

EU TE BENZO, DEUS CURA: INTERSECCIONALIDADE E MEMÓRIA NA REZA DE GLÓRIA DO CURRAL

I BLESS YOU, GOD HEALS YOU: INTERSECCIONALITY AND MEMORY IN THE PRAYER OF THE GLÓRIA DO CURRAL

João Leno Pereira de Maria 1
Ana Cristina Marinho 2

Resumo: O artigo tem como propósito promover diálogo a partir dos atravessamentos de gênero, raça, classe social e identidades presentes na narrativa oral de Glória do Curral, moradora da comunidade de Curral Velho, Capanema-PA. A narradora passeia por vários espaços de sociabilidade e de trabalho, marcados pela natureza do serviço que desempenha na região: a cura através da reza e das ervas. A partir e através do testemunho da narradora foi possível conhecer algumas percepções de si mesma, silenciamentos e afetos, além de problematizar conceitos de interseccionalidade (Gonzalez, 2019; Collins, 2016, 2017) e os limites da História Oral (Path, 2010), assumida na pesquisa como método. A trajetória de vida de Glória do Curral abre caminhos para se pensar em processos tecidos entre corpo e voz e nas possibilidades de re/existência em espaços de dominação.

Palavras-chave: Benzeção. História de Vida. Capanema-PA.

Abstract: This paper aims to foster dialogue based on the crossings of gender, race, social class and identities present in the oral narrative of Glória do Curral, a resident of the community of Curral Velho, in the city of Capanema, Brazil. The narrator traverses through several spaces of sociability and work, marked by the nature of the service she performs in the region: healing through prayer and herbs. Through and out of the narrator's testimony, we can grasp some of her perceptions of herself, of silencing and affections, as well as problematize concepts of intersectionality (Gonzalez, 2019; Collins, 2016, 2017) and the limits of Oral History (Path, 2010), the adopted research method. The trajectory of Glória do Curral's life opens pathways to thoughts about the processes woven between body and voice, and the possibilities of re/existence in spaces of domination.

Keywords: Faith Healing; Life Story; City of Capanema.

Mestre em Artes (UFPA) e doutorando em Letras (UFPB). Docente 1
do Curso de Artes Visuais na Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
(UNIFESSPA). Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2904541920596965>. Orcid:
<https://orcid.org/0000-0003-1377-2336>.
E-mail: joaolenopm@gmail.com

Professora do Departamento de Letras Clássicas e Vernáculas e do 1
Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba.
Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2730334464360416>. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8137-6418>. E-mail: ana.marinho@academico.ufpb.br

Introdução

O artigo apresenta resultados parciais de pesquisa de doutorado desenvolvida na linha de Estudos Culturais e de Gênero do Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Paraíba. Foi escrito a quatro mãos e, propositalmente, desliza entre a primeira e a terceira pessoa. Optamos por essa forma, pois a pesquisa de campo foi realizada por João Leno de Maria, paraense, nascido em Bragança. Quanto a algumas escolhas metodológicas e o cerzir da escrita passam pelo olhar e pela mão de Ana Marinho, paraibana, que nunca esteve em Capanema e, por essas mesmas limitações, busca aprender e apreender as nuances de um discurso varado por espaços de poder.

Dividimos o texto em dois momentos: o primeiro, retoma o percurso metodológico adotado durante as entrevistas, e o segundo volta-se para a análise do espaço ocupado por Glória do Curral em sua comunidade, já que ela se autodenomina como mulher experiente, cristã, conhecedora de ervas que curam e dos poderes dos encantados.

O autorreconhecimento de Glória do Curral como mulher experiente, termo bem conhecido na região da Amazônia Bragantina, nos coloca diante de algumas questões. A imagem de uma mulher com traços físicos indígenas e/ou negros que planta suas ervas, colhe na mata suas raízes, faz garrafadas, infusões, banhos, cuida de doenças de mulher (relacionadas, comumente, à menstruação, gravidez, pós-parto), reza e benze para proteger a si e aos que a procuram de diversos males, pode não ser associada à figura de uma mulher cristã, que participa de ladainhas e novenas e encomenda defuntos nos salões da Igreja Católica do lugar. Estratégias de resistência presentes na história de vida de mulheres como Glória do Curral poderiam apontar para um apagamento de práticas associadas às religiões afro-brasileiras e ameríndias. Contudo, as formas de reconhecimento e acolhimento adotadas por Glória, e aceitas na comunidade, são reveladas não apenas na voz da narradora, mas também na forma como conduziu a entrevista, nos silêncios e modos de se fazer ver/esconder.

