREZA GOMES DA SILVA	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

GOIANIA, 16 de Julho de 2018

Assinado por:  
João Batista de Souza  
(Coordenador)

Endereço: Prédio da Reitoria Tâneas Cx. Postal 131  
 Bairro: Campus Samambaia CEP: 74.001-970  
 UF: GO Município: GOIANIA  
 Telefone: (62)3521-1215 Fax: (62)3521-1163 E-mail: cep.prpi.ufg@gmail.com