

ALEXANDRE BORGES



A EDUCAÇÃO SIMBÓLICA
DAS BRUXAS PONGONDÓS
(POVO NOVO - RIO GRANDE/RS)

**Universidade Federal de Pelotas
Faculdade de Educação
Programa de Pós-Graduação em Educação
Doutorado em Educação**



Tese de doutoramento

**A Educação Simbólica das Bruxas Pongondós
(Povo Novo – Rio Grande/RS)**

Alexandre da Silva Borges

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lúcia Maria Vaz Peres

Pelotas, 2022.

Alexandre da Silva Borges

**A Educação Simbólica das Bruxas Pongondós
(Povo Novo – Rio Grande/RS)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Educação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Lúcia Maria Vaz Peres

Pelotas, 2022.

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

B732e Borges, Alexandre da Silva

A educação simbólica das Bruxas Pongondós : (Povo Novo – Rio Grande/RS) / Alexandre da Silva Borges ; Lúcia Maria Vaz Peres, orientadora. — Pelotas, 2022.

176 f. : il.

Tese (Doutorado) — Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, 2022.

1. Educação simbólica. 2. Imaginário. 3. Formação. 4. Bruxas. 5. Benzedadeiras. I. Peres, Lúcia Maria Vaz, orient. II. Título.

CDD : 370

Alexandre da Silva Borges

**A Educação Simbólica das Bruxas Pongondós
(Povo Novo – Rio Grande/RS)**

Tese aprovada, como requisito parcial, para a obtenção do grau de Doutor em Educação, Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas.

Data da Defesa:

Banca Examinadora:

.....
Prof. Dr^a. Lúcia Maria Vaz Peres (Orientadora)
Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

.....
Prof.^a Dr.^a Maria Helena Menna Barreto Abrahão
Doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS)

.....
Prof.^a Dr.^a Eliane Peres
Doutora em Educação pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

.....
Prof. Dr. Rogério de Almeida
Doutor em Educação pela Universidade de São Paulo (USP)

.....
Prof. Dr. José Aparecido Celorio
Doutor em Educação pela Federal de Pelotas (UFPel)

**Dedico este trabalho
às mulheres ancestrais
de minha vida.**

AGRADECIMENTOS

A gratidão é um dos sentimentos mais sublimes, pois ela nos transporta para um espaço de amorosidade e reconhecimento para com aqueles que, de maneira ou outra, contribuíram para estarmos onde estamos. Agradecer é ato humilde e necessário. Aprendemos, desde muito pequenos, a expressar empatia pela ação do Outro que conseqüentemente nos toca, apazigua, alimenta, auxilia e faz avançar.

Ao lembrar dos indivíduos que aqui me trouxeram, agradeço primeiramente aos meus pais, Eliane da Silva Borges e Ivosni Mendes Borges, os quais sempre estiveram ao meu lado, com o incentivo necessário para o decorrer de minha formação primária, média e acadêmica. Nutriram-me de coragem, sonhos e impulsos, com o aviso atento para andar com os pés no chão. Os pés no chão fizeram com que eu me conectasse com minhas raízes, algumas delas nomeadas: Gilce Lantz da Silva (avó materna), Iraci Borges da Silva (avó paterna), polaridades do feminino em mim, que pulsam memórias de zelo, carinho e cura. Também devo gratidão ao companheiro que escolhi para estar comigo nessa jornada, Danton Ivan Einhardt, pela amorosidade e paciência. À minha prima/irmã, Tamyris Vasconcelos, pelos cuidados com nossa amada vó, nos momentos que atravessaram a feitura desse trabalho. E a todos os demais familiares, que me encorajaram, bem como as amigas e os amigos mais próximos nessa labuta, a exemplo de: Acelino Carús Guedes, Bacharel em Pintura itaquense, o qual compôs, gentilmente, a imagem da capa; a historiadora, Geza Carús Guedes, contribuindo na composição da capa e numa primeira revisão; Gisele Sperb, artista visual encruzilhadense, que me recebeu em seu apartamento, em Porto Alegre, nos últimos instantes dessa escrita, contribuindo com seu olhar atento e com sua amorosidade construtiva; e a seu filho, Júlio Sperb, psicanalista, que além de ceder o espaço também revisou a tradução deste trabalho. Ao nomear os anteriores, agradeço todos os outros, importantes nessa estrada.

Minha gratidão também está endereçada às professoras que fizeram parte de minha trajetória. Às professoras que passaram, em nome de Regina (de minha pré-escola), minha gratidão, pois foram elas as germinadoras de meu interesse pelas letras e seus universos. Agradeço às professoras do presente, que deram as indicações necessárias para que este trabalho tomasse forma: primeiramente, à

orientadora, Lúcia Maria Vaz Peres, mulher que abraçou não apenas a pesquisa aqui apresentada, como também a mim, enquanto amigo. Sua orientação e sua atuação na academia remetem à imagem daquela que benze e reza. Eis, talvez, a bruxa acadêmica, também necessária, que honrou seu ofício pela disposição em guiar, mas que foi além, buscando a profundidade no outro e em si. Sou grato por fazeres nascer em mim a confiança e por acompanhares meu amadurecimento acadêmico com os cuidados devidos de sua tutela. Sou grato à professora Eliane Peres, pelas fecundas e intensas discussões no Seminário III, pela troca carinhosa que tivemos/temos durante a execução desse trabalho, levando o mesmo a um aprimoramento científico. Da pera ao texto, obrigado! À memória da eterna professora Lourdes Maria Bragagnolo Frison, que não apenas ofereceu seu olhar inteligente para a orientação necessária no Seminário III, como também ofertou tábuas e vinhos que nutriram o corpo e a alma. Que a luz de Lourdes, bem como toda sua produção intelectual, pulse nas pesquisas em Educação e nas Ciências Humanas, desde os pequenos grupos de pesquisa aos mais relevantes eventos. Gratidão à professora Maria Helena Menna Barreto Abrahão, pelo tempo dedicado às Narrativas e Pesquisas (Auto)Biográfica, por levar em consideração o indivíduo, dando sentido às mais diferentes trajetórias, deixando pelo caminho saberes necessários para a produção desta e outras pesquisas. Para essas professoras, agradeço, por juntas ensinarem a mim aspectos caros à Educação, com experiência e afeto.

Agradeço aos professores que se dispuseram a qualificar este trabalho. Ao professor Alberto Filipe Araújo, obrigado por sua cara presença no momento de qualificação, pela atenção crítica e profunda frente aos conteúdos próprios do Imaginário, atrelados ao viés educacional. A gratidão se estende ao professor Rogério de Almeida, que assumiu essa empreitada, de acordo com a sugestão do professor Alberto, na missão de avaliar essa tesa, contribuindo para sua melhoria, de acordo seu cabedal teórico e sua sensibilidade. Ao professor José Aparecido Celorio, minha gratidão, pelas “almadas” experiências no grupo de pesquisa e demais espaços que comungamos, pelos conhecimentos compartilhados e por inspirar profundidade, desde anteriores momentos no GEPIEM e, agora, como banca desse trabalho.

Por fim, agradeço ao Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Imaginário, Educação e Memória, o GEPIEM, coordenado pelas professoras Andrisa Kemel Zanella e Lúcia Maria Vaz Peres. À primeira, devo a amizade, o coleguismo e às atentas contribuições

para com o trabalho, mas também para com o andamento do doutorado, meu estado físico e mental. À segunda, reforço o agradecimento anterior, ao afirmar que seu trajeto nesse grupo de pesquisa expressou suas potencialidades, nutrindo e embalando trabalhos dos mais diferentes temas. Mais que orientadora, foste no GEPIEM a imagem da mãe comum, que encoraja seus filhos ao melhor, com rigor e com amor, acolhendo nos primeiros passos e encorajando ao voo que nos faz sair deste ninho imaginário. Pela composição compartilhada desse trabalho, opto por utilizar nessa tese vozes plurais. Portanto, parte deste trabalho escrevo na primeira pessoa do singular e outra parte na primeira pessoa do plural. Isso para fortalecer as vozes plurais que protagonizaram este trabalho.

RESUMO

BORGES, Alexandre da Silva. **A Educação Simbólica das Bruxas Pongondós (Povo Novo – Rio Grande/RS)**. 2022. 176f. Tese (Doutorado em Educação) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal de Pelotas/RS, 2022.

O presente trabalho, intitulado *A Educação Simbólica das Bruxas Pongondós (Povo Novo – Rio Grande/RS)*, contempla a narrativa da vivência de três senhoras, irmãs Silveira, da comunidade do Povo Novo/RS (3º Distrito do Rio Grande) que, a partir de suas memórias, expõem suas trajetórias de vida. Ao perceber elementos simbólicos, ancestrais e perenes no cotidiano daquela comunidade, bem como ressoantes em meu próprio percurso, munido das fontes e das vivências com os mais velhos, surgiu a seguinte problemática: como ocorre a educação nesse espaço em que a rusticidade das relações tradicionais dá o tom da vida cotidiana? E quais são suas raízes? Espaço que segue às margens de uma educação formal. Com o objetivo geral de *identificar as raízes da Educação Simbólica, a partir das narrativas populares pongondós*, chegamos à tese de que **o conjunto de práticas locais se traduzem numa simbologia capaz de educar, a partir dos conhecimentos populares, um homo sensível aos saberes tradicionais e que esse conhecimento indireto, não acadêmico, fermentado nos ambientes não institucionalizados, é capaz de proporcionar uma Educação Simbólica que se expressa a partir da narrativa das Bruxas Pongondós e é evidenciada pela rusticidade das formas, pelo simbolismo dos gestos e pela amorosidade**. As Moiras são a metáfora viva das três irmãs, e evocam toda a ancestralidade da bruxa, do poder feminino, do trato com a natureza e do arquétipo materno nutritivo, curativo e amoroso – fatores necessários ao mundo educacional. As mulheres, indivíduos protagonistas dessa pesquisa, benzem, driblam as adversidades pela simpatia, e ganham o pão da vida a partir da artesanaria que lhes salta as mãos. Porém, mais ainda, ecoa pela comunidade a cura do mundo pelo olhar sensível, de um modo de vida que se atualiza em geração pela Educação Simbólica. Para esse estudo, a metodologia utilizada para a produção das fontes teve como aporte a (Auto)Biografia e Narrativas (ABRAHÃO; PASSEGGI, 2012; DELORY-MOMBERGER, 2012) e a Autoetnografia (CLIFFORD, 2002; SANTOS, 2017; e VERSIANI, 2002). No que tange a teoria que baliza a tese, encontramos nos estudos do Imaginário e na Fenomenologia das Religiões e Religiosidades as principais bases, principalmente com, respectivamente, Gilbert Durand (1988; 1995; 2012), ao abordar a imagem, o trajeto antropológico e próprio imaginário; e Mircea Eliade (2013; 2002; 1999; e 1991), na comparação cultural das expressões hierofânicas (aparições do sagrado) e da face a-história da nossa espécie. A tese encontra berço no Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Imaginário, Educação e Memória (GEPIEM), na Faculdade de Educação (FaE) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel).

Palavras-chave: Educação Simbólica; Imaginário; Formação; Bruxas; Benzedeadas.

ABSTRACT

BORGES, Alexandre da Silva. **The Symbolic Education of Witches Pongondós (Povo Novo – Rio Grande/RS)**. 2022. 176f. Thesis (Doctorate in Education) - Graduate Program in Education, Federal University of Pelotas/RS, 2022

The present work, entitled *The Symbolic Education of Witches Pongondós (Povo Novo – Rio Grande/RS)*, contemplates the narrative of the experience of three ladies, the Silveira sisters, from the community of Povo Novo/RS (3rd District of Rio Grande), who, based on their memories, expose their life trajectories. Upon noticing symbolic, ancestral, and perennial elements in the daily life of that community, as well as resonant in my own journey, armed with sources and experiences with the elderly, the following problem arose: how does education occur in this space where the rusticity of traditional relationships sets the tone of daily life? And what are its roots? A space that is still on the margins of formal education. With the general objective of identifying the roots of Symbolic Education, based on the popular pongondós narratives, we came to the thesis that **the set of local practices translates into a symbology capable of educating, from popular knowledge, a homo sensitive to traditional knowledge and that this indirect, non-academic knowledge, fermented in non-institutionalized environments, is capable of providing a Symbolic Education that expresses itself from the narrative of the Pongondós Witches and is evidenced by the rusticity of the forms, the symbolism of the gestures and the loveliness**. The Fates are the living metaphor of the three sisters, and evoke all the ancestry of the witch, of feminine power, of dealing with nature, and of the nurturing, healing, and loving maternal archetype - necessary factors for the educational world. Women, the individuals who are the protagonists of this research, bless, overcome adversities through sympathy, and earn their bread from the craftsmanship that springs out of their hands. But, even more, echoes through the community the healing of the world through a sensitive look, a way of life that is updated in every But, even more, they echo through the community the healing of the world through a sensitive look, a way of life that is updated in generations through Symbolic Education. For this study, the methodology used for the production of sources was based on (Auto)Biography and Narratives (ABRAHÃO; PASSEGGI, 2012; DELORY-MOMBERGER, 2012) and Autoethnography (CLIFFORD, 2002; SANTOS, 2017; and VERSIANI, 2002). Regarding the theory that guides the thesis, we find in the studies of the Imaginary and in the Phenomenology of Religions and Religiosities the main bases, mainly with, respectively, Gilbert Durand (1988; 1995; 2012), when addressing the image, the anthropological path and the imaginary itself; and Mircea Eliade (2013; 2002; 1999; and 1991), in the comparison of the cultural hierophanic expressions (appearances of the sacred) and the a-historical face of our species. The thesis finds its cradle in the Group of Studies and Research on Imaginary, Education and Memory (GEPIEM), at the Faculty of Education (FaE) of the Federal University of Pelotas (UFPel).

Keywords: Symbolic Education; Imaginary; Formation; Witches; Healers.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: <i>Las bruxas vivem</i> (pichação em uma casa pelotense).....	10
Figura 2: <i>The Creation</i> , Olga Fröbe-Kapteyn, 1930	16
Figura 3: A boca sagrada..	19
Figura 4: <i>The Divine Breath</i> , Olga Fröbe-Kapteyn, 1930.	29
Figura 5: Mapa da região de Povo Novo	31
Figura 6: Igreja de Nossa Senhora das Necessidades em Povo Novo/RS	32
Figura 7: Área onde estão localizados os artefatos (Banhado Silveira)..	34
Figura 8: Artefatos indígenas 1.	34
Figura 9: Artefatos indígenas 2.	35
Figura 10: Artefatos indígenas 3.	35
Figura 11: Equilíbrio triádico da autoetnografia	88
Figura 12: Organograma espiral ressonante-repercussiva.	89
Figura 13: <i>The Portal Of Initiation</i> , Olga Fröbe-Kapteyn, 1930	93
Figura 14: Dona Jovina cuidado das plantas medicinais.....	104
Figura 15: Espada de São Jorge com chifre, erva aromática e arruda.	105
Figura 16: Mapa organizacional do imaginário pongondó.....	119
Figura 17: O altar/congá.....	132
Figura 18: Quadro de Caboclo, esculpido em madeira..	133
Figura 19: São Jorge, esculpido em madeira.	134
Figura 20: O junco na lagoa.	136
Figura 21: O enrestiar da cebola (C. Fernando M. Borges).	137
Figura 22: frente e verso do tapete feito em saca.	141
Figura 23: frente e verso do tapete feito em tear.....	141
Figura 24: A casa de acordo com a natureza, de F. J. Uberti.	143
Figura 25: Minha casa natal	144
Figura 26: Fogão à lenha de Dona Jovina, com a sopa, as chaleiras e as ervas....	146
Figura 27: Armário com os vidros e as ervas curativas de Dona Jovina	146
Figura 28: <i>The Chalice In The Heart</i> , Olga Fröbe-Kapteyn, 1930	149
Figura 29: O herbário da bruxa, de Hans Weiditz (1532).	154
Figura 30: As Fiandeiras. Obra de Diego Velásquez (1657).	157
Figura 31: Imagem de escultura representativa de Hécate.....	159
Figura 32: Bichinhos de jardim, de Clara Gomes.	161
Figura 33: <i>The Mystery Of Life</i> , Olga Fröbe-Kapteyn, 1930.....	165

SUMÁRIO

Para a ancestralidade, peço licença e me apresento	11
INTRODUÇÃO	18

CAPÍTULO I

1. O VENTRE DAS MOIRAS.....	31
1.1. O QUE NOS DIZEM AS MOIRAS	37
1.2. A NARRATIVA E AS INTIMAÇÕES AUTOETNOGRÁFICAS COMO MÉTODO E AS VIAS TEÓRICAS DO IMAGINÁRIO DA FENOMENOLOGIA RELIGIOSA.....	67
1.2.1 DAS NARRATIVAS E (AUTO)BIOGRAFIAS.....	70
1.2.2. INTIMAÇÕES AUTOETNOGRÁFICAS	78

CAPÍTULO II

2. AS VIAS TEÓRICAS DO IMAGINÁRIO E DA FENOMENOLOGIA RELIGIOSA ..	95
2.1. O IMAGINÁRIO ANCESTRAL E AS INTIMAÇÕES HISTÓRICO-SOCIAIS.....	118
2.2. ASPECTOS DA TRADIÇÃO E DO COSTUME NA PARTICULARIDADE REGIONAL.....	122

CAPÍTULO III

3. A EDUCAÇÃO SIMBÓLICA A PARTIR DA NARRATIVA DAS MOIRAS: A RUSTICIDADE DAS FORMAS, O SIMBOLISMO DOS GESTOS E A AMOROSIDADE	151
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	1671
APÊNDICE	176



Figura 1: *Las bruxas vivem* (pichação em uma casa pelotense).
Fonte: Arquivo pessoal.

Para a ancestralidade, peço licença e me apresento

Ao iniciar a escrita deste trabalho, preciso invocar a ancestralidade presente na fonte pesquisada, a ancestralidade das(os) professoras(es) avaliadoras(es) deste trabalho e a minha própria, pedindo atenção ao leitor, para que trilhe o terreno sobre o qual inicio esta tese, colocando-me como sujeito interconectado com o que fiz. Adianto que essa ancestralidade tem a sua polaridade na imagem da mulher, numa leitura escassa das concepções de gênero, mas que procura ser profunda no simbolismo arcaico que a imagem da Mulher carrega.

Invocar a ancestralidade feminina é lidar com o simbolismo que a figura da bruxa traz. Noutros tempos, invocar permissão “da bruxa” para iniciar um trabalho acadêmico poderia ser ato herege. No presente caso, é um ato justo, já que a pesquisa aqui apresentada versa sobre um conhecimento tradicional, também polarizado em matrizes sagradas do feminino, apresentando aspectos do cuidado e do zelo para com o outro, com práticas de cura envolvendo uso de ervas, benzeduras, simpatias e, ainda, modos-de-fazer, artesanias (ações voltadas a subsistência familiar). Trata-se, de adentrar no reservatório antropológico do imaginário, através da narrativa de três irmãs que, a partir de seus conhecimentos, nos ensinam, por meio de uma Educação Simbólica, outras nuances formativas.

Parece por demais coerente iniciar um trabalho acadêmico apresentando os trajetos do pesquisador que, no decorrer de seu percurso de vida, aprimora seu olhar perante o mundo a partir de experiências próprias, as quais lhe constitui enquanto sujeito, que, porque cientista sempre curioso. A memória afetiva, no presente caso, extrapola as vias acadêmicas, e numa extremidade ainda mais negativa da linha do tempo, se depara com a infância.

Percebo-me enquanto Ser interessado no místico há muito. O desejo de entendê-lo fez com que a razão, além da emoção, fosse meio necessário para abordá-lo. Abordar o místico pela via racional/científico, hoje, parece não apenas viável, como indissociável para temáticas que envolvem a expressão cultural nas suas mais diversas formas. Mas o místico que na infância era desejo e vivência, hoje é visto, por mim, enquanto ação humana, perene e sempre vigente para as cognições saudáveis daqueles que driblam as faces mais redutoras da vida, com as eufemizações mais pertinentes a cada um, segundo crenças, valores, noções, comportamentos e ideias.

O místico, o qual pode ser traduzido enquanto o caráter misterioso das coisas, espiritual e simbólico, encontra nesse trajeto de pesquisa o mítico, que se refere não apenas ao lendário/fantástico, mas às narrativas ancestrais e (a)históricas dos mitos. Ao perceber as narrativas das participantes dessa pesquisa, veremos que os traços míticos repousam não apenas num imaginário bruxesco, mas também na experiência mítica das Moiras, as quais tecem o destino da humanidade e dos deuses¹.

Contudo, questiono-me: quais são os matriciamentos² de minhas escolhas no âmbito acadêmico, que me lançam a estudar as práticas tradicionais a partir da narrativa de três senhoras detentoras de um conhecimento repleto de simbolismos? Na tentativa de vislumbrar a pergunta, encontro guarida nas memórias que me levam às histórias das vivências de minha avó paterna, Iraci Borges da Silva. Por ela ter partido logo após meu nascimento, não pude ter o convívio. Entretanto, as narrativas de familiares sobre como ela lidava com o mundo e as coisas me fazia interessar. Uso de ervas, artesanias, a simplicidade do modo de vida, a serenidade, a criação de 9 filhos(as) etc. Aspectos de um trajeto comum a tantas outras senhoras. Além disso, a espiritualidade também era por ela manifestada, assim como em meu avô, Nei, o qual é, até hoje, benzedor.

Com o ingresso no bacharelado em História, na Universidade Federal do Rio Grande (FURG) em 2010, busquei a compreensão para algumas das inquietudes carregadas por mim. Meu interesse nas manifestações populares, mais precisamente festivas, acarretou num trabalho de conclusão de curso no qual a historicidade de festas da região aonde vivo foi levada em conta. Concomitante a isto, a oportunidade de intercâmbio, ainda na graduação, no curso de *Patrimônio Cultural e Arqueologia*, na Universidade do Algarve (UAlg – Portugal) possibilitou um aprimoramento do viés patrimonialista, identificando na cultura portuguesa, *in locus*, nuances semelhantes da imaterialidade patrimonial, entre Brasil e Portugal, por meio da vivência cultural.

¹ No presente texto há 66 palavras com o radical “deus”. Optamos por deixar com letra minúscula, mesmo na transcrição da fonte desse trabalho, por pensar se tratar genericamente da noção de divindade, diferente, por exemplo, de “Hécate”, “Virgem Maria” etc. A palavra “deus”, com “d” minúsculo, não se restringe à concepção masculina da religiosidade judaico-cristã, não encontrando barreiras num monoteísmo cultural.

² Referente ao conceito desenvolvido por Lúcia Maria Vaz Peres (1994; 2004; 2012), que se relaciona com as vivências anteriores, motivadores do pensamento e ação humana.