Um dos aspectos que chama a atenção na sua narrativa de vida é o processo de monetização do serviço por ela realizado. Ao realizar cura pela reza, Glória aceita gratificações, mas não cobra pelos serviços prestados. Atua pela clareza de que seu dom é algo divino e ela é um canal de bênçãos para os que necessitam de cura, em especial de cura física ou, em casos mais extremos, de apoio espiritual, sobretudo quando os malefícios são ocasionados por espíritos/encantados da mata e das nascentes dos rios.

Entendemos que as falas de Glória do Curral possuem organicidade e desenho único. O que aparenta ser desconexo e desarticulado para ouvidos pouco atentos, pode representar um modo de vida e uma percepção do mundo e de si mesma que foge à lógica dominante e aos moldes de uma fala/escrita de prestígio.

Quando trabalhamos com depoimentos pessoais, histórias de vida, a relação entre os sujeitos da pesquisa, no momento da realização das entrevistas e também nos momentos de edição dos textos orais, precisa ser problematizada. De acordo com Michel Marie Le Vem:

As entrevistas permitem ao entrevistado uma reformulação de sua identidade, na medida em que ele se vê perante o outro. Ele se percebe “criador da História” a partir do momento em que se dá conta que, mesmo minimamente, transforma o mundo (talvez até sem ter a consciência disso), questionando elementos da vida social. Então ele para e reflete sobre sua vida - e esse momento é acirrado pelas entrevistas - ocorrendo com frequência, se vê como “Criador da História”. (LE VEM, 1997, p. 220).

Assim, apresentaremos os primeiros resultados da pesquisa que acompanha a trajetória de vida de sete mulheres que vivem nas regiões de Capanema, Tracuateua e Bragança, na Amazônia paraense. Mulheres que circulam entre mundos do trabalho e da encantaria e se reconhecem, todas elas, como experientes.

História oral e a interseccionalidade

A gravação de histórias de vida e depoimentos pessoais, construídos em contextos de escuta afetiva, pode viabilizar maior coparticipação dos sujeitos sociais na construção de documentos/memórias. Nesse sentido, buscamos alinhar as narrativas orais de Glória do Curral às discussões propostas por autoras como Gonzalez (2019) e Collins (2016, 2017), relacionadas aos estudos de gênero e interseccionalidade.

É comum afirmar que o termo interseccionalidade foi utilizado pela primeira vez nos Estados Unidos, com caráter metodológico, pela jurista Kimberlé Crenshaw, em 1989. Em outubro de 1980, Lélia Gonzalez proferia conferência durante o IV Encontro Anual da Associação Brasileira de Pós-Graduação e Pesquisa nas Ciências Sociais – ANPOCS em que chamava a atenção para a necessidade de pensar a cultura brasileira a partir do racismo e do sexismo para além da luta de classes. A conferência de Gonzalez, que resultou na publicação do texto “Racismo e sexismo na cultura brasileira”, nos coloca diante de uma fala/escrita muito potente: “neste trabalho assumimos nossa própria fala: o lixo vai falar” (GONZALEZ, 2019, p. 240). O texto é marcado pelas vozes de mulheres negras, por crítica contundente ao discurso de historiadores como Caio Prado Júnior e, principalmente, por um questionamento sobre “a resistência de certas análises que, ao insistirem na prioridade da luta de classes, se negam a incorporar as categorias de raça e sexo.” (GONZALEZ, 2019, p. 246).

No Brasil, as lutas das feministas negras e a utilização do termo interseccionalidade nas discussões acadêmicas seguem um percurso semelhante ao identificado por Patricia Hill Collins nos Estados Unidos. A autora chama a atenção para a necessidade de não desvincular o termo da luta por justiça social.

A promessa inicial do feminismo negro e a ideia de interseccionalidade que a acompanhou consistia em promover políticas emancipatórias para as pessoas que aspiravam a construção de uma sociedade mais justa. No entanto, podemos perguntar, quando se trata de abordar as questões sociais importantes do nosso tempo, o que se perde quando os projetos interseccionais contemporâneos de conhecimento falham em incorporar um *ethos* de justiça social? Mais importante, o que se pode obter se nos esforçarmos para desenvolver projetos interseccionais de conhecimento mais robustos, que tenham a justiça social em seu cerne?” (COLLINS, 2017, p. 15)

Collins também está interessada em perceber como a academia, atualmente, trabalha com as políticas emancipatórias. Para a autora, é fundamental problematizar “a potencial utilidade de se identificar o próprio ponto de vista ao se conduzir uma pesquisa.” (COLLINS, 2016, p. 101).

Neste trabalho também estamos preocupados em compreender a complexidade das desigualdades sociais e como essa complexidade afeta a pesquisa de campo, o trabalho com narrativas orais e testemunhos e a escrita acadêmica.

Daphne Patai, em texto de apresentação da sua pesquisa que resultou na publicação do livro “Brazilian women speak: contemporary life stories” (1988), resultado de entrevistas realizadas com 60 mulheres que viviam, entre os anos de 1981 e 1983, em cidades como Recife e São Paulo, questiona:

Se as pessoas que entrevistamos tivessem igual oportunidade de contar suas próprias histórias e de serem ouvidas, e se sentissem capacitadas para fazê-lo, nossa aparição em suas vidas, como nossos “projetos”, para os quais elas são fornecedoras de materiais, seria muito menos provável. (PATAI, 2010, p. 29)

No livro “História oral, feminismo e política”, publicado no Brasil em 2010, encontramos alguns textos dessa autora, principalmente relacionados à discussão de questões éticas que envolvem a pesquisa de campo. No texto “Quem chama quem de “subalterno”?”, publicado em 1988, Patai estabelece diálogo com a obra da autora indiana Gayari Spivak e questiona: “Por que é tão difícil para “nós” reconhecermos que outras pessoas têm vidas tão significativas para elas, e tão narráveis, como as nossas são para nós?” (2010, p. 89). E, mais adiante:

Será que não poderíamos, por exemplo, reconhecer os limites e as imperfeições de nossa pesquisa; reconhecer e tentar combater nossa cumplicidade e nosso privilégio, quando eles de fato existem; reconhecer (como muitos historiadores orais e etnógrafos têm feito há algum tempo) as complexas interações em situações de pesquisa envolvendo seres humanos, o que deveria nos impedir de tratar as histórias que coletamos como simples janelas para o mundo e de julgar o nosso papel como meros facilitadores? (PATAI, 2010, p. 94)

As provocações de Spivak continuam a ressoar nas nossas pesquisas, principalmente quando pensamos em situações como a que apresentamos nesse artigo: uma mulher negra/indígena, experiente, que confia suas memórias a um homem, também negro/indígena, e possibilita que outra mulher, branca, nordestina, questione lugares de poder e privilégio, sobretudo, localizados em universidades. Será que estamos simplesmente abrindo janelas para o mundo e agindo como facilitadores?

Para Spivak (2012), a submissão a outro grupo social é a marca mais forte do processo de subalternização: retirada a autonomia política de determinados grupos, suas posições particulares (legítimas) passam a ser invisibilizadas. Spivak questiona o próprio lugar que ocupa, dos intelectuais que vivem na ilusão de que “podem falar pelos outros”. Como bem resume Sandra Goulart de Almeida, na apresentação da tradução da obra para os brasileiros, para Spivak “não se pode falar pelo subalterno, mas pode-se trabalhar “contra” a subalternidade, criando espaços nos quais o subalterno possa se articular e, como consequência, possa também ser ouvido.” (2012, p. 17).

Homi Bhabha (2005), quando aborda sobre subalternizados, nos leva a refletir a partir da compreensão das relações sociais e de poder e como os sujeitos interagem entre si. Os grupos sociais subalternizados possuem potencial transformador para subverter a autoridade de quem detém o discurso/poder hegemônico.

Para além da discussão sobre quem pode falar e quem pode chamar quem de subalterno, destacamos um aspecto pouco mencionado nos apontamentos sobre o texto de Spivak. A autora chama a atenção para o fato de que o “trabalho arquivístico, historiográfico, crítico-disciplinar e, inevitavelmente, intervencionista envolvido aqui é, de fato, uma tarefa de “medir silêncios” (SPIVAK, 2012, p. 82). E alerta: “Quando passamos à questão concomitante da consciência do subalterno, a noção daquilo que o trabalho *não pode* dizer se torna importante.” (p. 83).