Similitudes decorrentes não apenas de uma “colonização” europeia em terras hoje denominadas brasileiras, mas também de um compartilhamento simbólico universal.

As noções históricas e patrimonialistas foram e são fundamentais na minha constituição enquanto sujeito/pesquisador. A História oportuniza aos homens e mulheres a observância, a partir do presente, das ações humanas e suas consequências, através dos tempos. As balizas temporais e espaciais regem a observação histórica, e delimitam o espírito de uma época. Marc Bloch (2001) diria que a História não é, apenas, a “ciência dos homens”, mas sim a “ciência dos homens, no tempo”. Homens e mulheres! Contudo, o próprio Bloch nos chama a atenção, ao dizer que muitos dos fatos humanos, enquanto fenômenos complexos, escapam às medidas matemáticas.

E nesse “escapar” das materialidades vi-me curioso, novamente. No prosseguimento da vida acadêmica ingressei, em 2015, no Mestrado em Educação, da Universidade Federal de Pelotas (UFPEl). Tal momento convidava-me a entender, por meio do imaginário teorizado, como se dava a educação/formação dos sujeitos que comungavam das festividades populares que por mim eram estudadas. Mais que isto, que tipo de educação era capaz de fazer das manifestações tradicionais potência formadora e resistência frente às dissoluções de uma sociedade globalizada e tecnológica? A resposta para essa pergunta encontrou no simbolismo e na ancestralidade as principais bases para uma Educação Simbólica (BORGES, 2017).

Nesse processo, deparei-me com a teoria do Imaginário, alicerçada em Gilbert Durand (1921-2012), principalmente na obra *As estruturas antropológicas do imaginário*, porém, preconizada pelos estudos e a valorização científica da imagem, com Gaston Bachelard (1884-1962), no decorrer de suas obras. Movimento epistemológico de ruptura com uma hermenêutica redutora, dualista e que pelo autoritarismo da razão perde um tanto da sensibilidade humana e outro tanto do fecundo poder de criação dos sujeitos. Eis a potência da imaginação, entendendo-a enquanto deformação de imagens existentes, para a criação e autoria científica.

Neste encontro teórico, forjado no ato da pesquisa, outro autor basilar na epistemologia da emancipação da imagem, do simbólico e da (a)historicidade, surge: Mircea Eliade (1907-1986), historiador dedicado às religiões e religiosidades pela perspectiva fenomenológica. Eliade nos traz a ancestralidade do *homo* enquanto

necessária para seu (re)equilíbrio. Além disso, o autor expõe com exímia faculdade a convergência simbólica e arquetipal das manifestações humanas em seu caráter sagrado/profano, admitindo, pela comparação, as similitudes das imagens, mesmo que em sociedades separadas espacial e temporalmente.

As apreensões teóricas do Mestrado, a partir da reunião dos pensadores supracitados, foram primordiais para a concepção da ideia de uma Educação Simbólica, enquanto fundamental para a continuidade e manutenção das manifestações culturais de cunho tradicional estudadas. Trata-se de uma concepção a partir da Dissertação do Mestrado que surgiu com um caráter de tese.

O berço das inquietudes e indagações acadêmicas aqui apresentadas partem do meu íntimo ancestral, porém também do meio no qual me insiro. E aqui trago Povo Novo (3º Distrito do Rio Grande/RS), comunidade que guarda, resistente, alguns dos conhecimentos populares tradicionais, desde os saberes de cura por simpatias, benzeduras e ervas, à prática festiva das folias, a exemplo do Terno de Santa Cruz e sua cantoria junina, manifestação que foi objeto de pesquisa, no mestrado. Fatores eufemizantes da vida, incrustados na cultura de uma comunidade, mas que se expandem no imaginário de um *homo* ancestral. E é deste lugar que falo, pois sou eu um pongondó. Mas, o que significa isso significa? Pongondó é o que advém do Povo Novo. O morador, nascido ou não na região. Esse termo foi narrado por um antigo morador da localidade, mas é pouco usado/admitido na comunidade e se relacionaria à expressão espanhola “*yo pongo dó*”, ou seja, “eu ponho/tenho dó” – frase possivelmente dita pelas tropas dominadoras, na invasão castelhana no Rio Grande, ao passarem pelo povoado que se formava a partir deste contexto de guerra e penúria.

No que tange a pesquisa de doutorado, esta advém do encaminhamento ocorrido em momento de defesa da Dissertação, intitulada como *A Educação Simbólica na Cantoria de Santinho em Povo Novo/RS: a musicalidade e a noite regendo o rito*. Os adendos da banca indicaram a passagem direta ao doutoramento, com vistas a um aprofundamento do tema emergente, a Educação Simbólica, que reúne as áreas da História (em específico, História das Religiões e Religiosidades) e da Educação (na sub-área referente a tópicos específicos da Educação, com os estudos referentes ao Imaginário). O trabalho é vinculado à linha de pesquisa *Cultura Escrita, Linguagens e Aprendizagem*, do Programa de Pós Graduação em Educação

(PPGE/FaE), já que se ancora nas relações entre memória e educação, assim como nas diferentes linguagens e suas relações com a formação. Ainda, o projeto tem seu berço no Grupo de Estudos e Pesquisa sobre Imaginário, Educação e Memória (GEPIEM³), coordenado pela Prof.^a Dr.^a Lúcia M^a Vaz Peres, a qual orienta este trabalho, e potencializado por todo o grupo, o qual auxilia com olhares e caras sugestões.

³ O grupo de pesquisa em questão se debruça especialmente a estudos e práticas que reverberem caminhos de reflexão e sensibilização para os temas relativos ao Imaginário e a Educação na Formação Humana. Partimos de uma postura metodológica que procura instaurar sentidos, tanto em âmbito prático e teórico, por meio de conhecimentos indiretos presentes na cultura humana. O grupo também se volta ao tema “memória”, por meio das narrativas e dos trabalhos (auto)biográficos. Mais sobre o mesmo pode ser encontrado na página <https://wp.ufpel.edu.br/gepiem/quem-somos/>.



Figura 2: *The Creation* Olga Fröbe-Kapteyn, 1930.
Fonte: <http://www.shishigami.com/esotericart/olga.html>

Inspirado pelas imagens de Olga Fröbe-Kapteyn,
as quais abriram os capítulos da tese,
incito-as(os) a ficarem com a imagem,
desbravando-as enquanto labirinto,
imaginando o centro de acordo com o devaneio
particular, necessário.

INTRODUÇÃO

Começo as primeiras linhas desta escrita rumo a uma tese com as cores sagradas do conhecimento popular, o qual estampa o pano de fundo de uma comunidade, a mim muito cara, Povo Novo/RS⁴. Mais que pano de fundo, os aspectos simbólicos da região pongondó encontram suas raízes num imaginário vasto, ancestral. Práticas de fé, crenças e ritos, simpatias e benzeduras, modos de ser e estar... um emaranhado humano, que tem por essência existir e resistir. Mas resistir a quê? Ao tempo presente e sua voracidade, própria de Cronos; à diluição dos costumes; aos avanços tecnológicos de uma (pós)modernidade abstrata, arrefecida pela globalização das massas; à fuga dos jovens, para os grandes centros e, fruto disso, o não interesse dos mesmos pelos saberes tradicionais, narrados pelas vozes de seus ascendentes. Em resumo, resistir à face da finitude. Imagens da ancestralidade memoradas num presente coeso às estruturas histórica e social. Saberes que procurei ouvir a partir de um número restrito de bocas, porém ecoadas e multiplicadas por falas e gestos sem fim. Bocas sagradas, próprias de uma natureza *griô*⁵, que quando abertas, em fala, apresentam a nós o negro universo que provoca o interesse, o intento de desvendar, as estrelas simbólicas de um imaginário coletivo.

Amparado por estas vozes, que ousam curar, me pergunto... De que eu benzo? Ou melhor, o que esta pesquisa ousou benzer? Benze de Iconoclasmo. Benze o reducionismo das hermenêuticas pretensiosas. Benze o preconceito sobre a cultura popular, sobre a religiosidade singela, das calejadas mãos que a dor ameniza e procuram extirpar. Benze em prol de uma Educação Simbólica, sensível e perene, nas relações entre pessoas comuns, daquelas mais simples (e, por isso, grandiosas), que mesmo sem pretensão, educam sem cessar. Essa pesquisa vai ao encontro de toda a natureza educativa que há no gesto materno, de um cotidiano carregado de memórias de uma vivência ordinária e, por isso, cheia de vida. Falamos aqui de um itinerário simbólico das Moiras, figuras arquetípicas do feminino que originam, nutrem e dão sentido à existência humana.

⁴ Povo Novo é o terceiro Distrito do Município de Rio Grande (RS).

⁵ Mesmo não sendo ressaltado um pertencimento étnico por parte das mulheres que compõe este trabalho, que se volte diretamente à africanidade, apresentam traços e saberes que integram essa qualidade. Contudo, a natureza *griô*, aqui mencionada, está na metáfora da oralidade, que as mesmas evocam ao narrar.

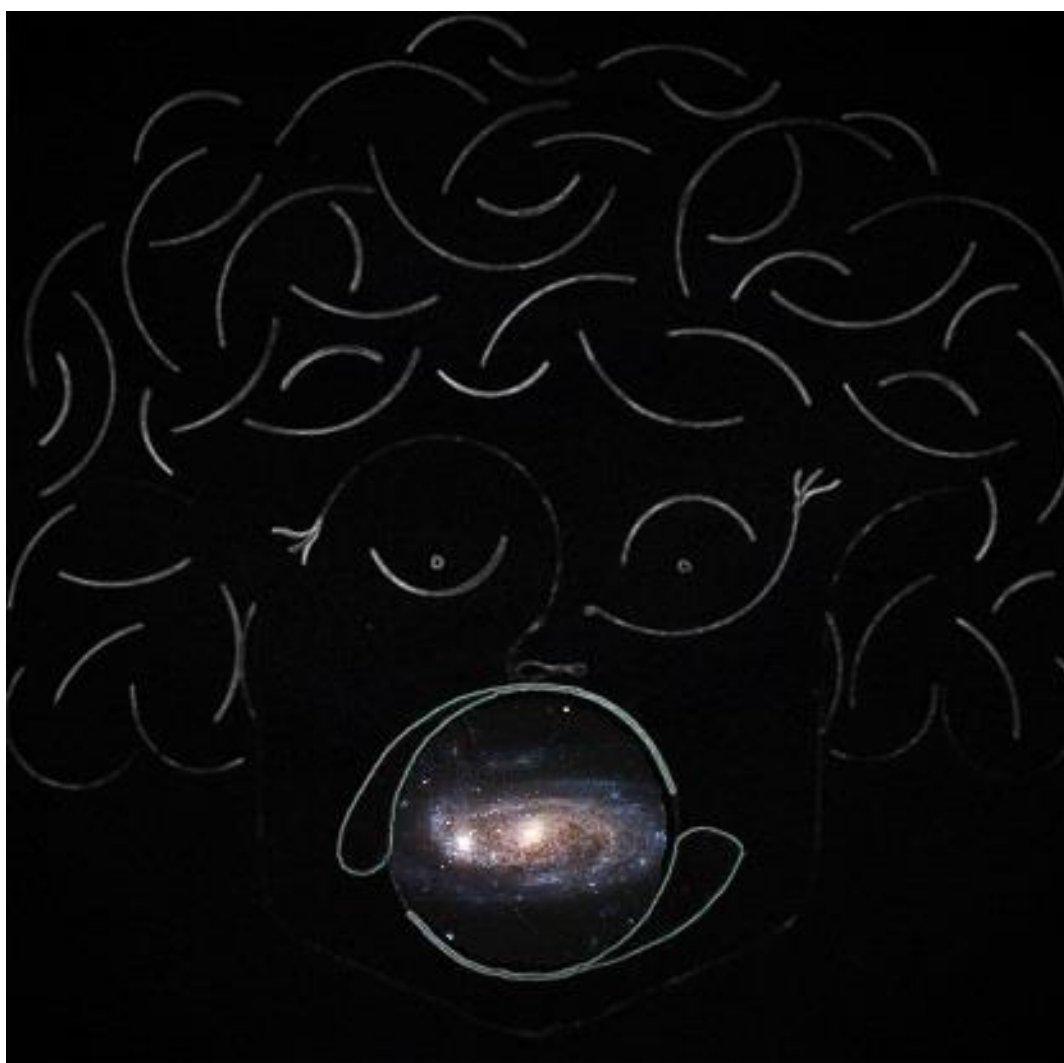


Figura 3: A boca sagrada.
Fonte: Produção pessoal.

Defendo com essa pesquisa a seguinte tese: **o conjunto de práticas locais se traduzem numa simbologia capaz de educar, a partir dos conhecimentos populares, um *homo* sensível aos saberes tradicionais e que esse conhecimento indireto, não acadêmico, fermentado nos ambientes não institucionalizados, é capaz de proporcionar uma Educação Simbólica que se expressa a partir da narrativa das Bruxas Pongondós e é evidenciada pela rusticidade das formas, pelo simbolismo dos gestos e pela amorosidade.** Portanto, acreditamos que as narrativas populares, neste caso tendo como exemplo a narrativas das três irmãs pongondós, metaforizadas em Bruxas e Moiras, possuem o fermento necessário para o fluir de uma Educação pautada pelas nuances de um imaginário popular, tradicional, religioso e ancestral.

No que tange a carga simbólica dos conhecimentos tradicionais, Povo Novo/RS ainda apresenta, nas conversas com os moradores locais, no cotidiano de suas vidas, elementos próprios de uma cultura popular, amalgamada de costumes e crenças que, outrora, eram típicas de um imaginário rural⁶. O aspecto rural ainda é presente no modo de vida pongondó, nas memórias e nos hábitos dessa comunidade, principalmente com os mais velhos. A ruralidade, no entanto, está caracterizada na gestualidade, nas memórias e no imaginário local, e não na geografia, já que Povo Novo é atravessado pelos aspectos urbanos da contemporaneidade.

Imerso neste espaço, procurei no “sagrado” as repostas para nossa conexão com tudo aquilo que nos faz, também, ancestral. Tomo por sagrado todo o elemento de transcendência temporal, de (re)ligação com a expressão humana que extrapola as balizas do tempo e do espaço. O fator religioso, presente na tese, está vinculado a tudo aquilo que (re)conecta o Ser com sua própria ancestralidade – na mais vasta biografia tradicional dos indivíduos que compõem esse trabalho. Lembrando Eliade (1991), é na ancestralidade que nos apaziguamos, já que é dela que partimos. Ainda, por “sagrado” tomo tudo aquilo que rompe com o ordinário, com a lógica de Cronos, mas também com as barreiras impostas à imaginação transgressora. E este sagrado

⁶ Nesse caso, a noção de rural também envolve a interiorização, tempos/espaços demarcados por um movimento de interiorização. Lembremos aqui do período medieval e do êxodo urbano a partir das invasões bárbaras, o qual é demarcado por esse retorno às florestas, aos feudos, castelos e suas muralhas. Essa interiorização, própria do que é rural, encontra um horizonte vasto, ao passo do estabelecimento das propriedades, bem como um contato maior com aquilo que é natural no ambiente. Mulheres, homens e natureza conectados pelo tempo que flui num outro passo. O imaginário da bruxa (polaridade do feminino que domina os saberes químicos, biológicos e de uma medicina rústica), também reclama esse espaço, como veremos adiante.

não se desconecta com seu outro polo, o “profano”. E nesse bailado de polaridades, que mais tem a ver com a natureza humana do que com a religiosidade institucionalizada, se faz transcender o humano de sua própria historicidade.

Quanto às **participantes** dessa pesquisa, almejamos elencar um número restrito de pessoas, de idade mais avançada e/ou que se colocassem disponíveis para compartilhar suas Histórias de Vida e que, naturalmente, abordassem os saberes tradicionais e populares que lhes constituíam; que se dispusessem e tivessem condições de produzir e ceder as narrativas acerca desses saberes, frutos da vivência no Povo Novo. Ou seja, buscamos conhecer sujeitos que, em seu cotidiano, fazem uso dos fazeres e saberes que engendram um simbolismo fértil. Para tanto, não houve um direcionamento de gênero. Contudo, optamos pela atenção a um mapeamento informal, a partir de indicações feitas pelos próprios moradores. Logo, um nome foi mencionado, *Dona Jovina*, com a “promessa” de que a mesma tinha algo a dizer sobre a vida “antiga”, sobre benzeduras, simpatias e uso de ervas. De maneira instantânea, surgiu o interesse. Pressupomos que nesse universo sagrado do conhecimento popular há uma afetividade para com o outro: o cuidado e zelo do bem-estar, da saúde, estão presentes nessas práticas. O contato seria realizado apenas com uma *Dona Jovina*, porém, nas sextas-feiras (dia em que ocorreu o contato, a conversa e a coleta da narrativa) há a reunião de *Dona Jovina* com suas duas irmãs, *Dona Zaida* e *Dona Zezé* – por “curiosidade” elas mencionam tal encontro como “**a reunião das bruxas**”. Logo, todas as três participaram, resultando num encontro demasiadamente fecundo e longo, com quase duas horas de gravação, fato que colocou em questão a abertura ou não para o diálogo com outros sujeitos. Optamos por ficar com as três irmãs.

Jovina Silveira Coronel tem 70 anos de idade, com um silêncio no olhar que provocava a curiosidade, deixou as demais irmãs falarem mais, mesmo sendo a “dona da casa”, talvez por elas serem as mais velhas. Nas suas incursões orais, Jovina mostrou-se ligada às simpatias, às ervas de chá e toda e qualquer prática que provocasse o bem estar de seus filhos e próximos. Assim como Dona Jovina, as demais irmãs também revelaram gostos e tendências semelhantes. Maria Marlene Silveira Barros (Dona Zezé), de 82 anos, carrega um mistério em sua expressão, contudo muito inclinada ao narrar. Ela queria falar sobre as coisas que eu estava procurando escutar, e outras além – parecia (e de fato era) a mais ligada à benzedura,

uma referência, principalmente no “lado de lá” (região mais nova de Povo Novo, oposta à Avenida da Paz, rua feita de pedra irregular, onde mora a senhora Jovina). Já a Zaira Silveira Serchiaro (Dona Zaida), com 78 anos apresentou-se timidamente, numa feição querida e apaziguada pela experiência de suas vivências. Ela trouxe, em sua parte narrativa, a saudade do tempo que passou, da mãe, do pai e das memórias que ali, conosco, compartilhava. Assim como Dona Zezé, cuidava da lida da casa dos pais, trabalhavam nos campos e ajudavam no sustento – até mesmo cuidavam da mais nova, protegendo-a.

No encontro com as irmãs Silveira (sobrenome que as três carregam), muitos aspectos da vida do campo – em uma comunidade que, a partir de parâmetros geográficos antigos, tinha denominação rural – foram abordados. Diferentes aspectos da vida dessas mulheres emergiram nas falas: as vivências da infância; a relação com os familiares e amigos; o trabalho em casa e nas lavouras; as práticas econômicas de sustento (envolvendo a artesanato) – como a confecção de balaies de cipó e as réstias de cebola (tranças); as relações patriarcais (na lembrança do pai e seus “tratos firmes”) e familiares enfrentadas por elas quando crianças; a relação com a mãe (que era benzedeira), na observância de suas práticas de cura e da lida com as forças da natureza; suas crenças; a educação dos filhos; as atuais práticas; etc.

Enfim, a representatividade da cultura pongondó, bem como de uma simbólica ancestral, se mostrou visível na narrativa dessas mulheres. Assim, elas participaram dessa pesquisa, na prerrogativa de exporem suas vivências de acordo com aquilo que considerassem “tradicional”. N’outas palavras, essas mulheres foram indagadas sobre suas práticas e gestos, que fossem típicos dentro do contexto pongondó. Essas senhoras, com 70 anos e mais, se dispuseram a contar, o que muitos senhores e senhoras dessa comunidade sabem, aquilo que tantos teóricos das ciências humanas denominaram folclore, mas que para os primeiros nada mais é do que aspectos da singela vida que levam. Nos hábitos de vida dessas mulheres, permanecem marcas de uma rusticidade, pois os reproduzem conforme aprenderam, sem aparato tecnológico e ou reformulações e aprimoramentos. Contexto rico em saberes populares e tradicionais, que se expressam pelo simbolismo e pela amorosidade, já que utilizam esse conhecimento indireto, não institucionalizado, para a cura, o cuidado e (re)existência. Deste contexto emerge um tipo de Educação que, valendo-se de

artefatos culturais, se expressa por uma linguagem distinta e eminentemente formadora.

No Mestrado, a festa popular denominada Terno de Santos⁷ foi o campo fértil para a análise no qual se percebeu uma expressiva peculiaridade no campo formativo, perpassando a Educação. No Curso de Mestrado, o trabalho reverberou a seguinte afirmativa: a manifestação cultural, naquele caso festiva e religiosa, é fecunda de processos formadores, nos quais o imaginário, compartilhado por aqueles que comungam deste fenômeno, é a fonte viva para uma Educação Simbólica. A pesquisa limitava-se em perceber as imagens preñes na cantoria de Santinho do Povo Novo/RS no intento de averiguar seu simbolismo e sua ancestralidade, através de um espaço formativo de cunho não formal. Na presente pesquisa de doutoramento, a fonte e foco de pesquisa deixa o Terno de Santos enquanto grupo, para abranger todo um conjunto de práticas locais que traduzam uma simbologia capaz de educar, a partir dos conhecimentos populares, um *homo* sensível aos saberes da ancestralidade. Defendemos que o conhecimento indireto, não acadêmico, fermentado nos ambientes não institucionalizados, é capaz de proporcionar uma educação a partir do simbólico, elementos potentes e necessários à formação humana. Inferimos que tal escopo do saber, atrelado ao meio científico educacional, pode oferecer sentidos a problemas encontrados na Educação, como o distanciamento de fatores humanos e a postura “conteudista”, desatrelada da realidade dos sujeitos envolvidos.

O cenário brasileiro atual, pelas vias políticas/governamentais, nos apresenta uma redução espantosa dos recursos referentes à Educação. A dilaceração injusta do ensino é visível, quando se excluem dos currículos áreas próprias das humanidades. Política que colocou em vigência um “novo ensino médio”. Movimento infecundo de nosso país, em que nada converge com a sensibilização educativa⁸. Parte daí a ideia de que, por ora, o desejo ilegítimo de uma nação visa o que podemos chamar de atrofia do pensamento humano e de sua complexidade, da criação (leia-se inovação)

⁷ Manifestação festiva, de cunho religioso e de nuance rural, de ocorrência no mês de junho, na qual um grupo de pessoas saem em “procissão” noturna para abençoar os lares em nome dos santos juninos (Santo Antônio, São João e São Pedro). O grupo é configurado enquanto mestre, contra-mestre, porta estandarte, músicos e um coro (pessoas convidadas a acompanhar o Terno. A prática deste grupo é conhecida como Cantoria de Santinho e está em vias de vulnerabilidade.