Portanto, “medir silêncios” e assumir o que o trabalho “não pode dizer” podem ser posturas éticas nas pesquisas sobre as narrativas orais de mulheres subalternizadas. E, nesse caminho, não podemos negar o valor da história oral, a forma como os depoimentos, as histórias de vida e os testemunhos de mulheres nos colocam diante de um compromisso com a justiça social, com políticas emancipatórias que se voltem para as complexas relações entre classe social, raça, identidades e gênero, presentes na cultura brasileira, para retomar a ideia de Gonzalez.

Nesse sentido, é primordial compreender a pesquisa como um jogo de acordos e recortes, uma bricolagem de possibilidades erigidas a partir da incompletude, já que são versões de uma mesma estória. Interessa-nos evidenciar como Glória do Cural percebe a si mesma, como se localiza na construção identitária mista e mística, enquanto mulher de mata e água.

Pensar a subalternidade é estabelecer significações entre ideários locais e outros oficia-

lizados aceitos como universais. Para a medicina oficial, Glória exerce uma atividade menor, mas em sua comunidade ela é um canal de Deus, pois suas rezas e bênçãos promovem a cura. Nesse sentido, é importante questionar sobre os processos de invisibilização presentes no corpo e na voz da narradora, sobre os muitos espaços identitários refratados no testemunho dessa mulher negra/indígena/ amazônica/cristã.

Glória do curral, mulher de mata e água

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

Maria da Glória Neves Queiroz é filha de Tamatateua, comunidade Tradicional do interior de Capanema-PA, de mãe cearense e pai de Califórnia (outra comunidade tradicional de Capanema). Nasceu no dia 4 de abril de 1960, em uma família de oito irmãos (atualmente vivem seis mulheres e um homem). Moradora da Comunidade do Curral Velho há trinta anos, é casada com Manoel Vidal Queiroz e mãe de seis filhos, três biológicos e três afetivos. Ela se autodenomina *experiente*.

Figura 1: Glória do Curral, Capanema-PA, 02/03/2020.



Fonte: Acervo do pesquisador.

Sua atividade de benzedeira atrai olhares e clientela de dentro e fora da comunidade. Em casa, ela recebe enfermos de toda ordem, mas também viaja para outros vilarejos nos quais, segundo afirma, se sente bem acolhida. Glória relatou que a primeira vez que atendeu além de sua comunidade tinha por fim o desafio de curar uma senhora acometida por uma enfermidade misteriosa que a ciência popular denomina “A Mãe do Corpo”:

Uma bola que nós mulheres temos dentro da nossa barriga, fica próximo do nosso umbigo, só que quando a mulher tá muito fraca, maltratada, desnutrida, aquilo fica perturbando, inclusive, quando ela tá muito com problema de saúde e não é bem tratada, a Mãe do Corpo chega a matar, porque ela dá um soluço, ela sobe, vem pra garganta. (CURRAL, 02/03/2020).

Glória do Curral cura através de rezas, benzeções, banhos, infusões, garrafadas, defumação, toques, massagens e emplastos. Ela reza para curar quebranto, peito caído, mau olhado, dentre outros processos e tratamentos. Atende aos que a procuram a partir de práticas da medicina popular, mas reitera a importância da medicina legitimamente instituída, sobretudo nos casos de gravidez e quando há duas ou mais vidas a serem assistidas.

Segundo a experiente, a mata e o rios são espaços místicos, pois abrigam encantados, forças ocultas e invisíveis que protegem a natureza e representam perigo aos nativos, especialmente, às crianças que se aventuram nessas paragens. Sobre tais questões relata que:

Chegando lá, mal a gente sabe o que a gente não vê, a criança se sente mal, chega em casa, a criança tá com uma febre, a criança tem uma vontade de “provocar”¹, a criança fica mole, a criança só quer dormir, não aceita o seio, muitas das vezes fica ali, tipo dopado, e a pessoa fica sem saber o que fazer, leva a um médico, aí vai e dá um remédio errado, aí vem a questão, por que você tava naquele rio (?) e a criança não era batizada, aí ele vem, você chega comigo e diz: - Tia Glória, eu vim aqui pra senhora ver e eu vou e vejo, a criança fica boa, com a fé em nossa Senhora do Perpétuo Socorro. (CURRAL, 02/03/2020).

Importa aqui ressaltar que tal ofício não é cobrado. Quando a família do acometido deixa alguma gratificação, Glória aceita, mas não toca de imediato no dinheiro. Ela concebe o dom como algo sagrado e a si como um canal de cura; sente-se agraciada por Deus e usa sua reza com fins missionários. Acredita que tais serviços não devem ser comercializados, entretanto recebe de bom grado gratificações que lhe forem dadas, dentro do alcance econômico de quem foi agraciado pela cura.

No artigo intitulado “As práticas de cura das benzedadeiras da Amazônia paraense: saberes, identidades e lugares de gêneros”, Silva, Vieira e Oliveira afirmam que:

O ofício da cura, aqui, não se manifesta como trabalho enquanto produção de riqueza, de acúmulo de capitais e lucro, mas elas buscam, em suas ações, demonstrar dedicação e respeito ao que fazem. Justificam-se como ajudantes de Deus, escolhidas para levar o bem e a saúde a quem precisa a partir da sabedoria e como proteção do ser [...] elas cultivam a ideia de que “deve-se dar de graça o que de graça se recebe, aceitam apenas agrados, tais como gêneros alimentícios, tidos como gestos de gratidão pelo bem que se fez. Aceitar pagamento é renegar o dom que foi dado, ou seja, a graça divina”. (SILVA; VIEIRA; OLIVEIRA, 2020, p. 254, aspas das autoras)

Sobre o fato de não aceitarem pagamento e, principalmente, sobre o dom e a dádiva, as contribuições do estudioso da obra de Marcel Mauss, Paulo Henrique Martins, são relevantes. O autor chama a atenção para a atualidade dos estudos do antropólogo/sociólogo e argumenta que a teoria da dádiva pode ser “resgatada para se pensar os fundamentos da solidariedade e da aliança nas sociedades contemporâneas”. (MARTINS, 2005, p 45). O texto de Mauss, in-

1 Provocar, na expressão amazônida, é o mesmo que vomitar.

titulado *Ensaio sobre a dádiva: forma e razão da troca nas sociedades arcaicas*, publicado em 1924, foi bastante utilizado no Brasil em discussões sobre práticas religiosas.

Conforme Mauss (apud Martins, 2005), a tríplice obrigação de dar, receber e retribuir, presente não apenas nas sociedades consideradas arcaicas, mas também nas sociedades modernas, aponta para uma discussão sobre a “liberdade dos indivíduos de se relacionarem” num espaço de “interação baseado no risco” (MAUSS apud MARTINS, 2005, p. 50). Se existe, como aponta o autor, uma possibilidade de os indivíduos escolherem, de forma livre, maneiras de se relacionarem em seus meios e com seus pares, dentro de padrões morais por eles estipulados e aceitos coletivamente, o trânsito de Glória do Curral por vários campos de saberes e de práticas de curas, ritualísticas e religiosas e a variedade de espaços de trabalho em que ela circula, envolvendo troca financeira ou não, confirma a perspectiva que assinala a liberdade como possibilidade e o risco enquanto consequência de possíveis e, por vezes, necessárias transgressões.

Sobre as práticas coletivas como formas de resistência ao individualismo e ao mercado, Mauss “demonstra que a teoria da dádiva representa um argumento sociológico poderoso para se fazer a crítica dos dois grandes paradigmas da modernidade, o Estado e o mercado.” (MAUSS apud MARTINS, 2005, p. 52).

Os estudos mais recentes sobre dádiva revelam, inclusive, a discussão sobre “a presença forte de sistemas de dádiva não democráticos nas sociedades do Sul e que são fundamentais para a existência dos sistemas familiares e políticos de bases patriarcais ou paternalistas.” (MARTINS, 2005, p.54). Esse não seria o caso de todas práticas de cura observadas em Curral Velho, embora seja necessário repensar um sistema de trocas entre os indivíduos situados no mesmo lugar de poder, caso que parece se aplicar à experiência de Glória do Curral. Para Martins (2005):

O dom ou a dádiva é, por natureza, uma regra sistêmica ambivalente, que permite ultrapassar a antítese entre o eu e o outro, entre a obrigação e a liberdade, entre o mágico e o técnico. Na dádiva participam a obrigação e o interesse, mas também a espontaneidade, a liberdade, a amizade, a criatividade. (MARTINS, 2005, p.62)

Praticante da fé cristã, batizada, devota fiel de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro², crismada³, Glória do Curral considera a fé algo de suma importância dentre suas experiências espirituais. Ela detém prestígio no meio missionário cristão: foi professora de catecismo, rege ladainha em louvor à sua santa de referência, durante o mês de março, cujos ritos ocorrem em forma de procissões e encontros realizados às quartas-feiras. Além disso, participa da via sacra e, no mês de outubro, sua casa é a residência de referência para a saída da caminhada em louvor à santa protetora das parteiras. Sem falar nas ações em velórios, quando ornamenta os defuntos com flores, canta ladainhas e puxa terços.