⁸ O panorama em questão tem início com a derrubada da presidente em cargo em 2016 e a tomada de posse de seu vice, bem como as medidas e cortes advindas dessa política. Com as eleições de 2018, assume o atual Presidente da República, assumindo arrochos ainda mais nocivos nos orçamentos das universidades brasileiras.

científica, desde a escola e o desenvolvimento das capacidades primeiras, até a universidade e sua produção. É na contramarcha do panorama em voga que este trabalho encontra, também, seu motivo.

Nesse sentido, buscamos a máxima já ressaltada pela teoria do Imaginário, com Wunenburger e Araújo (2006): a necessidade de uma narrativa capaz de remitologizar a Educação, ou seja, dar um sentido e credibilidade à ação educativa, ou seja: metaforizar a educação, reestabelecer seu valor simbólico doador de sentido e presença. Essa preocupação teórica sugere uma sensibilidade aos âmbitos formativos que extrapolam o ordinário, mas que também não estão emolduradas pela instituição e a formalidade do ensino. No presente caso, entendemos que esta “remitologização” (leia-se novo sentido) da Educação possa partir de um imaginário tradicional. É por este viés que se ressalta a comunidade do Povo Novo como possibilidade de um espaço capaz de fornecer elementos tradicionais ricos em simbolismos e míticos.

Na salvaguarda de práticas tradicionais (como as benzeduras, as simpatias, os modos-de-fazer, as artesanias etc.) o conhecimento indireto ressignifica o Ser, às margens da formalidade. Essa ressignificação é potente de ancestralidade e particularmente enraizado no próprio modo de vida pongondó. Nesse sentido, surge uma dupla problemática: como ocorre a educação nesse espaço em que a crueza das relações tradicionais dá o tom da vida cotidiana? E quais são suas raízes?

Com a intenção de dar novos sentidos à área da Educação, possibilitando novas formas de perceber a formação dos indivíduos a partir das suas próprias vivências, esta tese teve como **objetivo geral**: identificar as raízes da Educação Simbólica, a partir das narrativas populares pongondós. Quanto aos **objetivos específicos** deste trabalho, mencionamos três:

- Identificar os conteúdos simbólicos na narrativa das três irmãs, contextualizando-os com o imaginário ancestral e sócio-cultural (bidimensional);
- Amplificar os sentidos simbólicos dos conteúdos emergentes, por meio da literatura, com visas a perceber a forma de Educação ocorrente;
- Abordar os aspectos arquetípicos emergentes nas narrativas pongondós, com vistas às suas funções pedagógicas/formativas, reforçando as raízes

da Educação Simbólica.

Os contributos culturais, expressos no modo de vida das mulheres que compõem essa pesquisa estão não apenas vinculados à realidade local, mas também convergem com um cabedal coletivo e atemporal, de acordo com o estudo comparado da História das Religiões e Religiosidades, a partir da fenomenologia da história de Mircea Eliade e das Estruturas Antropológicas do Imaginário e demais noções de Gilbert Durand. Teorias que balizam essa tese.

Nessa perspectiva, a partir de uma compreensão do símbolo, é possível perceber fragmentos semelhantes de um mesmo dado simbólico, em diferentes culturas, espaços e tempos. Essas unidades (entre)ligam-se ao polo mais ancestral a partir de arquétipos, ou seja, formas primitivas, a-históricas, que se revestem, historicamente, de expressões culturais, estas sim, definidas e demarcadas espacial e temporalmente. A potência das funções imagéticas, com Gaston Bachelard é fundamental tanto para a coerência da construção teórica quanto para o trato dos dados coletados. Os aspectos míticos emergentes das narrativas são observados a partir da leitura de Joseph Campbell (1990; 1992; 2007) e outros autores que se debruçaram sobre o imaginário mítico, principalmente acerca do feminino. Já as amplificações simbólicas, além dos teóricos mencionados, Jean Chevalier e Alain Gheerbrant (2015) foram fundamentais.

A metodologia utilizada na pesquisa para a produção dos dados, bem como seus pressupostos teórico, teve como base as Narrativas de vida e (Auto)Biografias, com base nas autoras Maria Helena Menna Barreto Abrahão e Maria da Conceição Passegi (2012), principalmente tomando como base as *Dimensões epistemológicas e metodológicas da pesquisa (auto)biográfica* e seus textos. Ainda, foram consideradas intimações autoetnográficas, a partir de Clifford (2002) e Santos (2017), no intuito de perceber as incursões culturais e analíticas do próprio pesquisador.

A tese está dividida em três capítulos, cada uma delas com subdivisões. As imagens que introduzem cada capítulo são de Olga Fröbe-Kapteyn (1881-1962), londrina, teosofista e precursora do movimento que veremos nessa tese, chamado Círculo de Eranos. As imagens buscam catalisar sentidos do sagrado, e não calar significados (e assim estarão nessa tese).

O primeiro capítulo conta com o título 1. O ventre das Moiras, em que trago o contexto de onde emerge a narrativa - o Povo Novo. Por entre imagens e textos, a intenção é apresentar o lugar de fala das participantes dessa pesquisa, mas também de minha terra natal. Fato que contribui para um melhor entendimento acerca da escolha de uma autoetnografia para a metodologia. Após, os subtítulos que compõe a capítulo: no 1.1. *O que nos dizem as Moiras*, adianto a narrativa das irmãs pongondós, exposta como fonte única para a análise das raízes da Educação Simbólica, emergentes das memórias que pautam diferentes âmbitos da vida dessas mulheres – porém, ainda, atravessada pelas minhas próprias intimações autoetnográficas; após, o item 1.2. *A Narrativa e as intimações autoetnográficas como método*, o qual está dividido em duas partes, 1.2.1. *Das Narrativas e (Auto)biografias*, texto que apresenta os fatores metodológicos para a produção de dados, bem com as nuances teóricas e os pressupostos dessa área, principalmente embasado pelos estudos de Christiny Delory-Momberger (2011, 2012, 2016), amparados pelos tomos I e II organizados pelas professoras Maria Helena Menna Barreto Abrahão e Maria da Conceição Passeggi (2012). No próximo subitem, 1.2.2. *Intimações autoetnográficas*, justifico não apenas toda a subjetividade na condução da pesquisa como também a participação na narrativa. No entanto, a autoetnografia também possibilitou a convergência dos elementos memórias das participantes desta pesquisa com as lembranças que me compõem como pongondó.

O próximo capítulo, intitulado 2. *As vias teóricas do Imaginário e da Fenomenologia Religiosa*, baliza a tese de acordo com noções conceituais caras às duas áreas. A intenção foi levar elementos das narrativas juntamente com a exposição conceitual, num movimento analítico. Da mesma forma, o subitem 2.1. procurou organizar o que chamamos de Imaginário Bidimensional (ancestral e histórico-social), por meio de um organograma específico para Povo Novo; já o subitem 2.2. buscou apresentar os aspectos culturais, tradicionais e costumeiros da região, tanto a partir da literatura gaúcha quanto dos caracteres simbólicos encontrados na narrativa.

O capítulo terceiro, por sua vez, é intitulado *A Educação Simbólica a partir da narrativa das Moiras: a rusticidade das formas, o simbolismo dos gestos e a amorosidade*, expõe a tese, reforçando o mito das Moiras como proposta de sensibilização à ideia de Educação, consequentemente, de acordo com a rusticidade das formas desses caracteres ancestrais; do simbolismo dos gestos emergentes nas

expressões culturais, veiculadas pelas três irmãs; e pela amorosidade construtiva dessas relações.

O compromisso e a relevância social desta tese talvez estejam na preocupação que o trabalho encerra: focalizar uma outra percepção acerca da natureza da Educação, de outros sujeitos e espaços, acolhendo – no âmbito acadêmico – um saber popular e, mais ainda, ancestral. São riquezas “pedagógicas” essenciais de um povo que, no seu cotidiano, é mestre de muitos saberes e fazeres. Atrelar a pesquisa educativa ao conteúdo cultural, a partir da teoria do Imaginário, da amplificação simbólica e da fenomenologia comparada da História das Religiões e Religiosidades, encaminha este trabalho para certo ineditismo. Isso porque em sua essência, visa a “remitologização” da educação, a partir dos “saberes da bruxa”, ou seja, do conhecimento ancestral.



Figura 4: *The Divine Breath*, Olga Fröbe-Kapteyn, 1930.
Fonte: <http://www.shishigami.com/esotericart/olga.html>

O sopro está em todo e qualquer gesto criativo. Construtivo.
Quão divino somos em nossas condutas?
Quais sopros, verdadeiramente nossos,
somam-se aos ventos continentais?
O sopro da bruxa acompanha a humanidade,
revelando mistérios curativos,
sussurrando o que nutre a alma.

1. O VENTRE DAS MOIRAS

Parece não ser difícil falar do lugar onde se vive, ainda mais desde os quatro anos de idade. As vivências e os aprendizados oportunizados pela experiência em uma comunidade afastada dos grandes centros urbanos retratam por si uma eufemização da vida, no contato com a terra, no silêncio dos dias, ainda mais das noites, no ouvir dos pássaros, insetos etc. É referente a este estado que a memória afetiva encontra um primeiro pouso.

Povo Novo é tão antigo quanto seu município, Rio Grande/RS. Alguns dos moradores mais entusiastas frente a história pongondó dirão que a localidade é ainda mais antiga. Nas velhas pedras que calçam a Avenida da Paz, nas antigas casas que rodeiam a praça, bem como a pequena caixa d'água centralizada nela, apontam para vestígios longínquos, porém bem mais recentes do que de fato a origem do povoado. A própria igreja local, de Nossa Senhora das Necessidades, santa escolhida não por acaso, mas que retrata as dificuldades primeiras de um povo, traz em sua fachada a data de 1784.



Figura 5: Mapa da região de Povo Novo.
Fonte: Produção pessoal a partir de mapas disponíveis.



Figura 6: Igreja de Nossa Senhora das Necessidades em Povo Novo/RS.
Fonte: Imagem retirada de mapio.net

Maria Bertulinne Queiroz (1987) ao abordar a aurora da história da Vila do Rio Grande de São Pedro, atual Rio Grande (primeiro município do Estado) afirma que as invasões castelhanas da segunda metade do século XVIII serviram como dinamismo para o surgimento do novo povoado. Nesse sentido, a invasão na Vila teria expulso grande parte dos habitantes, dentre eles portugueses, açorianos e africanos que lá residiam. Para os mais abastados, ficava a oportunidade de partirem, com segurança, para regiões mais afastadas. Contudo, para os mais necessitados, restava a fuga mais caótica, para áreas próximas da área atacada. É neste caso em que a Ilha da Torutama (refere-se à Ilha dos touros), já existente, recebe parcela destes refugiados. Com o “inchaço” da Ilha, Queiroz (ibidem) aponta para a criação de um novo povoado, chamado pelos espanhóis dominantes por *El Pueblo Nuevo Del Torutama*, doravante, Povo Novo – terras pertencentes a Manoel Fernandes Vieira, o qual teria se retirado com a invasão.

Para esse breve histórico da origem do Povo Novo, não pode ser negligenciada, novamente, a presença indígena na região. E aqui, não é raro nos depararmos com seus vestígios. Cerâmicas, pontas de lanças, bolhadeiras e pedras polidas (ainda de períodos mais longínquos, até o neolítico) são abundantes nas regiões arenosas próximas aos banhados. Basta um passeio nas dunas locais para um achado

arqueológico. Essa herança ancestral traz consigo um passado que foge às balizas temporais da própria origem/construção do povoado. E não seria equivocado dizer que essa herança extrapola a materialidade desses objetos, sendo essência, também, dos saberes populares de nossa região, desde o uso das ervas a utilização da taquara enquanto espeto para o assado do peixe. No que tange as cerâmicas encontradas na região, pesquisadores, principalmente arqueólogos, as denominam como próprias da “Tradição Vieira”, uma tipologia que se refere à cultura material dos antigos povos indígenas do Rio Grande do Sul. Em estudo intitulado *Investigação arqueológica em Rio Grande: uma proposta da ocupação Guarani Pré-histórica no Rio Grande do Sul*, de Miriam Baptista Carle (2002) menciona pesquisas onde o material encontrado na região é descrito como:

[...] cerâmica tosca, lisa e mal acabada que levem a pensar serem do grupo cultural gê a coleta de material de origem guarani os deixa em dúvida, colocando que poderiam os do grupo gê ter mantido algum intercâmbio com os grupos tupi-guarani. Outras conclusões vêm da permanência ou não da ocupação nessa região por tribos indígenas. Eles colocam que a inexistência de cemitérios e a pequena quantidade de material lítico encontrado, os levam a crer que estas áreas litorâneas seriam habitadas somente durante os meses mais quentes do ano para pesca e coleta de mariscos. (p. 29)

Como visto, o estudo sugere um movimento migratório/nômade que repetia-se anualmente, na busca pelo alimento. A descrição do material cerâmico, talvez um tanto quanto pejorativa para as concepções atuais da arqueologia, nos mostra uma rusticidade das formas dessa confecção ceramista, que tinha como intento sanar a demanda utilitária, mais do que qualquer aprimoramento estético. No entanto, ao visitar o areal do Banhado Silveira, região do Povo Novo, área de propriedade de Leonardo Senna Legemann, pude registrar e coletar fragmentos que expõem certos aprimoramentos de técnicas, como frisos no corpo externo de vasilha, ondulamento do corpo da vasilha e desenhos em linhas vermelhas na parte interior dos artefatos que, pelo visto, compõe vasilhas/panelas⁹.

⁹ O motivo da coleta dos materiais se deu pela fragilidade e exposição dos mesmos, encontrados em espaço onde animais (como bois) circulavam, podendo ser danificados. Após, foram armazenados em caixa de papelão e serão entregues ao Laboratório de Ensino e Pesquisa em Arqueologia e Antropologia (LEPAN) da Universidade Federal do Rio Grande (FURG).



Figura 7: Área onde estão localizados os artefatos (Banhado Silveira).
Fonte: Fotografias do autor e de Rogério Würdig.



Figura 8: Artefatos indígenas 1.
Fonte: Fotografias do autor e de Rogério Würdig.



Figura 9: Artefatos indígenas 2.
Fonte: Fotografias do autor e de Rogério Würdig.



Figura 10: Artefatos indígenas 3.
Fonte: Fotografias do autor e de Rogério Würdig.

Na representatividade do povo pongondó, além dos antepassados mais primitivos, há também os “grandes vultos históricos”, figuras conhecidas na historiografia gaúcha e, também, no cenário nacional. Alfredo Ferreira Rodrigues, historiador pongondó, ou melhor, um “homem das letras” como eram tratados os pensadores/pesquisadores da época, debruçou-se acerca dos estudos gaúchos, principalmente sobre a Revolução Farroupilha e seus contextos¹⁰. A escola estadual da localidade leva seu nome. Outro personagem histórico, rememorável na historiografia gaúcha, é o “herói farroupilha” Antônio de Souza Neto, nascido na região pongondó de Capão Seco, batizado na igreja do Povo Novo¹¹. Hoje, um busto do mesmo se encontra na Praça Coronel Marcelino, com sua face voltada para a “Sub-prefeitura” do Povo Novo.

Ora, é de suma importância, para a história de um povo, rememorar as façanhas de cunho político e intelectual, a partir das ações de homens e mulheres vanguardistas que, em seu contexto e com o apoio de demais sujeitos, muitas das vezes apagados da história, modificam o cenário de sua época. Contudo, tão relevante para a história do Povo Novo quanto a vida desses “grandes vultos” estão todos os demais acontecimentos e sujeitos históricos, a partir da cultura e do popular. Os saberes, os ofícios, as práticas dos indivíduos ditos “comuns”. E nesses saberes, dotados de imagens diversas, de potencial formador, é que, por meio da pesquisa, optamos por nos ancorar. Daqui partem as narrativas das mulheres que compõem essa pesquisa. O que delas emergem?

¹⁰ “Alfredo Ferreira Rodrigues nasceu a 12 de setembro de 1865, numa das localidades mais antigas do Rio Grande, o Povo Novo, que por sua denominação, acabaria por ser mais um elemento a ser incorporado aos bem-humorados trocadilhos sobre a veterana cidade portuária. Alguns de seus biógrafos ressaltam em Rodrigues uma personalidade introvertida, ou seja, era um menino quieto que se tornou homem sereno, talhado para aquilo que lhe traria notório reconhecimento, a qualidade de reunir documentos e a redação de textos históricos e culturais. Desde os dois anos de idade, o menino Alfredo viveu na vizinha cidade de Pelotas, aos cuidados de seu cunhado Bernardo Taveira Júnior, o qual exerceria indelével influência na carreira intelectual de Rodrigues” (ALVES, 2008, p.40). Disponível em <https://periodicos.furg.br/biblos/article/view/960/427>. Acessado em 07 de junho de 2019.

¹¹ “Proclamador da República Riograndense, Neto atuou na Revolução Farroupilha desde seu primeiro momento até seu último instante. Comandou o Exército Farrapo e foi o responsável pelo cerco à cidade de Porto Alegre (1836 a 1838)” (SILVA, PADOIN, 2013). Disponível em http://www.snh2013.anpuh.org/resources/anais/27/1364929896_ARQUIVO_ANPUHNacional2013Matheus.pdf. Acessado em 07 de junho de 2019.

1.1. O QUE NOS DIZEM AS MOIRAS

A atividade de biografia aparece como uma hermenêutica prática segundo a qual o indivíduo constrói as formas e o sentido de suas experiências no mundo histórico e social. (DELORY-MOBERGER, 2012, p. 75)

1º Encontro – Na cozinha da casa de Dona Jovina.
Local/data: Povo Novo, 14 de junho de 2019.
Participantes: Dona Jovina, Dona Zaida e Dona Zezé.

Alexandre: *A senhora autoriza o uso dessa conversa para a pesquisa?*

Maria Marlene Silveira de Barros (D. Zezé): *Autorizo! [todas autorizam].*

Alexandre: *E o que a senhora lembra, destes conhecimentos populares, tradicionais, do campo?*

D. Zezé: *Já vem de berço, minha mãe já benzia. E vou aprendendo... eu aprendi aos poucos, mas pouca coisa, não sei muita coisa. Eu acredito muito! Falou em deus, acredito muito, que a fé é que salva. E a benzedura é algo do princípio do mundo. É do princípio do mundo, sempre existiu. Mas, tem pessoas muito crentes. Então eu já vi que a fé é tudo.*

Alexandre: *E quais as benzeduras que a senhora conhece?*

D. Zezé: *Eu benzo pouco. Eu benzo... o que a minha cunhada deixou comigo, uma benzedura dos males, que eu nem sei ela toda completa, mas o pouco que eu benzo aprova. Eu digo que é a fé, porque às vezes eu me esqueço e eles vem agradecer que eu benzi. Então, eu acredito que cada um tem que ter a sua fé. Benzo de espanto dos males, benzo de quebrante, de ar, de mal jeito, de cobreiro, de sapinho.*

Alexandre: *E para fazer essas benzeduras, tem materiais específicos?*

D. Zezé: *Eu gosto muito de benzer de ar, de quebrante, de males, tem preferência por brasas, mas também se benze com arruda. E água, como d'água e brasa. Benzo naquele copo e vai largando as brasas e elas vão ao*

fundo. Dizem que vão ao fundo é porque tem [a mazela, no caso]. Se pega a brasa com a tesoura ou com a colher. Eu uso muito com a colher. O mal jeito é costurando com uma agulha e com linha num pano. E é assim...

Alexandre: E a senhora aprendeu com sua mãe? [já que no início ela mencionou a mãe que benzia]

D. Zezé: Não! [ênfase] Eu aprendi ao longo do tempo. A mãe mesmo eu acho que pouco, porque ela não era de ensinar o que ela sabia. É que a mãe já benzia, então acho que isso aí vem de berço, porque eu peguei, me ensina. Eu leio muito. Gosto muito de ler.

D. Jovina: Tem livros que ensina.

D. Zezé: É, tem livros de benzedura, mesmo.

Alexandre: E observando, também?

D. Jovina: É! E aprendendo. O tempo mesmo, o pai benzia com o machado. Mas a gente benze com palavras, o tempo... E é bom.

[Nesse momento entra a outra irmã, D. Zilda, na cozinha]

D. Jovina: Essa é outra minha irmã, não é “as três marias”, mas é “as três irmãs”.

Alexandre: Também é benzedeira?

D. Zaida: Não, eu sou curiosa, só, não sou benzedeira. Sou meio curiosa...
[seguem risos e conversas tangentes]

D. Jovina: A de sapinho, explica pra ele, como é que tu benzes? [dirigindo-se para D. Zezé].

D. Zezé: A, de sapinho a gente agarra um coxo de porco, de cachorro, um bicho que coma, que a gente bota comida pra ele. Aí, com uma faca, corta ali [onde se coloca a comida] e diz as palavras e benze. Dizem que o bicho come e vai secando e a criança vai melhorando.

D. Jovina: Dizem não, é fato mesmo, porque os meus [filhos] tiveram.

D. Zezé: É quantidade de criança que eu benzo. O que eu benzo mais é de sapinho. O que dá de bebê com sapinho é...

Alexandre: O mais comum é criança se benzer disso [sapinho]?

D. Jovina: É, quando criança é que dá mais isso.

D. Zezé: É, mas tem agora um problema que está saindo nas pessoas adultas, que benze disso aí e melhora também, não visse?

D. Zaida: É, as bolhas que estão saindo.

D. Jovina: A, o pé e mão aquele, que tá dando. O Eugênio [filho] teve quando foi pequeno. Mas no Eugênio não saiu na mão, só na boca.

D. Zezé: É, tem ido pessoas lá velhas, que eu acho graça até delas. E eu digo que o que sei é em bebê, ainda faço troça, mas agarro e benzo. E elas vão e dizem que ficam boas.

Alexandre: E são problemas que não se tinha antes? [quanto ao mal em questão]

Todas respondem: Não!

D. Zezé: Não, isso aí em adulto não se ouvia dizer.

D. Jovina: É de uns tempos pra cá que apareceu. Agora, cobreiro sempre existiu, né Zezé?

D. Zezé: A é, cobreiro é uma ferida que um bicho bota... dizem que um bicho bota – feridas, corre água e vira ferida.

D. Jovina: Tem cobreiro do sapo, tem da cobra, tem da aranha.

Alexandre: E essa benzedura se dá como?

D. Zezé: É com uma faca, numa porta.

D. Jovina: Na soleira de uma porta, na madeira.

D. Zezé: É, madeira, qualquer lado. Lá eu tenho piso e faço a mesma coisa. [risos] Eu benzo no piso mesmo e aprova [risos].

D. Jovina: E seca o cobreiro, sara. A Dona Iracema benzia com capim verde, pegava aquele capim comprido e ia cortando com a tesoura e medindo no cobreiro. Olha, secava de um dia pro outro.

D. Zezé: Eu levo as pessoas na porta do galpão, e benzo. E elas vão embora e dizem que se curam. [risos] E não voltam de novo. Tem pessoa que vai uma vez só, e são três vezes, três dias. Mas tem pessoas que vão uma vez, eu peço para não deixar em duas vezes.

Alexandre: Se benze em qualquer horário?

D. Zezé: Até antes de entrar o sol.

Alexandre: A Adriana [filha de Jovina] falou de uma benzedura com tartaruga.

D. Jovina: A sim, pra bronquite.

D. Zezé: Aí é simpatia, bronquite eu não sei muito.

D. Jovina: Isso aí [simpatia com tartaruga] foi uma senhora que fez, que morava lá do outro lado da faixa. O Giovane [seu filho] teve bronquite, desde os 4 anos até os 11 ele teve bronquite. E eu fiz muita simpatia que me ensinavam. E aí ela perguntou pra mim, se eu queria fazer. Mas, eu não sabia como era. Até hoje eu nunca disse pra ele, porque ele é todo penaroso com os bichos. Ele não sabe! Daí ela disse "tu me arranja uma tartaruguinha, pequeninha, e me traz". E eu levei a tartaruguinha e levei ele junto. Quando cheguei lá, ele saiu pra brincar no pátio e ela pega a tesoura e corta a patinha. Ai, eu fiquei... [lamento] Ela cortou a patinha e fez um saquinho, vermelho. E naquele saquinho vermelho ela colocou a patinha. Ele não viu nada. Ele saiu de lá com o breve [saquinho] sem saber. Nunca ele soube. E ela fez. Eu fiquei tão chateada com aquilo. Eu disse: meu deus. Eu fiz tanta simpatia, mas tem coisas assim... Ensinavam, com leite. Lá na ilha eu levei ele às vezes, tinha um senhor que fazia. Acho que fiz tanta coisa que aprovou, porque ele se curou da bronquite. Todo mundo dizia que não curava. Era bronquite asmático. Dava cada crise, que a gente saía com ele, que ele não

podia nem respirar. Mas graças a deus se curou. Basta que ele trabalha aí no galpão com tintas, às vezes eu chego lá e até xingo ele. Mas graças a deus, nunca mais. Mas eu fiz um bocado de simpatia. Tudo o que me diziam eu fazia.

E fiz uma dos tatuzinhos, nove. Aqueles tatuzinhos que dá embaixo dos tijolos. Aquela foi a melhor! Foi a última que eu fiz pra ele. Também ele não sabia. Ele usava sem saber o que tinha ali. Eram nove tatuzinhos. Quem me ensinou foi uma senhora lá do Rio Grande, Dona Nair. Teu avô haverá de ter conhecido ela. Ela tratava as pessoas, ela tinha uma bola de cristal. E ela mandou eu fazer pra ele e eu fiz. Eu fiz a primeira vez e ele perdeu e achou. Diz que quando perde não se pega, né? Ele veio apavorado: “mãe, perdi meu breve”. Aí eu fui, abri o breve, e aqueles tatuzinhos estavam todos num pó branco, dentro do saquinho. Aí eu peguei aquele pó, sem ele ver, e botei na comida do cachorro, botei para ele comer, e fiz outro. E disse pra ele: “agora quando tu perderes esse aí, tu não pega, se tu enxergares ele deixa ele”. Aí ele perdeu... [...]

Mas olha, fiz quantia. Fiz numa figueira, com o pé dele. O Seu Cenita. Fazia o desenho do pé, depois virava [depois de retirada a marca] e colava aquela coisa de novo na raiz da figueira.

A mãe também ensinava uma do prego na porta, na soleira de uma porta. Assim, media na cabeça e depois não podia passar daquela porta até passar daquela medida. Eu fiz também aquela. Fiz umas quantas.

Fiz um xarope também, do talo da bananeira, que me ensinaram, descascar o tronco aquele da bananeira e pegar o miolo, cortar e botar num vidro e botar mel e colocar à nove dias aonde o sol nasce e depois tirar dali e tomar aquele xarope com mel. Tudo eu fiz. E, graças a deus, valeu a pena.

Alexandre: Foi um conjunto de benzeduras, que funcionou?!

D. Jovina: É, muita coisa, muita coisa. E, me ensinavam e eu fazia.

Alexandre: E a senhora, se lembra de simpatias? [direcionado à D. Zaida]

D. Zaida: Não, o que eu sei são as mesmas delas. ´

D. Jovina: A mãe benzia de tudo, tudo... A mãe nunca ensinou pra nós, nada.

Alexandre: Que interessante! Então vocês aprenderam de uma outra forma, não foi ela transmitindo?

Todas respondem: Não! Não foi ela.

D. Zezé: A gente aprende de outra pessoa, de uma passa para a outra, não é? E vai explicando.

Alexandre: Mas ela em si [referente à mãe] não passou, tudo de uma vez por exemplo: “ah, vou passar os conhecimentos que tive para ti”.

Todas respondem: Não, não...

D. Zezé: Não! Ela não dava a saber, assim.

D. Jovina: E a mãe do Jedar [seu marido] também, era uma baita benzedeira também. E nunca passou assim, de ensinar. Hoje ela não benze mais porque não enxerga.

Alexandre: É um conhecimento que se aprende no dia-a-dia?

D. Jovina: É! Tinha um senhor, o Cenita esse. Ele benzia alto, então a pessoa aprendia muita coisa, aprendia com ele.

Alexandre: Por que, na maioria das vezes, as pessoas falam baixo, não é?

D. Jovina: É! É! A mãe, tudo era baixinho. A mãe benzia de sol! Tu também benze, né? [dirigindo-se à D. Zezé, a qual responde “não”]

D. Jovina: A mãe benzia de sol. Era um copo com água, e uma toalha dobrada. Ela usava uma toalha branca, daquelas de saco de antigamente, que ela tinha já apropriada para aquilo. [As outras irmãs riem] Não, mas ela fazia umas franjas bonitas naquelas toalhas. E ela dobrava a toalha para fazer a benzedura.

D. Zezé: Um copo com água, em cima da cabeça.

D. Jovina: É, e a toalha e o copo ali em cima. E aquilo fervia. Se tinha o sol [a mazela] fervia na cabeça das pessoas, que chegava a quase secar o copo.

Ficava até embaçado o copo. [...] E ela benzia os três dias. Enquanto não completava os três dias ela não parava de benzer.

Alexandre: E aí ela ia falando a benzedura?

D. Jovina: É, mas só pra ela aquilo. Eu nem sei benzedura de sol.

D. Zezé: Eu também não! Ela nunca falou pra gente.

D. Jovina: A Adriana também se benzeu de espinhela caída. Tu benze? [dirigindo-se à D. Zezé, a qual responde “não”]

D. Zezé: Não!

D. Jovina: A mão benzia de espinhela caída... Media-se os ombros... Se a medida não estive igual é que tinha que benzer. Seu Bica benzia também, muito bem. Tem gente que benze colocando ela no lugar, sentado, no chão, bota a espinhela no lugar. Mas, também é bem séria espinhela caída. As pessoas não dão bola pra aquilo ali... Espinhela caída, mas olha... A Adriana, quando era guria, teve de não comer, e aquela coisa ruim. Quem curou ela foi um senhor lá do Povo, o Seu... Elói. E eu levei ela lá, ruim, ruim, vomitando, com dor no estômago. E ele disse: essa guria está com espinhela caída, vamos benzer ela. E daí benzeu! Olha! A Adriana ficou boa que nunca mais.

[...]

D. Zezé: É difícil, hoje, um pai passar para um filho as coisas antigas. É muito difícil!

D. Zaida: A tua mãe [direcionado ao seu Jedar] benzia bem, benzia todo mundo. E hoje... E não passa...

D. Jovina: É... A Iracema sempre benzeu. Sempre teve muito conhecimento das coisas...

D. Zaida: Mas não ensinava pra ninguém, né?

D. Jovina: Pois é, nunca ensinou.

D. Zaida: Uma vez eu pedi pra ela ensinar uma coisa e ela... nunca.

D. Jovina: E tem mais, acho que tem coisas que ela nem lembra. Uma pessoa que era muito boa e que sempre estava ensinando a gente era o Seu Bica.

Alexandre: Era um benzedor que ensinava?

D. Jovina: Ele ensinava! Ele fazia uma coisa e explicava como é que era.

D. Zezé: Mas hoje, ninguém... Dos meus [filhos] ninguém se interessa em saber “como é que a mãe benze?” ou “como é que a vó benze?”... Não! Se acham [sente] ruim, tem que se benzer. Mas, procurar eles aprender, para se um dia ele fazer... é difícil.

Alexandre: Eles tem fé para serem curados, mas...

D. Zezé: Mas, pra fazer a caridade a alguém, aí não.

Alexandre: Daí, a senhora, diferente da sua mãe, passaria para eles?

D. Zezé: Ah, eu passaria! Uma vez eu dei uma cópia até para vocês duas [olhando as irmãs]. Eu gosto! Não é que eu não goste de benzer ou fazer. Eu gosto que o outro saiba também. Porque é bom... Um dia a gente precisa, tem alguém que saiba.

Alexandre: A senhora, enquanto benzedeira, pode se benzer, ou não, precisa do outro?

D. Zezé: Olha, eu acho que tem... Diz que pode. Eu nunca fiz pra mim. Eu sou uma crente muito... [risos] De nós as três eu sempre sou muito variável.

D. Zaida: Debochada!

D. Zezé: Mas, diz que pode se benzer...

D. Zaida: Ela acredita para os outros.

[risos]

D. Zezé: Eu acredito muito na fé, se a gente não tiver fé não adianta nada. Mesmo pra nós mesmos. Tem vezes que tem coisas que dá errado, e eu não gosto...

D. Zaida: Mas, nunca vai dar certo sempre.

D. Zezé: Não, mas eu não gosto. Eu às vezes custo a aceitar certas coisas.

D. Jovina: Mas é tal coisa, a benzedura se bem ela não fizer, mal muito menos. Né? Uma simpatia, se ensinam a gente a fazer uma simpatia, se bem não fizer, mal muito menos. E isso aí vai da fé da gente.

D. Zezé: Mas, será que todos pensam assim?

D. Jovina: Ah, eu penso assim. Eu sou assim. Se eu fiz uma coisa e não deu certo, é porque não tinha que dar. Não é? E eu luto, como lutei com Geovani [filho]. Todos me diziam, quando eu levava ele com aquela falta de ar horrível, as pessoas que estavam ali no Pronto Socorro, elas diziam “mas, isso aí não tem cura, vizinha, isso aí é pro resto da vida dele, esse bronquite dele”. E eu disse “não, mas eu vou lutar e vou curar ele” eu dizia pra elas. E graças a deus, quando ele foi completar 11 anos ele ficou bom que nunca mais teve aquelas faltas de ar.

D. Zezé: É, eu tive o Luís, meu filho mais velho. Também, ele tinha bronquite e foi se curar com 21 anos de idade... tanta coisa que fez.

D. Zaida: Queres prova melhor que a do Lola [filho]? Que, também, era surdo desde guri.

D. Jovina: É, o Lola também. O Lola era surdo.

D. Zaida: E curou! Com esses tatuzinhos que ela estava dizendo.

D. Jovina: Mas isso foi ensinado lá na terreira do seu Paulinho, Paulo Pedra. Ele é [era] do Rio Grande. Foi ensinado lá.

D. Zaida: Ele me deu um papel, e fiz. Eu sou muito de fazer as coisas certinho, quando tem que fazer. E graças a deus...

D. Jovina: E ele fez e se curou. Escuta até demais agora. [risos]

D. Zaida: E era surdez, de guri. E agora ele escuta até demais, porque eu falo alto, né? E às vezes ele se arrenega. Eu digo pra ele, "ah, eu nem sei o que era melhor, você não escutar ou escutar de novo" [risos].

D. Jovina: E tudo vai da fé... Porque às vezes a gente ensina alguma coisa e a pessoa diz "ah, não adiantou nada"...

D. Zaida: Mas não faz como tem que fazer!

D. Jovina: Aquele guri mesmo... Eu fiz a simpatia que eu fiz pro Geovani, eu fiz pra ele. E ele diz que ele se curou com a simpatia.

D. Zezé: É, mas numa parada de ônibus estavam três juntas, três velhas. Eu, a Dora e outra senhora que nem sei quem era. E estava me perguntando sobre a simpatia do bronquite, porque ela é velha já, tem bastante idade, e tem asma. E eu explicando pra ela e a outro enchendo a gente de besteira e de bobagem. E eu digo "bueno, como é que vai aprovar algo assim, não vai". Ai ela disse "É, tia Zezé, tem que dizer olhando nos olhos". Eu disse, "não precisa ser olhando nos olhos, tem que respeitar, ora, que estão passando um troço". Ela disse "Desculpa, tia Zezé, desculpa!".

Alexandre: Essas rezas dentro da benzedura são sagradas?

D. Zezé: Lógico! Eu sou muito brincadora. Certas coisas pra mim eu não sou muito crente. Mas, quando eu faço as coisas de coração é sério. Quando estou fazendo algo sério é sério, né?

D. Jovina: A Lucila, aquela... Ela me ensinou a fazer para o bronquite também, aquele, de botar no feijão, como é?

D. Zezé: Manjerona?

D. Jovina: Manjerona! Todas as luas novas, fazer um chazinho e botar nove... Iniciar do um até nove, gotas de graça aprovada. Depois voltava atrás de novo. Eu fazia aquilo sempre. A gota no chá.

D. Zezé: Graça Aprovada é um remédio!

D. Jovina: Graça Aprovada também, é outro remédio antigo, que a gente compra nas farmácias da cidade. Agora, às vezes é muito difícil encontrar. Mas eu fazia. Aquilo sempre, sempre, sempre eu fiz. E aquele monte de simpatia foi tudo muito bom.

D. Zezé: É, a manjerona é muito boa, pra gripe, pra botar num xarope, é bom.

D. Jovina: E foi ela quem me ensinou, a Lucila.

Alexandre: E geralmente, nas simpatia e benzeduras, se invoca o nome de algum santo, ou não?

D. Zezé: Não, é deus.

D. Jovina: Deus e a Virgem Maria.

D. Zezé: Eu, é.... Não sei. [risos]

D. Zaida: Claro! Teve uma que eu aprendi, que ela sabe, que eu aprendi com o Cenita lá, eu levava o meu guri pra ele benzer e ele benzia duas, e uma ele me disse "Zaida, eu vou te ensinar essa, em voz alta, que tu aprende". E eu aprendi, de quebranto, igual elas benzem, foi com o Cenita.

Alexandre: E aí também tem "deus e a Virgem Maria"?

D. Jovina: É, tudo que é benzedura, acredito que seja assim.

Alexandre: Tens umas em que se faz o sinal da cruz?

D. Jovina: Sim, faz antes de se fazer a benzedura.

Alexandre: E a senhora falou na Lua, né?

D. Jovina: É, essa da simpatia eu fazia na lua nova. Sempre era.... pois ela mandou eu fazer.

D. Jovina: E o que tu queria saber da cebola?

Alexandre: Essas práticas que se faz aqui, que são típicas aqui, como por exemplo as réstias de cebola ...

D. Zaida: Eu enrestei muita cebola.

D. Zezé: Tem que cortar o junco na lagoa, bater o junco...

D. Zaida: A minha mãe plantava cebola, eu plantava cebola com minha mãe.

D. Zezé: Eu plantei cebola 21 anos, com meu velho. Meu velho era plantador de cebola. [conversas paralelas] Depois da cebola apurada, já seca, daí a réstia era assim, comprava o junco, tem pessoas que vendem, que cortam o junco, tipo uns feixes de junco [som alto da buzina do trem] e daí a réstia é com três pernas de junco, e daí trança. Daí trança a cebola ali, trança a rama da cebola ali.

D. Zaida: Fica muito bonito.

[risos, e todas concordam]

Alexandre: Quantas cabeças de cebola?

D. Zezé: 21, não é?

D. Zaida: É, 21, uma de cada lado. Bota uma assim, a outra assim [exemplificando].

D. Zezé: E vai trançando...

Alexandre: E vocês, faziam várias?

D. Zezé: Xi, meu velho enrestava cebola para ganhar por dia. E botava 200 réstias, por dia. E ele dizia que botava.

D. Jovina: A mãe enrestava bem!

Alexandre: Não era uma coisa só para os homens fazerem!?

D. Zaida: Não, não... As mulheres trabalhavam também.

D. Zezé: *Depende do homem que elas pegavam, se era plantador de cebola...*

D. Zaida: *Eu não, eu trabalhava com a mãe, para ajudar ela.*

D. Zezé: *Eu não, eu casei com plantador. Então... só sabia plantar cebola.*

Alexandre: *E aqueles outros, que se faz... Balaaios...*

D. Zaida: *Meu irmão fazia...*

D. Zezé: *O pai também fazia... Nós sabemos fazer balaaios, eu e a Zaida [risos].*

D. Zaida: *Nós fazíamos para vender araçá no trem. Fazia os balainhos, com azinha e tudo, e botava o araçá e vendia.*

D. Zezé: *Era feito com um junquinho, né? Quatro pezinhos...*

Alexandre: *Não era o mesmo junco?*

D. Zaida: *Não, não... Era outro junco.*

D. Zezé: *Era um junquinho, pequeninho.*

D. Zaida: *Se fazia até de cipó. Faziam de cipó, e agente fazia aquelas balainhos, bem feitinho.*

D. Jovina: *E o pai fazia de vime, cada balaio.*

D. Zezé: *Vime... A é. Tem os balaaios grande, de carregar. Esse eu não sei fazer.*

D. Zaida: *Aí já é outro...*

D. Jovina: *Isso daí ninguém mais sabe fazer*

D. Zaida: *É, terminou.*

D. Zezé: *Isso aí terminou.*

D. Jovina: *Acho que só lá pela Ilha. Lá pela Ilha dos Marinheiros deve ter alguém que faça.*

D. Zaida: *Mas aqui na volta...*

D. Zezé: Não, mas se encontra. Na cidade às vezes aparece, de trança. Balaio muito bonitos. [conversas paralelas]. Igual a nós...

D. Jovina: A gente não aprendeu né... Eu era muito guria quando o pai fazia aquilo [balaio grandes] E elas não aprenderam.

D. Zezé: Nós só fazíamos pra mãe vender fruta no trem.

D. Zaida: Vendia araçá, butiá...

Alexandre: E aprenderam com ela?

D. Zezé: Não [coletivo]... Nem sei como... Acho que foi ela que ensinou a nós. Com certeza foi ela que nos ensinou.

[conversas paralelas]

Alexandre: E quanto, mais ou menos, vendiam cada um?

D. Zaida: Ah, nem me lembro. Naquela época era cruzeiro mesmo... Já tinha um tabuleiro assim... Nosso irmão [falecido] carregava, botava ali direitinho.

D. Zezé: E saía com ele na cabeça, para o trem, pra vender.

D. Zaida: Nós morávamos na beira dos trilhos...

Alexandre: O vô dizia que a época do trem [de passageiros] era muito boa...

[todas concordam]

D. Jovina: Bah! Que saudade eu tenho daquela época.

D. Zezé: Eu também!

D. Zaida: Pastéis também... Tudo nós fazíamos.

D. Jovina: Claro, o trem encostava e o pessoal comprava, quem vinha viajando.

[conversas paralelas]

D. Zezé: Quantos anos fazem isso? Eu mesmo, fazem 60 anos...

D. Zaida: E eu também... Eu to com 75, eu era guria, a gente morava na beira dos trilhos.

D. Zezé: É, nós temos 5 anos de diferença, eu mais velha.

[conversas paralelas sobre espetinhos de bergamota, feito de cana, sem que furasse a bergamota, apenas a casca]

D. Jovina: Naquele tempo tinha um monte de Chácaras. Agora não tem mais. Agora as Chácaras nem dão mais fruta. A minha mesmo dá isso aqui ó, nada presta [mostrando as frutas pequenas na mesa].

D. Zaida: A gente se criou fazendo essas coisas. Eu fazia de tudo... agora é o que eu digo...

D. Jovina: Elas trabalhavam por semana dentro de casa... uma semana era de uma, a outra de outra.

D. Zaida: A gente trabalhava por semana. Aquela sempre foi a mais mimosinha [D. Jovina]. Era a mimosa, a mais nova, sempre teve uma vidinha. Mas, nós duas, era no batente. Semana de uma e semana de outra, uma semana da lenha outra semana da cozinha.

D. Zezé: A que era da cozinha era da cozinha. A outra botava lenha e água pra dentro de casa.

D. Zaida: Não tinha essas torneiras... Era uma talha com água, uma bacia, uma mesa para lavar a louça. Aquelas coisas. Água de poço também.

D. Zezé: tirava-se água de dentro de uma cacimba com balde. Não era bomba, não era nada.

D. Zaida: Por isso que eu digo, agora ...

D. Jovina: Hoje em dia, essa gente nova tem uma vida muito melhor que antigamente. E alguns nem acham bom.

D. Zezé: Eu criei meus filhos puxando água de uma cacimba. Os cinco filhos que tenho. Tenho quatro, agora. Mas, criei puxando água de uma cacimba,

até pouco tempo. Depois que meus filhos ficaram adultos, que entraram na granja, trabalharam... aí é que fui ter uma melhora.

D. Jovina: Morando em casa de adobe...

D. Zezé: Não tinha casa em que eu não morasse. Nem era adobe! Eu morei em casa de adobe pronta que eu já fui. Mas eu morei em casa feita pela gente. Armação, com cana de bambu e botava cana de milho por dentro, e depois barreava por fora. Assim eu morei... E em cima era palha. Palha de Santa Fé. Tinha divisão. Eu ainda tenho foto daquela época. E por dentro, pra não ficar tão feio, se colocava um plástico. [conversas paralelas] E tem as de adobe que é feito de barro, é feito uns tijolos, mais ou menos corta aquele torrãozinho quadrado e vão e fazem a casa. Eu morei em casa assim também. Essa já era melhorzinha. Mas essas de cana de milho ficam bem quentinha. Elas iam me ver, me visitar.

D. Joviana: Eu ia, eu tinha medo era das cobras. Sentava e colocava os pés em cima da cadeira.

[risos]

D. Zezé: Eu sempre morei em lugar de cobra, de cruzeira...

D. Joviana: Nem é bom pensar...

Alexandre: E a senhora nunca foi picada?