Sua casa possui um vasto jardim, espaço que ilustra a relação de Glória do Curral com a natureza da qual ela se sente parte: planta, molha, cuida, poda, colhe e agradece pela oferta de flores e ervas que servem de ornamento e cura. Ela enfatiza, ainda, que tais conhecimentos foram iluminados por Deus e Nossa Senhora e não reconhece outro processo de aprendizagem para tais descobertas. Além disso, trabalha na lavoura e na pesca artesanal, como também já foi ajudante de professora e servente em três colégios da região. O trabalho sempre é abordado nas suas conversas como espaço de identidade e reconhecimento coletivo:

Meus processos de trabalho é desde que eu tinha 7 anos, é que eu ia pra roça levar a merendinha pra meu pai e pra minha mãe, quando nós vinha dez e meia, 11 horas e ir pra aula

2 Nossa Senhora do Perpétuo Socorro é a santa protetora das parteiras, também conhecida como Nossa Senhora do Bom Parto.

3 Sacramento de confirmação instituído pela Igreja Católica que demonstra que o fiel assume, conscientemente, a fé cristã.

em Mirasselas⁴ [...] nós pesca camarão, a gente pesca o siri [...] eu gosto de retirar o Carataí da Malhadeira⁵, é um peixe muito gostoso, eles traz pra cá, nós tira e nós trata, e come assado, a gente faz um Avuado⁶, que é uma beleza! (CURRAL, 02/03/2020).

Quanto ao trabalho, na sua fala são evidenciadas especificidades bem demarcadas, sejam relacionadas à questão de valores, de percepções de comercialização de serviços (dons, ritos e curas), seja sobre a própria construção da representação das mulheres como trabalhadoras.

Glória do Curral se autodefine como experiente e não curandeira ou rezadeira; trabalha na lavoura, pesca, ajuda a tratar o peixe, mas insiste em afirmar que não vai ao mangue “tirar caranguejo”, atividade e espaço relacionados ao universo masculino, pois o mangue, para além de questões místicas (morada de encantados) representa lugar de difícil acesso, desafiador e inóspito. Essa divisão do trabalho por gênero é instituída, inclusive, legalmente: em situação de benefícios/aposentadorias, as mulheres são denominadas como marisqueiras, e os homens como pescadores.

Glória do Curral está nesse entrelugar, numa fissura racial, étnica: mulher, trabalhadora da casa, da água, da terra e da mata, que detém saberes e mistérios afro-ameríndios e indígenas. Como católica, é devota de Nossa Senhora e encomendadora de defuntos e constrói seus caminhos com as flores do seu jardim e as plantas da mata, que se banha e aos meninos e meninas no jirau⁷ e também receita banhos para a cura dos enfermos.

Sementes

Nossa memória não é uma tábua rasa. [...] Da mesma maneira que é preciso introduzir um germe num meio saturado para que ele cristalize, da mesma forma, dentro desse conjunto de depoimentos exteriores a nós, é preciso trazer como que uma semente de rememoração, para que ele se transforme em massa consistente de lembrança. (Halbwachs, 2004. p. 32)

A memória pode ser é um poderoso fio condutor que une narrativas e vivências através do afeto e da autorreflexão, possibilitando novas formas de perceber a realidade e, assim, intervir nas estruturas sociais. No campo dos estudos culturais e de gênero, ambos de caráter marcadamente político, a prática acadêmica possui responsabilidade no que tange à construção de uma bibliografia que reposicione os sujeitos em suas historicidades e potências de vida. A vocação para a atualização de debates, (intra) refutações e (auto) avaliações revela que a pesquisa, quando tomada com fins emancipatórios e de justiça social não é estanque; ao contrário, é dinâmica e, por vezes, movediça.

Ouvir a história de vida de Glória do Curral é, ao mesmo tempo, realocar um tanto do feminino que há em mim/em nós; é revisitar o que foram e são nossas avós, mães e filhas, é tentar ouvir o que dizem essas mulheres e também respeitar os seus silêncios, as marcas da opressão, do adoecimento social a que sempre estiveram expostas e que atingem também os homens.

A narrativa de Glória do Curral, mulher afroamazônida, experiente, cristã, mãe e esposa

4 Mirasselas é uma das comunidades mais desenvolvida de Capanema-PA. Foi nela que, outrora, funcionou a primeira escola de Ensino Médio, o primeiro posto de saúde e comércio mais abastado.

5 Instrumento muito usado na pesca artesanal dos rios da Amazônia Bragantina, via de regra confeccionado pelos próprios pescadores.

6 Avuado é como denominam o ato de preparar o peixe, desde o tratamento até o assar em brasas de carvão. Geralmente é acompanhado de Xibé (farinha com água) e molho de pimenta.

7 Plataforma de madeira que imita uma pia; é anexada à casa ou numa cabana no quintal das casas. Espaço utilizado para lavar louças, roupas e para “banhar menino/a”.

trabalha na lavoura e na pesca nos conduz aos vários espaços sociais ocupados pelas mulheres. Os saberes de Glória nos transportam para a escrita de uma História/estória no feminino feita em diálogo com a natureza, indivisível, que se conta no corpo e na voz, que navega nas águas dos rios e também se perde/se encontra nas matas.

Referências

BHABHA, Homi K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Editora. UFMG, (Coleção Humanitas), 2005.

COLLIN, Patricia Hill. Se perdeu na tradução? Feminismo negro, interseccionalidade e política emancipatória. **Parágrafo**, vol. 5, n. 1, 2017.

COLLIN, Patricia Hill. Aprendendo com a outsider within: a significação sociológica do pensamento feminista negro. **Revista Sociedade e Estado** – Volume 31, Número 1, Janeiro/Abril, 2016.

FIGUEIREDO, Carlos Vinícius da Silva. Estudos subalternos: uma introdução. **Raído**. Dourados, n. 4, v. 7, p.83-92, 2010.

GARRIDO, Ioan del Alcazar. As fontes orais na pesquisa histórica: uma contribuição ao debate. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 13, n. 25/26, set192-ago/93.

GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: HOLLANDA, Heloísa Buarque (org.). **Pensamento feminista brasileiro: formação e contexto**. Rio de Janeiro: Bazar do tempo, 2019. p. 237 - 256.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. Trad. Laís Teles Benoir. São Paulo: Centauro, 2004.

HIRATA, Helena. Gênero, classe e raça interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais. **Tempo social**, vol.26, no.1, São Paulo, Jan./Jun, 2014. p. 61-73.

LE VEM, Michel Marie. História oral de vida: o instante da entrevista. In: VON SIMZON, Olga Rodrigues de Moraes, (Org). **Os desafios contemporâneos de História oral**. Campinas: CMU/Unicamp, 1997.

MARTINS, Paulo Henrique. A sociologia de Marcel Mauss: Dádiva, simbolismo e associação. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, n. Nº 73, ano 2005. p. 45-66.

MONTENEGRO, Antônio Torres. **História oral e memória: a cultura popular revisitada**. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1994.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. **Projeto História**, São Paulo, n.10, dez. 1993

PATAI, Dafne. **História oral, feminismo e política**. Tradução Fernando Luiz Cássio e Ricardo Santiago. São Paulo: Letra e Voz, 2010.

PERROT, Michelle. **Os excluídos da História: operários, mulheres e prisioneiros**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

SILVA, Nadson F. N. da; VIEIRA, Norma. C. OLIVEIRA, Marcelo do V. As práticas de cura das benzedadeiras da Amazônia paraense: Saberes, Identidades e Lugares de Gêneros. **Revista Ártemis**, vol. XXIX nº 1; jan-jun, 2020.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Goulart Almeida, Marcos Pereira Feitosa e André Pereira Feitosa. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

Fonte oral:

CURRAL, Glória do. Registro realizado na Comunidade Curral Velho, Capanema-PA em: 02 mar de 2020.

Recebido em 23 de setembro de 2020.

Aceito em 28 de setembro de 2020.