D. Zezé: Não! Nem eu nem meus filhos. Eles chegavam com as cruzeiras e diziam "mãe, isso aqui não é uma cruzeira?", daí eles largavam e elas se enrolavam no chão. E eu corria eles, para matar a cruzeira. E morava, de sair pelos cantos do galpão e ir matando cruzeira.

D. Jovina: Deus me livre. Eu tinha um medo, que chegava lá e botava os pés encima da cadeira.

[risos]

Alexandre: E simpatia para afastar as cobras, não tinha?

D. Zezé: Dizem que queimando guampa e ossos de animal... Dizem que queimando no pátio afugenta elas. Casco, aqueles casquinhos da vaga, dizem que os chifres e os cascos, essas duas coisas do animal, isso aí afugenta as cobras.

Alexandre: E em noite de temporal, tinha alguma coisa que se fizesse?

D. Zaida: Tem gente que benzia...

D. Zezé: Eu não sei nada. De benzedura de tempo eu não sei.

Alexandre: E de tapar espelhos, essas coisas assim?

[Todas concordam: "Ah é..."]

D. Zaida: A mãe tapava tudo que era espelho, é verdade. Na semana santa... [risos] Ela ri [apontando D. Zezé], mas é pura verdade. É que a gente sempre teve santos em casa. Ela coitada, era muito crente em santos. E ela tinha na parede... Aquilo, quando chegava três dias da semana santa, quinta e sexta, ela tapava todos. Era verdade, não era [olhando D. Jovina, a qual confirma].

D. Zezé: Tapavam os Santos, tapavam os espelhos, tapavam a máquina de costura. Tudo que era aço ela tapava.

D. Jovina: Mas, na semana santa era uma devoção.

Alexandre: E ela não dizia o porquê?

D. Zaida: Não, ela não dizia nada. Ela chegava já chegava e... [ia tapando]. Também, naquela era outra coisa, era tudo diferente, né? Feriado era feriado. Hoje não, hoje ninguém mais respeita nada, ô guri.

D. Jovina: Eu acredito que era por causa da morte de Jesus. Era como... [Alexandre: como se fosse um luto?] como se fosse um luto.

D. Zaida: E depois eu segui durante muito tempo quando tive a minha casa. Segui naquela devoção dela. Depois, foi indo... e eu disse "sabe de uma coisa..." [risos] Eu segui na devoção dela por muito tempo, sabe... Mas depois eu fui deixando, fui deixando...

[risos]

D. Jovina: Agora, relâmpago a mãe também tinha...

D. Zaida: Ah é... tapava os espelhos.

D. Zezé: Ela não costurava, não agarrava agulha, não agarrava nada. Coisas de... Tesoura, nada nada...

D. Zaida: Não sei... Tudo ela achava que fazia mal. A mãe era assim. Ela não deixava eu sacudir uma toalha na rua, à noite, porque estava escurecendo. Não deixava varrer uma casa. Depois que entrava o sol, não.

D. Zezé: Despejar uma cuida de erva, um pó de café. Não, era meio rígido.

D. Zaida: Não... A nossa era assim. Ela tinha aquela fé e fazia a gente seguir no ritmo dela, não é?

D. Jovina: Cortar unha à noite, ela não deixava.

D. Zezé: Vais te arrepender de conversar com essas velhas.

Alexandre: Não. Estou achando maravilhoso!

[risos]

D. Jovina: A mãe era tão, né... E morreu tão nova.

D. Zezé: Pois é, com todas essas crenças.

D. Jovina: 66 anos... Então às vezes eu penso assim, de que serviu tanta coisa que ela fez? Tinha medo de tudo. Tudo ela achava que fazia mal. E no fim, coitada, aquilo deu nela e...

D. Zaida: E a gente ia por ela, também. E depois eu me casei e segui com aquilo.

D. Zezé: A Zaida era muito por ela. De fazer tudo que ela fazia. Mas depois parei com tudo. E vi que as outras não seguiam né... [risos]

D. Jovina: Não é dizer, assim, que eu não acreditasse nas coisas. Eu sempre fui, muito, de acreditar e ter fé nas coisas, e saber como é que tinha que ser e o

que fazer. Eu fui até legionária da igreja, né... Então a gente tinha aquela convivência com o padre João, e o padre João era muito exigente. Mas, depois que aconteceu isso com a mãe eu fiquei muito desorientada com aquilo. Eu disse “poxa, a mãe coitada acreditava em tudo e não serviu-lhe de nada”. Mas, o padre João, um dia, disse pra mim, “serviu de muita coisa, pois ela se foi porque deus precisava dela lá”. Algumas coisas eu ainda acredito...

D. Zaida: Eu também, eu tenho fé nas coisas. Eu acho que das três, não quer ser mais... Mas eu tenho fé mesmo nas coisas. Eu brinco, dou rizada, mas eu sou muito crente pras coisas.

D. Zezé: Eu acredito desacreditando [risos].

D. Zaida: Não, eu não sou assim. Eu to na balança... Eu sou balança mesmo, né? [risos]

D. Zezé: O pai não era de nada, nem acreditava em nada. Nem pra ele mesmo. O pai era muito assim, muito fora pra certas coisas. Mas a mãe era muito...

D. Jovina: Ele só benzia o tempo, com o machado.

D. Zaida: É, isso aí ele fazia. Nisso aí ele acreditava.

D. Zezé: Mas nunca disse nada pra ninguém e nunca ensinou ninguém. [conversas paralelas]

D. Zaida: No tempo em que a gente se criou era muito diferente de agora. Está certo que tinha o que tem agora, mas era muito diferente.

Alexandre: E ervas de chá, se usava também?

D. Jovina: Pô, e se usava...

D. Zaida: O chá eu uso até agora... O meu maior remédio é o chá.

D. Jovina: É o que a gente mais usa. Eu também não tomo remédio, eu só tomo erva de chá.

D. Zezé: Eu vou fazer 80 anos e muito pouco vou a médico. Gosto muito mais dos meus chás, minhas coisas, natural. [Alexandre: e sobre as ervas, quais tem?] Tem as ervas amargas, losna, carqueja, alcachofra, macela... Eu tomo muito chá de macela com carqueja, palminha...

D. Jovina: É os chás amargos é para problema de açúcar, pra açúcar alto é uma beleza.

D. Zezé: É... taxas alta, tipo colesterol.

D. Zaida: De nós três ninguém tem taxa de açúcar alta [...].

D. Zezé: Ninguém é diabética. Eu tenho tendência, elas não. Eu queimo menos caloria, por conta das minhas loucuras [risos]. Eu tenho alguma taxa alta, tenho que estar sempre me cuidando. Mas o açúcar nunca subiu muito.

D. Jovina: A gente toma cidreira, diz que é bom. Alguns dizem que é pra nervos. Capim cidreira, tem a melissa... As amargas são para o digestivo, para o estômago, pro fígado. [...] Vários chás... As pessoas estão usando muito o alecrim, diz que é um chá poderoso, pra tudo que é tipo. Eu mesmo, curei o Eugênio de açúcar no sangue com chá. O Eugêncio, meu guri mais velho, desde os oito anos ele tinha açúcar no sangue. O açúcar era altíssimo. Eu levava ele e era 300, 400 de açúcar e eu sempre lutando com chá e com a dona Nair lá de Rio Grande. E ele se curou. Tomando chá amargo e comendo os alimentos que era pra comer. Por isso eu digo, o chá é muito importante. É outra coisa, que às vezes as pessoas dizem "ah, to precisando tomar um chá, o que é bom?". Aí a gente diz "ah, tal chá é bom, eu uso esse chá". Daí "ah, mas eu tomei e não adiantou". [Zaida: Ué, mas também não tomam como tem que tomar]. Tomam um dia e não tomam mais. Os meus filhos mesmo não são muito de chá. O que é mais de chá é o Eugênio mesmo. Coitado, estava curtido já, de tanto chá que tomou. Mas os outros não são muito. [...]

D. Zezé: É... o chá não pode ser tomou hoje e falhou, tem que ter um contínuo, pois não é um remédio adequado para... tem que ter contínuo de tomar. O remédio já é forte para combater. O chá não, vai curando aos poucos.

Alexandre: E antigamente se comia alguma coisa que hoje não se come?

D. Zezé: É, eu acho que se comia pior que agora [risos]. Mas antigamente não se tinha o que tem agora, com todo os venenos e as drogas.

D. Zaida: Eram comidas de pobre mesmo. Agora já ninguém mais quer comer aquelas comidas.

D. Zezé: Eu mesmo... Elas gostavam de ir lá em casa só para comer o meu pirão, minhas verduras...

D. Zaida: É, agora nem tu queres comer. [risos]

D. Zezé: Agora até eu tenho preguiça de fazer. Legumes, coisas, angu, angu com farinha de milho.

D. Zaida: Coisa boa... Fervido de cabeça de vaca. Comprava aqueles miúdos tudo e colocava.

D. Zezé: Serrava a cabeça e tirava aquelas partes com mais carnes, as queixadas né, e fazia aqueles fervidos. Os miolos, com os miolos fazia farofa.

D. Zaida: Os miolinhos ela fazia com temperinho verde e farinha, ficava uma delícia. [...] Hoje atiram a cabeça fora com tudo. E a mãe, nós era tudo aproveitado.

D. Zezé: Os miúdos que a gente comprava era com a cabeça. Desmanchava aquela cabeça e aproveitava. [...]

D. Zaida: Eu, até agora digo pro Lola, "me traz um osso com tutano, do açougue, bom". Ele me leva aquelas rodas assim... com tutano, bem carnudo. E eu boto a ferver bem cedo, eu tenho um fogãozinho à lenha, e boto batata inteira inglesa, boto batata doce, couve, cenoura, pedaço de abóbora. Eu sei que faço aquela panela.

D. Zezé: É melhor que muitas coisas. E a gente colhe da horta as coisas. Eu ainda planto pra colher na horta as minhas coisas.

D. Zaida: Mas, a maioria das pessoas não comem, né? Só querem bifezinho.

D. Zezé: *Elas riem, porque eu como o fervido. Como o legume todo, eu como. Só não gosto do pirão, do caldo. Elas fazem um pirão com o caldo. [D. Zaida: Eu gosto de tirar tudo num prato e depois colocar temperinho verde e fazer um pirãozinho]. É, eu não gosto dessa parte aí [risos].*

[...]

Alexandre: *O pai falava em feijão miúdo.*

D. Zaida: *Ah, ainda hoje cozinhei uma panela de feijão miúdo, eu adoro feijão miúdo. O Lola [esposo] toda semana santa, aquela coisa antiga sabe, de comer feijão miúdo na sexta-feira santa. Aí ele sempre faz lá no Mostarda, que é muito amigo dele, e o Mostarda dá-lhe o louro. Aí eu disse pra ele “me arrumo uns quilos dele sequinho que é muito bom”, o feijão bem sãozinho. Daí ele foi lá e ele me mandou, só bateu e me mandou, com casquinha e tudo. Daí ontem eu passei a tarde, nem vim aqui, pois sempre venho aqui tomar mate com eles, nem vim aqui, limpando aquele feijão. Aí hoje eu fiz uma panelada. Eu disse pro Lola, “me arruma uma carne com osso que eu vou botar a mão nesse feijão”, coisa boa. É outra coisa, ninguém come.*

D. Zezé: *Ah, eu não gosto de feijão miúdo. Não como porque eu criei os meus filhos com feijão miúdo. Então, naquela época abichava muito [D. Zaida: Ah, mas esse é bem sãozinho], e a gente mal de vida, então ia com bicho e tudo [risos]. [D. Zaida: Mas hoje não vai, nem sem bicho]. Agora nem sem bicho eu não quero. As vezes a gente come certa coisa obrigada. [D. Zaida: Ela ficou rica agora].*

D. Jovina: *E eu era o contrário. O que eu não comia quando era mais nova agora eu como, eu gosto.*

D. Zaida: *Não, isso aí é outra coisa. Minha boca sempre foi boa pra tudo. O que eu não como é galinha só. De casa, piorou. Ainda no supermercado, assadinha numa churrasqueira... ainda eu como um pedacinho. No mais, coisas de horta, eu como tudo. É a única coisa.*

D. Zezé: Eu como, não tem nada. O feijão miúdo eu como ele verdinho. Debulhar ele, depois eu como. Agora depois de seco, se eu trincar um dente, parece que já trinquei um bicho [risos]. Porque ele é inteirinho. Naquela época vinha um bichinho branco. Eu criei os meus filhos passando muito trabalho.

[...]

D. Zaida: Não me fala em caça, que eu não como. [D. Zezé: Eu gosto] [D. Jovina: Eu comia até maçarico] Nosso irmão, mais novo, saía com a arma e voltava com aquelas atadas de maçarico. Aí eu limava e ele que comia. Eu gostava de limpar. [D. Zezé: Ela ia lá em casa (referindo-se à D. Jovina) e até quero-quero ela comia] Eu não... Eu nem marreca dessas do campo eu como. Eu sou muito nojenta pra essas coisas, isso eu não como. Capincho e ratão, nada eu como.

D. Zezé: Mas, era a carne que a gente tinha nessa época. A gente morava em beira de arroio... Então, o que a gente tinha era a caça. Os meus guris diziam... Às vezes eu ia aos domingos pra casa da mãe, e eu tinha o João né, que há pouco tempo perdi ele, e ele dizia na segunda-feira, "mãe, quando é que chega o domingo?", e eu respondia "porque queres saber do domingo se hoje recém é segunda?", e ele: "pra comer um guizadinho da tia Zaida" [risos], que a gente não tinha como. [...] A gente plantava cebola por safra... E na venda não tinha nada de açougue então não se comia nada de carne. Eu criei... Eu tirei os pêlos do mais feio... Os peludos mais feios passando faltas [risos]. Até eles ficarem adultos e começarem a trabalhar... Eu passei muito trabalho pra criar meus filhos. Eu criei cinco filhos, quatro homens e uma mulher. [conversas sobre os familiares] e quando eles foram pra granja, aí eu melhorei. Foi quando eu fui para uma casa, fui ter geladeira, fui ter luz, que antes era uns candeeiros [D. Jovina: foi quando ela ficou rica]. E agora fiquei melhor ainda [aposentadoria].

D. Zaida: Eu muito usei candeeiro. Uns vidrinhos com querosene. [risos] Esses dias o Lola achou lá no galpão. Disse ele, "olha aqui nossos candeeiros".

D. Zezé: A gente agarrava um carretel de linha, e cortava ele, de madeira, era carretéis, agora não é mais. Cortava ele ao meio e fazia duas coisas. E pra não queimar a madeira colocava uma tampinha de garrafa, de cerveja, ou as bebidas de garrafa, e botava uma tampinha, aonde tinha o furinho, pra não queimar a mecha. E com um vidrinho, botava aquilo ali, com uma mecha de pano e acendia e ilumina tudo. Mas tísna era assim [risos].

D. Jovina: A gente amanhecia com o nariz... tudo de focinheira. [risos] E respirar aquilo... Não sei como não fazia mal. [D. Zaida: Ninguém se queixava. E agora não podem ver uma fumacinha no canto de um fogão].

D. Zezé: E aquela fumaça saía lá fora.

D. Jovina: São coisas do tempo do Nei [meu avô]. O Nei é do meu tempo. A gente entrou no colégio juntos e saímos juntos. Nós éramos companheiros de aula. [D. Zaida: O Nei é amigo da gente].

[...]

D. Zaida: O Nei e o Aladi [irmão do Nei] são muito amigos da gente. Eu trabalhei com o Aladi lavando telhas. Dessas, francesa. Quando o Lola fez aquela casa do Adão ali na vila.... E o Aladi era servente do Lola, ele deve se lembra. E o Adão colocou um tonel desses, cheio de água, e dava Clorofina e Omo, e nós cada um com uma escova dessas de arame. E eu e o Aladi lavando telha. Pra botar no telhado... Fica limpinho. [...]

D. Jovina: A gente fazia acolchoados, com roupas usadas. [D. Zaida: Pois é, antigamente ninguém comprava um acolchoado], os acolchoados todos eram feitos pela gente. O Eugênio ainda tem um. O Eugênio ainda tem o Pesadelo [acolchoado]. Porque fica pesado. A gente vai fazendo com roupa velha que não usa mais. [D. Zaida: Fica quentinho, mas fica um peso louco!] [risos] O Eugênio quando casou levou, ele disse "mãe, ainda tenho o pesadelo!". [D. Zaida: O Fernando, o dele também, o meu guri. O dele era comprado, mas daí começou a ficar ruim e eu comecei a fazer... comprei um forro e bote. Quando ele casou ele levou. Disse ele, "mãe, eu vou levar o meu acolchoado!" Agora ele agarrou e me devolveu ele, disse "toma, mãe, leve

o acolchoado de volta!" Já o guri já não quis usar, né? Porque é edredom, é tudo moda mais...]. Eu tenho um daqueles acolchoados antigos, te lembra [para D. Zaida]? A gente comprava aqueles antigos. Eu tenho guardado. Eu tenho um guardado. [D. Zaida: E eu tenho o dele. Levei ele, lavei o forrinho dele, e está lá, dentro do guarda-roupas.].

D. Jovina: Antigamente a vida era muito difícil, né? As pessoas tudo faziam em casa [D. Zaida: Era tudo pelo mais barato, agora não].

D. Zezé: Eu ainda estou pelo antigamente. Eu ainda agarro edredons velhos, essas cobertas velhas, boto uma encima da outra, faço um forro, forro por fora, são as minhas cobertas. Ainda não tem cobertas... [melhores]. Ainda sou do... Gosto do antigo ainda.

D. Zaida: A mãe remendava... Nós tínhamos esse irmão, Moroci... O Moroci, coitado, não comprava quase roupa. E a mãe, coitada, emendava aquelas roupas com tecido vermelho. Aquelas calças, parece que eu estou vendo, ela sentava dentro do quartinho... Eu sempre acompanhei ela, eu me casei com, 35 anos, ia fazer. Sempre eu, na volta de minha mãe. E ela sentava a remendar. E eu fazia trapeiras, fazia ponto de cruz. Por isso que eu digo, perdi aqueles livros [referência ao esquecimento]. Até faço, mas agora eu não faço mais. Eu sei fazer, mas não faço agora, porque eu pego, iniciou, daqui a pouco eu largo. [D. Zezé: Pois é, ela está mais rica do que eu!] [risos] E ela coitada, fazendo aqueles remendos e eu ali sentada. A gente passava as tardes de domingo... parece que eu estou vendo. Ela remendendo e eu sentada perto dela. E agora não, agora chegam a comprar as roupas furadas [risos]. Às vezes eu digo pra Jovina, "agora não remendam, agora as calças todas furadas... Cada rasgo que aparece o joelho todo.

D. Jovina: Olha aqui rapadura. Gostas de rapadura? [se dirigindo a mim, que agradeço]

D. Zaida: E eu digo, tudo se terminou. Eu tenho muita saudade daquele tempo.

Seu Jedar: Eu dormia em colchão de palha de milho, de palha de arroz... [D. Zaida: Puxa, aquilo era um barulho louco] [risos] [D. Zezé: Miriã... O colchão

era de palha de milho, de arroz, de miriã... Ficava uma cama bem bonita, bem fofinha] [risos] O colchão agora é com espuma. [D. Jovina: Agora tem colchão com controle.] [D. Zezé: Colchão térmico.] [D. Zaida: Por isso que eu digo, agora está todo mundo rico, e ninguém sabe] [Alexandre: Pois é... Sabendo como era... Tem pessoas que reclamam, mas não sabem como era antes né?]

D. Jovina: Pois é! Sabe que agora a Roberta [neta], essa guria da Adriana [filha], ela gosta muito de conversar. Esses dias, à noite, nós nos sentamos, ela aí e eu aqui, e ela me indagando, querendo saber, como é que a gente vivia antes, como é que a gente saía, como é que era, como é que era a minha mãe, como é que era o meu pai. Tudo ela quer saber... [Alexandre: que bom, não é? Quando se interessam...] É! Ela gosta de conversar. Eu até me admiro de a Adriana não está aí, porque a Adriana também gosta.

D. Zezé: É, mas tem gente que não gosta, que a gente conte. A minha nora, Neida, ela não gosta que conte coisas de quando ela namorou meu filho e se casou. Se eu contar pras filhas dela [suas netas] ela não gosta. [Alexandre: E sabes o porquê?] Eu sei o porquê, porque os pais dela não aceitavam. Porque meu filho era pobre, filho de um plantador. Então ela fazia um monte de coisa, para poder chegar lá em casa e até com vestimentas diferentes ela se vestia, para não conhecerem ela chegando lá em casa. E eu contei, uma vez, para a guria dela mais velha, e ela não gostou. [D. Jovina: E hoje, dos filhos dela, é o melhor de vida. Graças a deus!] É, e não queriam ele... "Ah, porque tu queres ficar com as tuas mãos rachadas, igual à tua sogra [D. Zezé]", diziam pra ela "vais ficar com as mãos rachadas, igual à tua sogra, de trabalhar na terra, não sei o que...", "o que tu queres com um pelado, filho de plantador?" E ela era filha de um comerciante, e só. Não era graúdo e nem nada. Era só, tinha uma vendinha mixada [certo tom de brabeza]. Pelo contrário, nós plantávamos cebola com o pai dela. A mãe dela criou os filhos com os nossos, juntos. Mas quando disseram que a Neida estava namorando o Zeca eu não acreditava, não é? No final, a Neida se mudou pra minha casa! [risos]. Mas, ela não aceitava os pais dela. E ela não gosta de falar do passado dela.

D. Zaida: Eu nunca tive vergonha de contar minha vida, pois eu nunca fiz coisa errada. [Alexandre: Claro... E tudo isso é muito rico, não é?] Claro!

D. Zezé: E hoje, os meus filhos... Um tem um sítio, ele vévi [vivi] folgado. Trabalha, ainda trabalha, está com 57 anos, e ainda trabalha. Aposentado da granja, ele trabalhou trinta e tantos anos na granja. [D. Jovina: Mas ela também é muito trabalhadeira!] Ela [nora] é muito lutadora, ajuda ele. [D. Zaida: É um casal parelho!] Sempre foi, nunca vi nada. Mas tinha um "quer que seja" porque ele era pobre, né? Pra certa gente isso valia muito.

D. Jovina: Mas, antigamente, quem era pobre era pobre mesmo. Os ricos eram ricos, e os pobres eram pobres. [Alexandre: Não tinha mais ou menos?] Não, não tinha mais ou menos.

D. Zezé: Mas, tinha o caráter, que hoje facilita muito rico não tem. Não manda [difere] ser rico ou ser pobre. Tem que ser honesto, trabalhador... [...] [conversas sobre filho e a nora] Meus filhos... não é por ser... mas graças a deus... mas nunca... Não tenho nada a dizer. Se tivesse eu dizia, porque o que eu enxergo eu enxergo nos meus, eu não enxergo nos outros. [Alexandre: Está certo...].

[...]

Alexandre: Tem mais alguma coisa que as senhoras querem compartilhar, que se lembrem? Era isso?

D. Zezé: Chega de bobagem... Desencavou coisas antigas.

D. Zaida: Coisas do arco da velha.

D. Jovina: Mas, sabe que são coisas que a gente tem até saudade. Eu tenho saudade!

D. Zaida: Ah, aquela época de antigamente, tu sabe... Porque era uma vida muito dura. Nosso pai era muito carrancista [carrasco]. Não é porque morreu

que a gente vai dizer que... A gente se criou e nunca foi num baile, nunca foi numa festa, nunca foi em nada. Mas, eu sinto saudade daquela época. Da minha mãe.

D. Zezé: Eu não sinto!

D. Zaida: Da minha mãe, dos meus irmãos. [Alexandre: quantos irmãos a senhora tinha?] Nós éramos sete! Os homens já morreram todos. Já morreram os quatro. [D. Zezé: Agora somos nós, as três loucas!] [risos] [Alexandre: Olha aí... Viram? As fortalezas da família!]. Estamos aqui... [D. Zezé: fazendo cara e coroa... Qual é que vai primeiro?] [risos]. Foi só as que ficaram! [muitos risos].

D. Jovina: A gente se reúne às segunda-feira na casa dela. E nas sextas aqui em casa, quinta, sexta, aqui em casa. A gente chora, a gente briga, dá risada. Mas, sempre somos amigas. A gente não sabe estar longe, uma das outras. [D. Zezé/; Brigar de ficar de mal, uma com a outra, não.] [D. Zaida: Nunca discutimos! E aqui na Jovina é muito difícil eu não vir... Quase todos os dias eu venho] [D. Zezé: eu moro mais longe, moro lá perto da estrada do cemitério]. E nós também estranhamos. O dia que ela não vem, parece que o dia não passa. [D. Zezé: uma sexta eu almoço com ela, na outra sexta eu almoço aqui na Jovina. À tarde a gente passa sempre juntas, o almoço que uma vez é com uma, outra vez com outra] [...] [D. Zaida: Hoje mesmo foi assim, ela foi lá direto às casas, aí tomamos um chimarrão enquanto eu aprontei a comida, aí ela veio almoçar com a Jovina...] [D. Zezé: E ela fica pra vir depois do almoço, porque tem o Lola [marido] lá, pra fazer comida.] [D. Zaida: Claro, tem que fazer comida. Tem compromisso, né.] [D. Zezé: E eu passo o dia, porque não tenho. Tenho o meu neto, mas trabalham... Sou sozinha. Vivo com meu neto, 13 anos, 13 anos.... agora está com 20].

D. Zaida: Mas, ela diz que não tem saudade, mas eu tenho.

D. Zezé: Ah, não! Da minha vida de infância em casa. Não digo que não tenho saudade do meu pai [como se tivesse se enganado] da minha mãe, dos meus irmãos. Isso aí eu não vou dizer o contrário, né? Agora, saudade da minha infância? Se eu nunca tive nada? Vou ter saudade de quê?

D. Jovina: Eu não tive... Mas, a gente não teve, não aproveitou nada. Mas, a gente tinha o pai da gente, tinha a mãe, tinha os irmãos, né? [D. Zezé: Ah, eu não sei...] Então a gente tem aquilo ali, uma coisa que...

D. Zezé: O pai plantava árvores altas na frente de casa para não se enxergar a estrada. Pra não ver o trem passar... [D. Zaida: Pula isso aí, pula isso aí...] Pula isso aí? [com ênfase]. Ué, pula isso aí... A nossa janela tinha grade, à moda chiqueiro de animal. Ah, pula isso aí? Eu vou sentir saudade? Não... Olha, eu penso, eu sou completamente destrambelhada mesmo. Sou diferente! Sou diferente!

D. Zaida: Ele não queria perder as filhas, as filhas eram lindas. Ele conservava as jóias dele, eram os mimos... [D. Zezé: umas jóias que pertenciam pra ele. Então, eu não aceito isso. Não sinto saudade disso aí... Vou sentir saudade?] Eu não deixei de namorar... [D. Zezé: Ele passava a chave na porta.] [...] [conversas sobre saudades da infância dos filhos] [D. Zezé: Com meus filhos é diferente. Morro por eles! Perdi um e não adiantou dar a minha vida, porque deus não quis, agora, há pouco tempo. Tenho meus netos como meus filhos... Então, eu faço tudo por eles. Trago no tirão [rígida] [...]] [D. Jovina: Eu também, criei os meus com exigência] [conversas íntimas sobre o resgate, por parte de D. Zezé, de um de seus netos] [D. Zezé: Disso sim, eu sinto saudades, deles pequenos, deles bebês. Sempre fui rígida, de dar laço, corrigir, tinhosa. Mas eles são meus amigos assim, né? Nada disso fez eles pegarem raiva de mim.] [...] [D. Zezé: Agora, da minha infância de solteira, nada. Pra mim... Se me dissem... Se eu pudesse dizer, "olha, apaga isso da minha vida" eu apagava.]

D. Zaida: Eu não! Eu namorava os meus namoradinhos. [Alexandre: a grade não te impedia de namorar?!] [risos] [D. Zezé: Nós abanávamos pro trem, atrás das cosas do pai...] [risos]. Olha, eu vou te contar, o pai vinha nos trens... ela já tinha um telegrafista, que já... um maquinista] E o pai vinha com a pose, abanar pros homens. [D. Zezé: e eles abanavam era pra gente] [risos] [Alexandre: e ele nem fazia idéia?] [D. Jovina: o pai ia na frente, e elas atrás.] Mas comigo ele não tinha farinha... [vez].

D. Zezé: Mas... Era pai, né?

D. Zaida: Claro! A gente tem que... respeitava ele muito, sabe? A gente tinha muito respeito.

D. Zezé: E se não respeitasse o relho comia! [risos] [D. Jovina: ele só olhava pra gente e a gente sabia o que ele queria.] E se não respeitasse o relho comia! E agora, que não dão uma palmada no filho, que não pode, não é? [discussões acerca das posturas com os filhos]

Alexandre: E a mãe de vocês era tão rígida quanto o pai?

D. Zaida: Não! A mãe era muito boa! A mãe era. Ela coitada, olha, ela gostava, ela dava muita força pra gente. O pai é que era muito... [D. Zezé: é, e a gente tinha medo dele também, eu acho. A gente não fazia nada pra não contraria ele.] E a gente se criou, e a gente fico moças, e eu fiquei velha, pode-se dizer, na companhia deles os dois. [D. Zezé: Eu casei com 20 anos.] E sem direito a nada. Nunca fomos num jogo, nunca fomos num baile, nunca fomos a nada. Nada, nada... Eu só na volta deles. Só na família. [D. Zezé: Não se tinha amiguinhas...] Não, era do colégio pra casa, da casa pro colégio. E se tardasse, ele já andava atrás, vendo o que a gente andava fazendo. Era brabo!

Alexandre: A escola ia até o quarto ano?

D. Zaida: Quinto ano, nós todas tiramos o primário.

Alexandre: E onde foi?

D. Zaida: Foi ali naquele colégio, o Alfredo ali. Todo mundo... tiramos o quinto ano ali. [...] E a gente, olha... Todo mundo respeitava todo mundo. [D. Jovina: É, a gente respeitava o pai da gente, né. Não tinha aquela de dizer "vou sair" ou "vou ir aqui, vou ir ali" e ele não saber onde a gente estava.] [...]

Alexandre: Mas... Então tá! Eu agradeço muito.

1.2. A NARRATIVA E AS INTIMAÇÕES AUTOETNOGRÁFICAS COMO E AS VIAS TEÓRICAS DO IMAGINÁRIO DA FENOMENOLOGIA RELIGIOSA

Hubo un tiempo en que, como en los tiempos edénicos. los corderos y los leones, tradición y filosofía. vivieron en buena relación (DURAND, 1999, p.20)

O que nos leva a separar, como num costume involuntário – principalmente no mundo acadêmico – os aspectos tradicionais da vida humana (o ordinário) das nuances filosóficas? Como dosamos a credibilidade para tudo aquilo que julgamos não-científico? As respostas para essas questões podem ser simples, principalmente se julgarmos tratar de formas distintas de ver e assimilar o mundo. No entanto, a esterilidade científica – quando desconsiderada a subjetividade, principalmente na esfera das ciências humanas – omite uma variável para sempre incógnita, intangível, maleável: a existência. Nesse sentido, outras questões endossam o problema. Pensamos, refletimos, entendemos o mundo a partir da filosofia clássica ocidental, mas o que mudou no indivíduo que pensa, reflete e entende de lá pra cá? E o que de mais antigo, que a própria antiguidade, restou em nós?

Gilbert Durand, em *Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico* (1999), buscou apontar a crise das ciências humanas, ao apartar da razão não apenas o símbolo, mas a imagem, a emoção, o ritualístico, o sagrado e/ou, noutras palavras, a pluralidade da alma. As “coisas do coração” que são marginalizadas a partir daquilo que racionalmente (re)produzimos; reproduções ancoradas, alicerçadas, balizadas, enfim, estruturadas por todo e qualquer tipo de conhecimento, informação, intimação social. É lógico que somos seres coletivos e produtos de um meio, e que as “coisas do coração” também são produtos de nossa cultura, espaço e tempo. Contudo, não estaria no mergulho de nossas profundezas, na busca pelo alívio dos apertos do peito, as nossas mais sinceras tentativas de equilíbrio social? Apaziguamento das mais diferentes ordens. Eis a conduta esperada das análises as quais nos dispomos, desnudando nossa *psique* a especialistas – a psique sai da aldeia para se alojar nos consultórios. Para Durand, a crise, o “fracasso” dos métodos redutivos encontram-se aí: na segregação da imagem, na negligência do símbolo, na dessacralização da vida, no abandono do mito, na fuga de nossas profundezas. Entretanto, resta a demanda de uma inversão epistemológica.

A “figura tradicional do Homem” está ligada a todo um trajeto histórico, anterior à modernidade, e que, no ocidente, está principalmente localizada no medievo –

período que se mostra complexo, dividido em diferentes fases. O Homem tradicional ressignifica o material por meio de ritos particulares, que tornam o mundo e as coisas como imagens. O percurso das ciências humanas, tendo como dínamo o Renascimento, o Iluminismo e, por que não, a Revolução Industrial, teve inclinação a reduzir o entendimento da humanidade, desbotando a roupagem mágica e incógnita da própria existência – iconoclastia. Não fazemos, aqui, uma demonização do que é científico, mas uma lembrança das condutas hegemônicas, dos esquemas vazios e/ou díspares do que é observado, dos formalismos que, por si, desconsideram o que é diverso.

Como podemos perceber, salienta-se o medievo por nele também estar contida a cultura religiosa, que por muitos é traduzida, erroneamente, por obscuridade, a “Idade das Trevas”. A falta de “luz”, acusação de muitos filósofos e historiadores modernos, chama atenção, em geral, apenas para uma inexistência do que é racional, mas dificilmente alarde para uma intimação do espírito, uma propensão ao sensível, ao sagrado – mesmo que a estrutura desse pensamento fosse, tijolo a tijolo, construída pela cristandade. Mas, para além dos aspectos cristãos, e da imposição da Igreja sobre ritos e costumes, havia também os resquícios da cultura pagã, da experiência íntima com a natureza, na simbolização do mundo a partir dos astros, dos elementos naturais, mas também do uso de ervas, simpatias, benzeduras, folguedos, esconjuros etc. Um mundo complexo, que está localizado no âmbito rural – vale lembrar que a Idade Média sofre um notável êxodo urbano, após as invasões bárbaras, em que os povos fogem dos centros urbanos (preciosidades da antiguidade) e vão procurar abrigo no que mais tarde se tornaria feudos. Esse movimento pode ser metaforizado pela “interiorização” em vários aspectos, uma nova queda ao encontro, involuntário, da “tradição” iconodúlia.

As narrativas que observamos também trazem consigo um mundo complexo, porém situado em espaço e tempo específicos: o presente, na comunidade do Povo Novo. No entanto, o conteúdo dessas narrativas extrapola tais marcos, pois apontam elementos do indivíduo tradicional, na concepção durandiana.

Metodologicamente, assumimos a tarefa de pesquisar essa complexidade, a qual podemos entender como tradicional e/ou rústica, por ser pouco lapidada pelas diluições contemporâneas da globalização e do “progresso” – Pois ainda resta os contornos do símbolo em uma sociedade como a nossa, o liso toma conta e alisa tudo

que vê pela frente – mas também por se constituírem de maneira quase orgânica, somados os sincretismos, às influências familiares, os interesses, as intimações do meio e o imaginário presente em cada uma das mulheres que narraram sua trajetória. Eis os que delimita nossa problemática, a lembrar, *como ocorre a educação nesse espaço em que a crueza das relações tradicionais dá o tom da vida cotidiana? E quais são suas raízes?* O que nos leva à busca de nosso objetivo geral: identificar as raízes da Educação Simbólica, a partir das narrativas populares pongondós.

Franciso Bethencourt, ao pesquisar e compor a obra *O Imaginário da Magia: feiticeiras, adadivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*, aponta a dificuldade que reside o estudo nas camadas populares, dada a inexistência de fontes. Essa dificuldade é atravessada pelo devir de reinterpretação teológica, para então uma “percepção das formas que assumia o mito do *homo magus*” (2004, p.43). Nessa esteira é incondicional nos depararmos com tudo aquilo que implica uma cultura oral, gestual e tátil, emaranhada pela afetividade e pela praticidade da existência. O pensamento mítico, expresso nessa cultura “complexa” – ou, como nas palavras de Bethencourt, um “universo mental mais amplo” – é cruzado pelos mais diferentes níveis culturais e neles se movimentam os curandeiros, adivinhadores, videntes, lançadores de sortes e nigromantes¹². Portanto, recorrer aos escritos da cultura da elite, da época, não seria a via mais interessante, já que reduziria, numa assimilação pejorativa, as vivências do popular. O movimento necessário está na atenção e interesse em toda e qualquer expressão dessa tradição, nos contos populares, trovas, narrativas, lendas etc.

Um dos métodos de produção de fontes esteve, no entanto, no limiar entre o instituído e o ordinário. Ao estudar o *homo magus*, pesquisadores deslocam-se para os relatos confessionais, principalmente no período inquisitório – *Malleus Maleficarum*, escrito em 1481, é um exemplo de fonte, que ao mesmo tempo transparece o pensamento/filtro da religiosidade instituída, a Igreja Católica. Tais escritos possuem, então, duas dimensões: trazem a narrativa dos indivíduos tradicionais, apontados como bruxas, feiticeiros, curandeiros etc., suas nuances e trajetórias, o imaginário e seus simbolismos; contudo, também, traz a interpretação institucional, arraigada aos

¹² Muitas dos adjetivos empregados para designar indivíduos ligados ao mágico são de fácil compreensão, até mesmo por ainda nos depararmos com tais práticas. Contudo, vale explicar que no século XVI, em Portugal, a terminologia para curandeiro(a) era “saludores”. Ainda, vale lembrar que “nigromante” era o(a) invocador(a) das almas dos mortos. (BETHENCOURT, 2004, o. 44)

valores contrários, avessos e opostos às narrativas nas quais se debruçam. Segundo Rose Marie Muraro, na introdução de *O Martelo das Feiticeiras (Malleus Maleficarum)*, essa obra se torna, após e como continuidade de Gênesis, “[...] a testemunha mais importante da estrutura do patriarcado e de como essa estrutura funciona concretamente sobre a repressão da mulher e do prazer.” (KRAEMER; SPRENGER, 2017, p. 20)

Aqui, a literatura responsável por nos trazer os exemplares culturais, principalmente ocidentais, das expressões do indivíduo mágico, tradicional, não são tomadas como fontes, mas sim como pontos para convergência e/ou divergência na análise. Nossa fonte se constitui na própria narrativa das mulheres colaboradoras dessa pesquisa. A narrativa se constitui enquanto resistência metodológica, já que dispara possibilidades frente aos documentos revisitados, jornais e/ou a própria literatura. Resistência porque se aventura no desconhecido e o entende como válido, já que presume a vivência dos indivíduos que são pesquisados. As narrativas expõem memórias, mesmo que aterradas pelo presente, sempre onipresente. Fio condutor do tempo, as memórias invocam a história e o imaginário.

As narrativas, acreditamos, são um ponto de ligação viável, entre o cordeiro (tradição) e o leão (filosofia), entre o mágico e o científico. Ela mesma incita o indivíduo à reflexão, na trajetória que eclode pela provocação, pela pergunta detonadora, por uma tensão. E nessa pesquisa cordeiro e leão se misturam, se transmutam num único zoomorfo metafórico, em que o conhecimento indireto (as vivências e saberes das mulheres dessa pesquisa) e nossas colaborações teóricas e analíticas possuem o mesmo peso e a mesma balança.

1.2.1 DAS NARRATIVAS E (AUTO)BIOGRAFIAS

O ato de narrar é tão antigo quanto a própria expressão humana. Se considerarmos todo e qualquer esboço comunicativo, antes mesmo da invenção da escrita sumeriana, teremos um amplo leque de exemplos onde o “narrar” é visível. Desde as pinturas rupestres, em que o registro não apenas menciona um mundo físico/material e um imaginário situados no prelúdio do trajeto antropológico, mas também o desejo, a vontade e a magia – como se fosse a premunição do que devesse ocorrer: a caça, o embate, a vitória, por fim, a sobrevivência. A pintura rupestre, nesse

sentido, talvez narrasse o mundo sem a pretensão de narrar, mas com vistas no futuro breve. O íntimo estava no desejo de representação do mundo e na realização dos sonhos desses homens e mulheres das cavernas.

Num salto quântico, poderíamos pensar numa das primeiras obras históricas, nas quais os mitos emergem numa verdadeira epopeia. *Ilíada* e *Odisseia*, de Homero, narram as vidas de personagens divinos, semi-humanos e humanos, a partir de uma poética épica carregada de simbolismos, talvez, polarizados no heroísmo. *Ilíada* marca a trajetória heroica de Aquiles na Guerra de Tróia; já *Odisseia*, define o retorno de Ulisses dessa batalha. Esses temas/episódios, cuja escrita fora atribuída a Homero, são narrativas orais que já pairavam na tradição grega daquele tempo. Homero, nesse caso, é a metáfora da voz que emana dessa cultura. Aqui, a narrativa, mesmo tradicional e com base na oralidade, tem a função de relatar a história e, mesmo sem terem ideia de sua importância, o conhecimento grego a partir dessa história fundou, entrelaçado a outros, o “espírito” da cultura ocidental. Logo, poderíamos dizer que a narrativa parte do coletivo para o coletivo.

Entretanto, quando o narrador se vale da narrativa para olhar para si?

Ao questionarmos sobre a origem das Narrativas de Vida, encontramos seu estopim na secularização das práticas confessionais, próprias da religiosidade cristã, principalmente no que concerne o movimento Pietista¹³ e as redes tecidas pelas conhecidas reformas. Nessa esfera, as escritas de cunho religioso voltadas ao “Eu”, procuraram dar conta das intimações internas que, se por um lado representavam a fé no sagrado, por outro eram atravessadas por dúvidas que faziam o devoto aprofundar-se no Si e indagar-se sobre as motivações de sua devoção e as implicações que poderiam lhe tolher tal prática, roubando-lhe a alma. Tais expressões, tiveram seu ápice nos séculos XVII e XVIII, tendo como expoente o texto biográfico de John Bunyan (1628-1688), predicador puritano (DELORY-MOMBERGER, 2011).

Logo, entendemos que as Narrativas de Vida, que após se atrelam à noção conceitual do (Auto)Biográfico, nasce a partir da necessidade de perceber-se

¹³“(francês *piétisme*). substantivo masculino. Movimento religioso nascido na Igreja Luterana alemã no século XVII, pondo o acento na necessidade da experiência religiosa individual.”. In: Dicionário Priberam da Língua Portuguesa [em linha], 2008-2021, <https://dicionario.priberam.org/pietismo> [consultado em 12-04-2022].

criticamente, filosoficamente, numa conduta meditativa que tem por cerne o autocontrole. Contudo, esse “autocontrole” não se satisfaz apenas em tomar as rédeas das ações individuais do sujeito que se observa, mas que procura, de maneira prioritária, compreender, ter “controle consciente”, das mais distintas moções humanas. Trata-se, então, de vislumbrar nossa trajetória, a partir do presente, e dar a ela sentidos.

Ainda segundo Christine Delory-Momberger,

De todos os movimentos que exaltavam o intimismo na prática religiosa, o Pietismo é o que foi mais longe na busca da interioridade e nos processos de exploração e de autocontrole do Eu. A atitude pietista, ainda segundo Gusdorf (1991, p. 225), recomenda aos crentes “[...] questionar-se com a pluma na mão sobre o sentido de sua vida e de sua fidelidade a Deus [...]”, ao escrever um *diário* ou uma *narrativa de vida*, para relatar o próprio itinerário espiritual e fazer um exame rigoroso de sua fé. O exercício cotidiano do questionamento da fé repousa na dúvida permanente à qual o crente deve submeter sua relação com Deus, assim como na desconfiança que ele deve desenvolver quanto às construções ilusórias do espírito humano e das criações enganosas das forças do mal. (2011, p. 32-33).

O exame rigoroso da fé, a desconfiança, a dúvida permanente do fiel, o qual toma os mais diferentes esforços para ser coerente com sua devoção e não cair em pecado, são características do apogeu da biografização do Eu, a partir da negação da perfeição, em prol da verificação das profundezas, das incertezas que se encontram nas brechas obscuras da intimidade. Ao negar a perfeição e assumir, no âmbito protestante, a natureza humana, o sujeito volta-se para dentro e indaga seu percurso histórico. Essa condição, que nasce da esfera religiosa, encontra na secularização sua evolução, tornando a Narrativa de Vida um processo complexo que escapa, mais tarde, a própria religiosidade.

Ora, no caso das irmãs Silveira, o ato narrativo, mesmo que não escrito, mas sim contado, tem efeito semelhante, ao darem vazão aos temas passados a partir do mergulho que fazem em suas lembranças, acionando as memórias de acordo com a provocação do presente. Nesse mergulho, são facultados momentos de dúvida, receio, saudade, saudosismo e emoções outras que são confrontadas com a racionalidade também embrenhada no ambiente. Mesmo numa conversa agradável, com um “igual” ali sentado (eu, pongondó), paira sobre a narrativa a sua destinação, a pesquisa em si. Ainda, a racionalização está no processo de tentativa de verossimilhança, na convergência do que uma e outra irmã esboçam, fato que também

se expressa em verificações constantes ao passo que se pensa o passado daqueles que são contemporâneos a essas memórias.

Retomando a origem das Narrativas de Vida, podemos dizer que no decorrer de seu percurso foi se “contaminando” pelo aspecto profano e ordinário da vida humana. Nessa esteira, elas não se limitavam às narrativas sobre os aspectos sagrados, como de conversão e confissão. Praticado desde o século XVI, o relato acerca de um *savoir-faire* profissional era comum, principalmente para o explanar do processo de aquisição de conhecimento técnico e, por conseguinte, para a afirmação identitária de um sujeito em determinado grupo. Nesse sentido, as delimitações profissionais iam, também, delimitando a essência do trabalhador que ao aprofundar-se no Eu encontrava o sentido da vida a partir do trabalho.

Como podemos notar, as três irmãs contaram tudo aquilo que as constituem enquanto pongondós, enquanto detentoras de saberes que foram sendo desenvolvidos na medida da necessidade. E nesse universo de formação, para além do simbolismo das benzeduras e das simpatias, para além do uso das ervas da medicina rústica e tradicional do campo, está a inserção no mundo do trabalho. Eis aí as nuances mais “penosas” e ao mesmo tempo mais “edificantes” de mulheres que desde muito cedo foram assumindo os rumos de suas existências pelos laços de fraternidade entre elas, no compartilhamento (ainda atual) de um *savoir-faire* plural, que em diferentes medidas resiste ao tempo/espço contemporâneo.

Essa Narrativa de Vida, portanto, à medida que se seculariza, vai sendo identificada de acordo com os parâmetros da autobiografia moderna. Se antes a narrativa seria validade pelos olhos da divindade, agora ela está sob a observação do leitor/ouvinte, e nesse ponto se caracteriza o “pacto autobiográfico”, descrito por Philippe Lejeune (1996, *apud* DELORY-MOMBERGER, 2011, p. 35).

A transição de um dispositivo para outro, da relação com Deus à relação com o leitor, deixa, entretanto, inalterado o que pressupunha a autobiografia espiritual, a saber, a existência de um indivíduo-sujeito, que não mais se define na sua relação com a divindade, mas na sua relação especular com a instância personalizada de um leitor que lhe devolve e lhe garante a identidade de sujeito. (Ibidem).

No caso das vivências dos atores que fazem da prática sagrada o seu cotidiano, da simbologia que os religa a linguagem universal e natural do seu dia-a-dia, a transição do dispositivo sugerido por Philippe pode ser problematizada, pois o sujeito

que narra não apenas procura a garantia identitária no sujeito leitor, mas também na divindade, metaforizada pelas crenças multifacetadas de uma vivência religiosa sincrética. Trata-se de uma experiência toda verificável, dentro de expectativas de aceitação, acolhimento, reconhecimento sociocultural. Contudo, a narrativa compartilhada pelas três irmãs, por si, subverte a lógica e coroa, uma à outra, como “verdadeiras”. Ainda, cabe lembrar que mesmo que o relato de vida seja comparado com elementos culturais outros, advindos da literatura, da simbologia e da hermenêutica, não cabe aqui o papel inquisidor, ou moderador das falas dessas senhoras.

O reconhecimento, o pertencimento e a valorização daquilo que é exposto por vozes tipicamente ancestrais (carregadas de ancestralidade), não apenas por membros comunitários, mas por todo e qualquer indivíduos que comungue com os sentidos das práticas tradicionais, acarretam, de acordo com a respectiva ordem, a autonomia narrativa e a validade memorialística. Trata-se, então, de uma amálgama patrimonial, de valores e saberes próprios de um grupo e que resistem às violências simbólicas modernas justamente pelas raízes que lhe segura tronco e copa culturais. Nesse sentido, a expressão das bruxas pongondós são as folhas dessa imagem metafórica.

Essas vivências herdadas, tanto pelo que lhe é familiar quanto comunitário e, ambos, temporais, fazem parte da formação humana que, nos enlaces das Histórias de Vida está próxima da noção de *Bildung*. Tendo também origem religiosa, a *Bildung*, enquanto conceito alemão, descrevia primeiramente o movimento do fiel que buscava o *imitatio*, tendo como referência a vida de cristo. As etapas dessa formação tinham como fim a “impressão” da imagem divina na alma do sujeito místico (DELORY-MOMBERGER, 2011, p. 36). No final do século XVIII, a partir das incursões teóricas de filósofos iluministas alemães, o termo foi tomando roupagem outra:

Ela perde a referência a uma divindade pessoal, mas não o alcance de uma realização de cunho universal, o conceito de *Bildung* se inscreve então num pensamento da totalidade: a *Bildung* é o movimento da formação de si pelo qual o ser, próprio e único (*Eigentümlich*), que constitui todo homem, manifesta suas disposições e participa assim da realização do humano como valor universal. (Ibidem).

Hoje, perpassadas as influências do romance de formação, o termo alemão abarca a ideia da “formação de si”, na atenção aos paradoxos e expressões de nossas faculdades interiores, dos sentires, dos processos pelos quais, quanto vistos,

refletidos e problematizados, nos fazem crescer e mutar, no constante aperfeiçoamento da vida pelo passar de Cronos. Contemplar a interioridade que cada um carrega apazigua, pois, o trajeto percorrido, pois adentra a esfera ancestral e, por isso, como dita Eliade, encontramos berço e completude.

Embora não objetivamos, com a presente tese, particularmente a formação de si, no que tange o caráter metodológico da teoria de Narrativas de Vida, a proposição do ato narrativo corresponde às nuances próprias do método. Em outras palavras, mesmo sem ter como objetivo olhar as vivências das Irmãs Silveira, junto a elas, buscando um *feedback* reflexivo a partir do que foi dito e transcrito, essa meditação acontece: transmutação que advém da memória, na vivência que é experimentada por mais uma vez, para sempre atualizada no contexto presente. Trata-se das etapas formativas dessas mulheres, reorganizadas pela intimação narrativa, pelo pesquisador curioso em saberes que, para elas, não interessa os mais jovens. Na linha do tempo negativa, as Moiras se deparam com a infância, com a adolescência, com a fase adulta e a velhice. Nesse percurso, contam as mais públicas intimidades da resistência, dos modos do cuidado com a casa e a lavoura, do mundo do trabalho traduzido em ternas artesanias, dos respaldos da mãe e dos receios que tinham com a rigidez do pai; estão impressas no percurso dessas mulheres a formação para a cura, no trato das ervas e no empunhar das benzeduras e simpatias. Tem-se aqui a trajetória do herói, no caso, das heroínas, que identifica no seu passado os fundamentos de suas identidades, os sentidos que definem os modos de existência de si e dos seus.

No que tange os estudos históricos, a escola francesa, que se origina a partir da criação de uma revista, intitulada *École des Annales*¹⁴, na sua terceira geração veio a considerar as expressões de grupos e indivíduos anteriormente desclassificados pelas ciências humanas. Na terceira geração desse movimento, com cunho pós-estruturalista, observamos a influência da antropologia e uma preferência pelas narrativas, pelo biográfico, pelas expressões individuais e dos excluídos,

¹⁴ Ainda sobre a *École des Annales*, salientamos dizer respeito a um movimento francês onde a História, enquanto ciência, toma novos rumos e percepções. A historicidade dos fatos deixa a mera narração cronológica, pautada por grandes nomes e datas traduzidas nos feriados nacionais. A complexibilidade das ações dos Homens no tempo torna o próprio fazer histórico complexo, sempre a partir do presente. Mais sobre o assunto pode ser averiguado no artigo intitulado *A Escolados Annales: considerações sobre a História do Movimento*, de José Costa D'Assunção Barros (2010). Disponível em <https://ojs.ufgd.edu.br/index.php/historiaemreflexao/article/download/953/588>

marginalizados e periféricos. São constantes nesses estudos temas como a bruxaria e o sexo, por exemplo, bem como outros que buscaram evidenciar “mundos históricos micro” (REIS, 2006, p. 80). Ainda, podemos dizer que nesse contexto a pretensão de sentido global para a história desgasta-se, pois percebem a totalidade das coisas como algo impossível. Eis que as teorias ditas hegemônicas, para Durand, redutoras, são questionadas, porém, ainda mais importante, suplantadas por outras perspectivas. Não basta tecer a crítica. É necessário tecer a mudança.

As condutas teóricas acerca das narrativas e das (auto)biografias vem nessa esteira, em que o indivíduo tem destaque. Trata-se da necessidade de compreensão da singularidade do outro e, além disso, de um movimento de “instalação de um sujeito pós-moderno”, caracterizado pela individualização (DA CUNHA, 2012, p. 96). Sem querer adentrar às discussões que pautam sujeitos modernos e pós-modernos, cabe aqui frisar que nossa compreensão de Indivíduo é atravessada por diferentes concepções, aceitando também as intimações da modernidade que acabam por fragmentar as mulheres a partir da industrialização, somando às máquinas carne e espírito, diminuindo consideravelmente o tempo ordinário em prol da sobrevivência. Contudo, as noções pós-modernas de sujeito, principalmente, vão apontar históricas desconexas daqueles significados atrelados à massa. Ou seja, liquefazem-se metanarrativas a partir de vivências diversas, ainda não sonhadas por teorias hegemônicas dos séculos XIX e XX. Nessa nova compreensão, vida vivida e vida contada são interdependentes e, mais que isto, reclamam a mesma relevância para pesquisa. A história da “vida vivida” necessariamente passa pelo filtro da “vida contada”, seja na oralidade, seja em documentos escritos, fotografias etc.

Pensem, quais os cruzamentos entre a vida vivida e a vida contada das senhoras participantes dessa pesquisa? Como verificar nuances do imaginário expresso em narrativa com as intimações sociais próprias de uma historicidade? É na comparação desses fenômenos e em suas convergências/divergências que poderemos perceber categorias coerentes com o trajeto de vida dessas mulheres, seu imaginário e sua história. A memória evocada em texto desvela uma singularidade, porém, também aponta as possibilidades de coexistência com seus contextos culturais, econômicos e sociais. A singularidade, por sua vez, não está marcada apenas pelo trajeto de vida das mulheres que sustentam esse trabalho, mas também é marcada pela rememoração própria do presente, às formas de acesso ao passado

que não mais existe senão no presente. É nesse presente que o indivíduo, ao narrar-se, se constitui. Portanto, essa consciência “biográfica” está sempre em alinhamento com as intimações da contemporaneidade e do espaço de inserção de um de nós, bem como é demarcada por fatores ancestrais, arraigados ao trajeto de um grupo, ou próprios de polaridades arquetípicas de nossa existência.

Portanto, a narrativa produzida pelas três irmãs participantes dessa pesquisa evidencia uma interpretação daquilo que percebem como fatos e vivências de suas jornadas, tematizadas num modo “tradicional” de viver a vida. Mesmo que o campo biográfico ressalte as representações e construções da vivência humana, podemos dizer, a partir de Delory-Momberger, que “[e]sse recurso permite ainda levar em consideração o caráter histórico e culturalmente construído da figuração narrativa e a variabilidade de suas formas segundo as épocas e sociedades. (2012, p. 74).

A tese que defendemos, [a lembrar **o conjunto de práticas locais se traduzem numa simbologia capaz de educar, a partir dos conhecimentos populares, um *homo* sensível aos saberes tradicionais e que esse conhecimento indireto, não acadêmico, fermentado nos ambientes não institucionalizados, é capaz de proporcionar uma Educação Simbólica que se expressa a partir da narrativa das Bruxas Pongondós e é evidenciada pela rusticidade das formas, pelo simbolismo dos gestos e pela amorosidade]** emerge da narrativa sobre a vida em ato das Moiras, fruto da expressão dessas mulheres protagonistas. Totalmente imbricada com o contexto pongondó, com as condições sociais e econômicas que repercutiram na vida dessas três senhoras desde seu nascimento. Ao articular a narrativa, produto da rememoração dos seus trajetos de vida, com o imaginário histórico-cultural (balizado espaço-temporalmente) e o imaginário ancestral (a-histórico), foi possível perceber uma dinâmica simbólica nas formas pelas quais essas mulheres foram crescendo e comungando um saber tradicional, voltado à cura e ao cuidado.

Contudo, como ouço e leio a narrativa das Moiras? Qual a relação entre as mulheres que narram e o pesquisador que, como se sabe, faz parte de um mesmo contexto? A partir dessas indagações urge perceber as implicações “subjetivas”, mais que isso, constituidoras do texto narrativo que dá base à pesquisa. As constantes incursões a partir de perguntas, concordâncias e adendos faz da (Auto)Biografia uma expressão em quatro vozes que acabam por somar, verificar e ratificar vivências. A

resposta para a primeira questão está no pertencimento arquetípico e histórico dos elementos que da narrativa emergem. Pertencimento que alimento/é alimentado ao estar inserido na comunidade dessas mulheres. A segunda questão, que endossa a primeira, tem uma resposta aberta, pois se dá no interesse subjetivo, na escolha presente desse intento científico no âmbito da educação. Contudo, também escapa dessa justificativa falha. Nesse sentido, entendo que as discussões em pesquisas autoetnográficas (SANTOS, 2017; VERSANI, 2002; e CLIFFORD, 2002) podem auxiliar para percebermos a narrativa não mais como um meio de construção de indivíduos “metafísicos”, isentos de questionamentos e desconstruções.

A seguir, problematizo as intimações autoetnográficas como uma polifonia de vozes distintas que narram um contexto específico, à luz das teorias que iluminam este construto.

1.2.2. INTIMAÇÕES AUTOETNOGRÁFICAS

O silêncio da oficina etnográfica foi quebrado - por insistentes vozes heteroglotas e pelo ruído da escrita de outras penas.
(CLIFFORD, 2002, p. 22)

Em antropologia e sociologia, em alguns dos seus contextos de pesquisa, as autobiografias foram tomadas enquanto constructos infalíveis na elaboração de figuras que estavam para além do bem e do mal. Julia Watson (*apud* VERSANI, 2002, p. 61), aponta o caso de gênero em autobiografias, em que a produção discursiva validava vivências para situar *status* e reclamar lugares no campo de disputa política, sem a problematização da construção dessas subjetividades, na produção de indivíduos “metafísicos”.

Para uma mudança de paradigmas, foi necessário que as autobiografias fossem atravessadas pelas intimações alheias, no caso, permeadas pela presença experimental do Outro. Recursos que possibilitam, à narrativa, uma sustentação a partir da diversidade de sua composição. Esse Outro, podendo ser ele o pesquisador, adentra à narrativa a partir de sua subjetividade: contexto metodológico emergente de uma autoetnografia.

“Autoetnografia” vem do grego: *auto* (*self* = “em si mesmo”), *ethnos* (nação = no sentido de “um povo ou grupo de pertencimento”) e *grapho* (escrever =

“a forma de construção da escrita”). Assim, já na mera pesquisa da sua origem, a palavra nos remete a um tipo de fazer específico por sua forma de proceder, ou seja, refere-se à maneira de construir um relato (“escrever”), sobre um grupo de pertença (“um povo”), a partir de “si mesmo” (da ótica daquele que escreve) (SANTOS, 2017, p. 218).

Em nossa pesquisa, a intenção metodológica para a produção dos dados foi de somar os conhecimentos tradicionais das três irmãs pongondós com as vivências que me constituem enquanto par. Para tanto, as noções das Narrativas e (Auto)Biografias e da autoetnografia, atreladas como métodos, foram importantes para o desenvolvimento do trabalho.

Como visto na narrativa, no dia 14 de junho de 2019, ao adentrar a casa de Dona Jovina e ao me deparar com suas duas irmãs, Zaida e Zezé, começou um enlace próprio da receptividade, hospitalidade aos conhecidos/locais. A oferta do chimarrão, do café, do bolo, do pão, traduz o desejo de intimidade e da construção de laços, para além da mera “educação”. Cordialidade que, por si, estimulam a conversa que indaga e movimenta as lembranças, acionando as memórias pertinentes à pesquisa. Na medida em que me coloco como interessado, parece suscitar curiosidade, espanto, porém, também, esperança, pois as histórias que contam são “coisas velhas” para o senso comum, principalmente para jovens e adultos de minha idade. Esperança! Pois os ouvidos atentos às memórias remexidas podem fazer ressoar um conhecimento que lhes é caro. A intromissão feita na narrativa é constante e intencional, provocadora de temáticas sempre oportunas – pois expressam suas imagens – encorajamento do que receiam contar ou na concordância frente aos silêncios que preferem manter. Silêncios, risos, palavras... Tudo indica e dá o tom à narrativa, permeada do presente, mas encharcadas de passado e, por isso, saudade.

[...] esses recursos discursivos resultam em um tipo de escrita construída a partir de uma “subjetividade dialógica” que, enfatizando a presença do Outro na escrita do Eu, acaba por incluir no discurso autobiográfico, através da memória e das condições históricas em que se deu o processo subjetivação, as vozes de outros *se/ves*. A auto-referência fragmentária e dialógica permite que outras vozes culturais perpassem sua escrita. (VERSIANI, 2002, p. 60)

Por outro lado, a vivência da narrativa e minha parcela de participação alimentaram nostalgia de um tempo não vivido cronologicamente, mas experimentado por meio do imaginário compartilhado. Nessa relação dialógica, narradoras e pesquisador são tocados pelas temáticas que vão emergindo da empiria: a fragilidade humana e a necessidade de cura por meio das benzeduras e simpatias; a necessidade

do dinheiro e o consequente trabalho no campo, ou no lavar das telhas, no artesanato que molda a matéria de acordo com o desejo dessas mulheres; das formas de ser e estar no mundo, a relação entre as pessoas, pessoa e natureza; enfim, uma gama de conhecimentos que moldam a *persona* por vias de uma empiria simbólica, de comunhão cultural. E nesse movimento vou conectando-me com meus avós e seus ascendentes, numa espiral de memórias que ecoam pertencimento, não apenas ao Povo Novo, mas ao modo de vida dessas pessoas.

A condição textual que me coloca enquanto ser presente na produção dos dados é parte dessa etnografia pós-moderna que rompe com o distanciamento do antropólogo (pesquisadores em geral) com o campo e os “sujeitos” pesquisados. Sujeitos a que? Para quem? Os sujeitos são indivíduos que muitas vezes não são considerados participantes, mas sim objetos da pesquisa (leia-se pesquisador). Estão sujeitos ao texto final, de uma escrita que é juíza de destinos. No caso do historiador, recodifica as fontes ao contextualiza-las, convergindo fatos que, ao final, ratificam histórias ou expurgam hipóteses “frágeis”. No caso dos intelectuais em Educação, o distanciamento também ocorre, na busca fidedigna de uma conclusão e, jamais, de uma interpretação. Essas realidades individuais, dos “sujeitos” de uma pesquisa, geralmente são marginalizadas. Porém, são dessas margens interpretativas que o fazer científico pulsa. Pulsa sentidos e criatividade. Aguçam hipóteses originais, mais ou menos audaciosas, abrindo campos de estudos pertinentes e atuais.

Essa mudança de paradigma – essa demanda científica no âmbito das ciências humanas, especificamente no que tange a etnografia – é anunciada por James Clifford quando diz que a interpretação do pesquisador sobre o dado nunca é inocente e que, ainda,

[t]oma-se necessário conceber a etnografia não como a experiência e a interpretação de uma “outra” realidade circunscrita, mas sim como uma negociação construtiva envolvendo pelo menos dois, e muitas vezes mais, sujeitos conscientes e politicamente significativos. Paradigmas de experiência e interpretação estão dando lugar a paradigmas discursivos de diálogo e polifonia. (CLIFFORD, 2002, p. 43)

A polifonia, no entanto, são as vozes mais distintas que narram um contexto específico. O contexto é o centro da narrativa e quanto mais imerso nesse conteúdo, mais apropriado estamos para aborda-lo. Seguindo esta visão, a partir do autor supracitado, a etnografia do século XX desenvolveu-se a partir da aderência do pesquisador ao “objeto” pesquisado. A pesquisa participante foi delineando uma nova

maneira científica de observar grupos e sociedades, em que as relações se tornaram mais próximas. Contudo, essa proximidade seria questionada, já que em alguns casos pouco era o tempo que o pesquisador passava em determinado grupo e já poderia valer-se de sua língua para descrever comportamentos (mesmo sem devida apropriação); a observação resultava em amplos registros e explicações de comportamentos, costumes e ritos. A observação metódica e descritiva se tornaria mais interessante que as interpretações direcionadas. Ainda, o etnógrafo poderia analisar partes de um todo para chegar ao cerne de uma determinada cultura, não necessitando passar anos em campo.

A dificuldade dos etnógrafos ao adentrarem campos estrangeiros está no não compartilhamento de uma “esfera comum”¹⁵, pois a compreensão do Outro reclama uma coexistência. Por isso a necessidade de imersão daquele pesquisador que não faz parte da mesma comunidade daqueles que ele observa. A partilha cultural é responsável pela fluidez interpretativa, a qual está ancorada nas experiências do indivíduo, porém também nas balizas teórico-metodológicas que o guia.

No caso da presente pesquisa, minha inserção na comunidade do Povo Novo, desde os quatro anos de idade (1994) possibilitou uma troca orgânica e incessante de fatores culturais próprios de um imaginário comum, em que memórias se entrecruzam reforçando laços de parentesco “simbólico”, histórico e cultural. Dividir o contexto pongondó resulta em saber, em maior ou menor grau, das mesmas histórias, dificuldades e especificidades que Povo Novo apresenta. A vida das Moiras e a minha se cruzam anacronicamente pela fonte cultural em que bebemos os elementos simbólicos e arquetípicos de uma vida não apenas pongondó, mas ancestral.

Como forma de exemplificar essa comunhão memorial, trago uma tabela que converge alguns pontos mencionados na narrativa: as formas de resistência a partir dos diferentes tipos de trabalho e expressão artesanal; das práticas antigas de cura

¹⁵ “A “esfera comum” de Dilthey deve ser estabelecida e restabelecida, a partir da construção de um mundo de experiências partilhadas, em relação ao qual todos os “fatos”, “textos”, “eventos” e suas interpretações serão construídos. Esse processo de se viver a entrada num universo expressivo estranho é sempre subjetivo, por natureza, mas se toma rapidamente dependente do que Dilthey chama de “expressões permanentemente fixadas”, formas estáveis às quais a compreensão pode sempre retomar. A exegese dessas formas fornece o conteúdo de todo conhecimento sistemático histórico-cultural. Assim, a experiência está intimamente ligada à interpretação. (Dilthey está entre os primeiros teóricos modernos a comparar a compreensão de formas culturais com a leitura de “textos”). Mas esse tipo de leitura ou exegese não pode ocorrer sem uma intensa participação pessoal, um ativo “sentir-se em casa” num universo comum” (CLIFFORD, 2002, p. 35)

para as mazelas do corpo, fomentadas pelo imaginário ancestral e pela então escassez de serviço médico da época; e das formas de alimentação, a partir de adaptações gastronômicas para uma sobrevivência. Assim, o quadro tem como intensão expor e descrever algumas lembranças que ecoam essa convergência de memórias, e compartilhamento de vivências. Num primeiro uso dos elementos narrativos, a tabela traz, de cima para baixo, o tipo de memória “compartilhada” (tema memorial); após, o excerto narrativo (parte da vivência das Moiras); e as intimações para uma abordagem autoetnográfica (convergência a partir de minhas próprias vivências e das vivências de meus familiares a partir dos relatos que ouvi: intimações biográfico-memoriais).

Convergência memorial
Tema memorial: Formas de resistência a partir do trabalho/artesania
Excertos – vivências das Moiras
D. Zaida: <i>Eu enrestei muita cebola.</i> D. Zezé: <i>Tem que cortar o junco na lagoa, bater o junco...</i> D. Zaida: <i>A minha mãe plantava cebola, eu plantava cebola com minha mãe.</i> D. Zezé: <i>Eu plantei cebola 21 anos, com meu velho. Meu velho era plantador de cebola. [conversas paralelas] Depois da cebola apurada, já seca, daí a réstia era assim, comprava o junco, tem pessoas que vendem, que cortam o junco, tipo uns feixes de junco [som alto da buzina do trem] e daí a réstia é com três pernas de junco, e daí trança. Daí trança a cebola ali, trança a rama da cebola ali.</i> ----- [...] Alexandre: <i>E aqueles outros, que se faz... Balaaios...</i> D. Zaida: <i>Meu irmão fazia...</i> D. Zezé: <i>O pai também fazia... Nós sabemos fazer balaaios, eu e a Zaida [risos].</i> D. Zaida: <i>Nós fazíamos para vender araquá no trem. Fazia os balainhos, com asinha e tudo, e botava o araquá e vendia.</i> [...] D. Zaida: <i>Se fazia até de cipó. Faziam de cipó, e a gente fazia aquelas balainhos, bem feitinho.</i> D. Jovina: <i>E o pai fazia de vime, cada balaio.</i> D. Zezé: <i>Vime... A é. Tem os balaaios grande, de carregar. Esse eu não sei fazer.</i> D. Zaida: <i>Aí já é outro...</i> ----- D. Zezé: <i>Nós só fazíamos pra mãe vender fruta no trem.</i> D. Zaida: <i>Vendia araquá, butiá...</i> [...] D. Zaida: <i>Pastéis também... Tudo nós fazíamos.</i> D. Jovina: <i>Claro, o trem encostava e o pessoal comprava, quem vinha viajando.</i> ----- D. Jovina: <i>Elas trabalhavam por semana dentro de casa... uma semana era de uma, a outra de outra.</i> [...]

D. Zezé: A que era da cozinha era da cozinha. A outra botava lenha e água pra dentro de casa.

D. Zaida: Não tinha essas torneiras... Era uma talha com água, uma bacia, uma mesa para lavar a louça. Aquelas coisas. Água de poço também.

D. Zezé: tirava-se água de dentro de uma cacimba com balde. Não era bomba, não era nada.

D. Jovina: A gente fazia acolchoados, com roupas usadas. [D. Zaida: Pois é, antigamente ninguém comprava um acolchoado], os acolchoados todos eram feitos pela gente. O Eugênio ainda tem um. O Eugênio ainda tem o Pesadelo [acolchoado]. Porque fica pesado. A gente vai fazendo com roupa velha que não usa mais. [D. Zaida: Fica quentinho, mas fica um peso louco!]

D. Zaida: A mãe remendava... Nós tínhamos esse irmão, Moroci... O Moroci, coitado, não comprava quase roupa. E a mãe, coitada, emendava aquelas roupas com tecido vermelho. Aquelas calças, parece que eu estou vendo, ela sentava dentro do quartinho...

Intimações biográfico-memoriais

Desde novo, meu pai, Ivosni Mendes Borges, (assim como meu avô, bisavô, trisavô...) teve que trabalhar para auxiliar no orçamento (leia-se alimentação/sobrevivência) da família. Após completar a 4ª série, chegava o momento de trabalhar. Era como se a fase de estudos terminasse ali e tomara a condição de “homem”. A agricultura foi quem lhe proporcionou o primeiro ofício. Um trabalho infantil naturalizado para a época (décadas de 1960/70) e o espaço pongondó. Ao acompanhar seu pai (meu avô, Ivornei M. B.), ajudou a semear e plantar a cebola, no preparo da terra, assim como na colheita e, tempos depois, no “enrestar” (enrestiar) e na venda. As bancas de beira de estrada era a via para a comercialização, não apenas da cebola, mas abóboras, mogango, alho e outros produtos. A lida do campo e suas rotinas, como o corte da lenha, o cuidado com animais, assim como a caça e a pesca também se traduzem enquanto força de trabalho para o sustento do núcleo familiar.

Além disso, toda a ação que envolvesse um tipo de técnica para a melhoria da condição de vida pode ser mencionada: a fabricação dos próprios colchões, como feito por minha avó, Iraci B. S.; as costuras e a confecção de roupas, tapetes com saco de estopa com trapos atados ou até mesmo feitos em tear simples (tábua e pregos); cestos de junco; redes de frutas.

Nessa esteira, também saliento a edificação das casas, feitas de barro, com o uso de santa-fé (tipo de junco) para o telhado, moirões, aberturas e o chão batido – com a utilização das cinzas do próprio fogão à lenha para compactar.

Ao lembrar dessas façanhas existenciais de meu pai e avós – nessa vivência rústica da manipulação da natureza (expressão tecnológica arcaica, dada o encontro dessas atividades em tempos remotos – comparo-as com minhas próprias vivências e percebo a fluidez econômica das relações contemporâneas, bem como os hábitos das crianças pongondós em meio a realidade atual, amparados por uma legislação e por uma qualidade de ensino que lhes proporcionam outras experiências. Mesmo tendo ajudado meus pais nas lidas do campo (principalmente quando plantamos fumo), nas obras que meu pai empreitava etc., não foram tolhidas as oportunidades da educação formal, do brincar etc. Mesmo num quadro distinto (se compararmos nosso atual momento com a segunda metade do século XX – onde as vivências mencionadas, de pais e avós, se deram) ainda nos deparamos com crianças e

adolescente no plantio da cebola (atividade ainda forte na região), na lida do campo etc. Em alguns casos dificultando o acesso desses indivíduos aos direitos que lhes são reservados.

Tema memorial: Práticas de cura

Excertos – vivências das Moiras

D. Zezé: *Eu gosto muito de benzer de ar, de quebrante, de males, tem preferência por brasas, mas também se benze com arruda. E água, como d'água e brasa. Benzo naquele copo e vai largando as brasas e elas vão ao fundo. Dizem que vão ao fundo é porque tem [a mazela, no caso]. Se pega a brasa com a tesoura ou com a colher. Eu uso muito com a colher. O mal jeito é costurando com uma agulha e com linha num pano. E é assim...*

[...]

D. Jovina: *É! E aprendendo. O tempo mesmo, o pai benzia com o machado. Mas a gente benze com palavras, o tempo... E é bom.*

[...]

D. Zezé: *A, de sapinho a gente agarra um coxo de porco, de cachorro, um bicho que coma, que a gente bota comida pra ele. Aí, com uma faca, corta ali [onde se coloca a comida] e diz as palavras e benze. Dizem que o bicho come e vai secando e a criança vai melhorando.*

[...]

D. Zezé: *Eu levo as pessoas na porta do galpão, e benzo. E elas vão embora e dizem que se curam. [risos] E não voltam de novo. Tem pessoa que vai uma vez só, e são três vezes, três dias. Mas tem pessoas que vão uma vez, eu peço para não deixar em duas vezes*

D. Jovina: *Isso aí [simpatia com tartaruga] foi uma senhora que fez, que morava lá do outro lado da faixa. O Giovane [seu filho] teve bronquite, desde os 4 anos até os 11 ele teve bronquite. E eu fiz muita simpatia que me ensinavam. E aí ela perguntou pra mim, se eu queria fazer. Mas, eu não sabia como era. Até hoje eu nunca disse pra ele, porque ele é todo pesaroso com os bichos. Ele não sabe! Daí ela disse “tu me arranja uma tartaruguinha, pequenininha, e me traz”. E eu levei a tartaruguinha e levei ele junto. Quando cheguei lá, ele saiu pra brincar no pátio e ela pega a tesoura e corta a patinha. Ai, eu fiquei... [lamento] Ela cortou a patinha e fez um saquinho, vermelho. E naquele saquinho vermelho ela colocou a patinha. Ele não viu nada. Ele saiu de lá com o breve [saquinho] sem saber. [...]*

E fiz uma, dos tatuzinhos, nove. Aqueles tatuzinhos que dá embaixo dos tijolos. Aquela foi a melhor! Foi a última que eu fiz pra ele. Também ele não sabia. Ele usava sem saber o que tinha ali. Eram nove tatuzinhos. Quem me ensinou foi uma senhora lá do Rio Grande, Dona Nair. Teu avô haverá de ter conhecido ela. Ela tratava as pessoas, ela tinha uma bola de cristal. E ela mandou eu fazer pra ele e eu fiz.

Mas olha, fiz quantia. Fiz numa figueira, com o pé dele. O Seu Cenita. Fazia o desenho do pé, depois virava [depois de retirada a marca] e colava aquela coisa de novo na raiz da figueira.

A mãe também ensinava uma do prego na porta, na soleira de uma porta. Assim, media na cabeça e depois não podia passar daquela porta até passar daquela medida. Eu fiz também aquela. Fiz umas quantas. [...]

D. Zaida: O chá eu uso até agora... O meu maior remédio é o chá.

D. Jovina: É o que a gente mais usa. Eu também não tomo remédio, eu só tomo erva de chá.

D. Zezé: Eu vou fazer 80 anos e muito pouco vou a médico. Gosto muito mais dos meus chás, minhas coisas, natural. [Alexandre: e sobre as ervas, quais tem?] Tem as ervas amargas, losna, carqueja, alcachofra, macela... Eu tomo muito chá de macela com carqueja, palminha...

D. Jovina: É os chás amargos é para problema de açúcar, pra açúcar alto é uma beleza.

D. Zezé: É... taxas alta, tipo colesterol.

D. Zaida: De nós três ninguém tem taxa de açúcar alta [...].

D. Zezé: Ninguém é diabética. Eu tenho tendência, elas não. Eu queimo menos caloria, por conta das minhas loucuras [risos]. Eu tenho alguma taxa alta, tenho que estar sempre me cuidando. Mas o açúcar nunca subiu muito.

D. Jovina: A gente toma cidreira, diz que é bom. Alguns dizem que é pra nervos. Capim cidreira, tem a melissa... As amargas são para o digestivo, para o estômago, pro fígado. [...] Vários chás... As pessoas estão usando muito o alecrim, diz que é um chá poderoso, pra tudo que é tipo.

Intimações biográfico-memoriais

No imaginário de meus avós paternos, pongondós, ficou o registro de ensinamentos mágicos que se definem como benzedura, simpatias e uso de ervas como meios para afugentar os males do corpo e da alma e atingir, então, a cura. Inúmeras foram as vezes em que fui benzido por meu avô, desde cobreiro – na utilização de uma faca a entalhar cruzeiros num pedaço de madeira, em que era necessário a repetição de algumas palavras qual era questionado “De que eu benzo?”, a resposta deveria ser “Cobreiro brabo”, até mesmo para a cicatrização por ter torcido o pulso. Após dias com o braço enfaixado fomos até Ivornei, o qual benzeu uma vez e passou para minha mãe, que registrou, o texto que de deveria ser dito todos os dias, fazendo o sinal da cruz no local ferido.

As simpatias também eram constantes e serviam para os mais diversos fins. Uma delas, muito presente ao acionar essas memórias, é a de cortar o mal tempo com o machado, após crava-lo na terra, exclamando a ladainha que em nada se ouvia... As nuvens se dissipavam e o sol voltava a dar a graça.

Para a bronquite, certo dia uma prima (também neta de meu avô), quando criança, foi benzida por ele. Foi numa corticeira, onde desenhava-se o pé com uma faca, fazendo o contorno no mesmo, cortava-se a região e virava a parte cortada, colando-a na árvore novamente.

A utilização de ervas de chá era muitíssimo comum. Como água, os chás eram bebidos e acabavam por prevenir doenças ou tratar as já existentes. Tanchagem para as inflamações; Carqueja e Macela para indisposições estomacais etc. A Carqueja também é responsável para regulação da pressão arterial e açúcar. Outra utilização dessa planta era para a confecção de vassouras, que tanto varriam os pátios quanto as casas com chão batido.

Tema memorial: Formas de alimentação

Excertos – vivências das Moiras

D. Zezé: É, eu acho que se comia pior que agora [risos]. Mas antigamente não se tinha o que tem agora, com todo os venenos e as drogas.

D. Zaida: Eram comidas de pobre mesmo. Agora já ninguém mais quer comer aquelas comidas.

D. Zezé: Eu mesmo... Elas gostavam de ir lá em casa só para comer o meu pirão, minhas verduras...

D. Zaida: É, agora nem tu queres comer. [risos]

D. Zezé: Agora até eu tenho preguiça de fazer. Legumes, coisas, angu, angu com farinha de milho.

D. Zaida: Coisa boa... Fervido de cabeça de vaca. Comprava aqueles miúdos tudo e colocava.

D. Zezé: Serrava a cabeça e tirava aquelas partes com mais carnes, as queixadas né, e fazia aqueles fervidos. Os miolos, com os miolos fazia farofa.

D. Zaida: Os miolinhos ela fazia com temperinho verde e farinha, ficava uma delícia. [...] Hoje atiram a cabeça fora com tudo. E a mãe, nós era tudo aproveitado.

D. Zaida: Ah, ainda hoje cozinhei uma panela de feijão miúdo, eu adoro feijão miúdo. O Lola [esposo] toda semana santa, aquela coisa antiga sabe, de comer feijão miúdo na sexta-feira santa. Aí ele sempre faz lá no Mostarda, que é muito amigo dele, e o Mostarda dá-lhe o louro. Aí eu disse pra ele “me arrumo uns quilos dele sequinho que é muito bom”, o feijão bem sãozinho. Daí ele foi lá e ele me mandou, só bateu e me mandou, com casquinha e tudo.

D. Zezé: Ah, eu não gosto de feijão miúdo. Não como porque eu criei os meus filhos com feijão miúdo. Então, naquela época abichava muito [D. Zaida: Ah, mas esse é bem sãozinho], e a gente mal de vida, então ia com bicho e tudo [risos]. [D. Zaida: Mas hoje não vai, nem sem bicho]. Agora nem sem bicho eu não quero. As vezes a gente come certa coisa obrigada. [D. Zaida: Ela ficou rica agora].

D. Jovina: E eu era o contrário. O que eu não comia quando era mais nova agora eu como, eu gosto.

D. Zaida: Não me fala em caça, que eu não como. [D. Zezé: Eu gosto] [D. Jovina: Eu comia até maçarico] Nosso irmão, mais novo, saía com a arma e voltava com aquelas atadas de maçarico. Aí eu limava e ele que comia. Eu gostava de limpar. [D. Zezé: Ela ia lá em casa (referindo-se à D. Jovina) e até quero-quero ela comia] Eu não... Eu nem marreca dessas do campo eu como. Eu sou muito nojenta pra essas coisas, isso eu não como. Capincho e ratão, nada eu como.

D. Zezé: Mas, era a carne que a gente tinha nessa época. A gente morava em beira de arroio... Então, o que a gente tinha era a caça.

Intimações biográfico-memoriais

O alimento, diferente do que muitos pensam por se tratar de uma vida no campo, não era tão abundante. Alguns mais, devido ao plantio, como por exemplo a cebola. Já ouvi relato de meu pai dizendo que certa vez em sua infância, ele teve que comer apenas cebola – preparada das mais diferentes formas. O café era escasso, caro para as posses da família. Optava-se pelo chá. Quando tinha café, era “fraco” para durar e dar para toda a família.

O pão era torrado e comprado em saco, o qual era dependurado por um gancho ou corda no teto, para que os bichos (como por exemplo os ratos) não pudessem comê-lo. No entanto, em alguns casos, o saco de pão torrado já vinha com indícios de roedores (fezes secas ao fundo, junto ao farelo). Quando se tinha farinha, a opção era “massinhas”, bolos e pães – um alívio ao estômago.

Angu, feito de farinha de milho com água e gordura, era rotineiro e ajudava a dar a “sustância” necessária para a labuta diária. Da mesma forma, usava-se o “feijão miúdo”, os quais vinham com “bichinhos”, larvas.

A gordura advinha dos próprios animais abatidos, muitas vezes doados quando alguém, com maior poder aquisitivo, carneava – como pagamento da ajuda nesse tipo de serviço, doavam a cabeça, os miúdos e o sebo.

A caça era comum na vida de meu pai e avós – até hoje presente, em menor frequência, na comunidade pongondó. O alvo das caçadas eram principalmente as aves, como maçarico, João Grande, marrecão, colhereiro, e pássaros menores; também matava-se preás e demais roedores, como Ratão do banhado, Capivara etc. Usavam laçadas, armas de chumbo, estilingues, ou qualquer ferramenta para ferir o animal que serviria de alimento.

A pesca, ainda muito comum, proporcionava a diversidade no sabor dos pratos. Iam a todo que fosse lugar, como no Arraial, (regiões do Povo Novo que dá acesso à Lagoa dos Patos), para a pesca de Tainha, Voga, Cará, Traíra, Jundiá, Camarão, Siri etc.

Independente das dificuldades, havia uma força que os movia para a busca do alimento, dificilmente passando fome. Frutas, verduras, legumes, grãos... tudo se plantava. A natureza, a partir da caça e da pesca, também provinha uma dieta rica em proteína. As farinhas eram feitas, a partir de pedras unidas que pela tração das mãos moíam os grãos.

Como recurso metodológico, a autoetnografia possibilitou entranhar, na narrativa das Moiras, minhas próprias vivências, como num escrachar da subjetividade que não apenas inunda a análise, como também refletem a fonte. Há um pertencimento que simboliza o dado pesquisado (narrativa), de acordo com as histórias de vida das irmãs participantes dessa pesquisa e as intimações que me fazem pongondó. Assim, a autoetnografia consegue harmonizar a análise etnográfica, a interpretação cultural e a (auto)biografia enquanto reflexão do dado pesquisado. Eis que temos um modelo triádico, baseado em Chang (2008, *apud* SANTOS, 2017, p. 218-219):

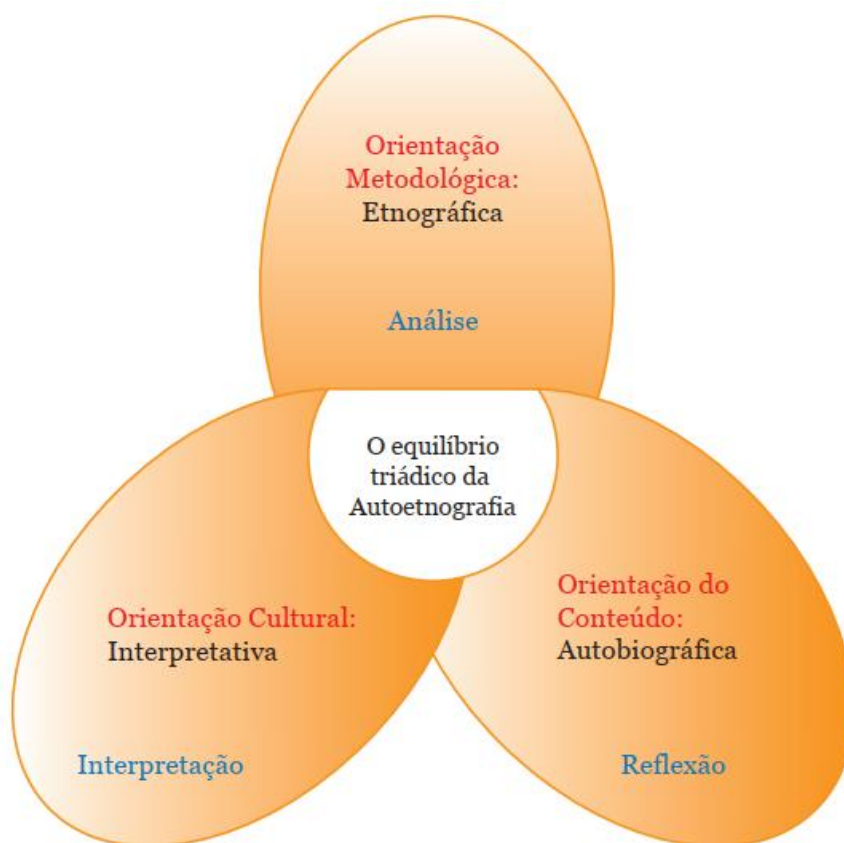


Figura 11: Equilíbrio triádico da Autoetnografia.

Fonte: Elaboração produzida por Santos (2017) baseado em Chang (2008) e Snyder (2015).

Como visto no organograma, a orientação metodológica tem como base a Etnografia enquanto meio para análise. No presente caso, a análise também é pautada pelas teorias do imaginário (título posterior) e o campo da História das Religiões e Religiosidades, com Mircea Eliade. Ainda, há a “Orientação Cultural”, que, segundo Santos (2017, p. 218), tem como base a interpretação de três aspectos: “a) dos fatores vividos (a partir da memória), b) do aspecto relacional entre o pesquisador e os sujeitos (e objetos) da pesquisa e c) dos fenômenos sociais investigados”. N’outras palavras, subentendesse a Orientação Cultural como as intimações próprias da formação humana, nosso trajeto no mundo e suas ressonâncias – tudo aquilo que não parte de nós especificamente, mas nos atinge e nos molda –, assim como as repercussões a partir do contato com os indivíduos pesquisados e as provocações sociais de seus relatos traduzidos em narrativa.

Cabe, aqui, um adendo acerca dos conceitos mencionados do filósofo das imagens, Bachelard (1978, p. 187), o qual diz que “[a]s ressonâncias se dispersam

nos diferentes planos da nossa vida no mundo, a repercussão nos chama a um aprofundamento de nossa própria existência. Na ressonância, ouvimos o poema, na repercussão nós o falamos, pois é nosso.”. Para uma melhor visualização e contextualização referente à especificidade da pesquisa, observemos o seguinte organograma.

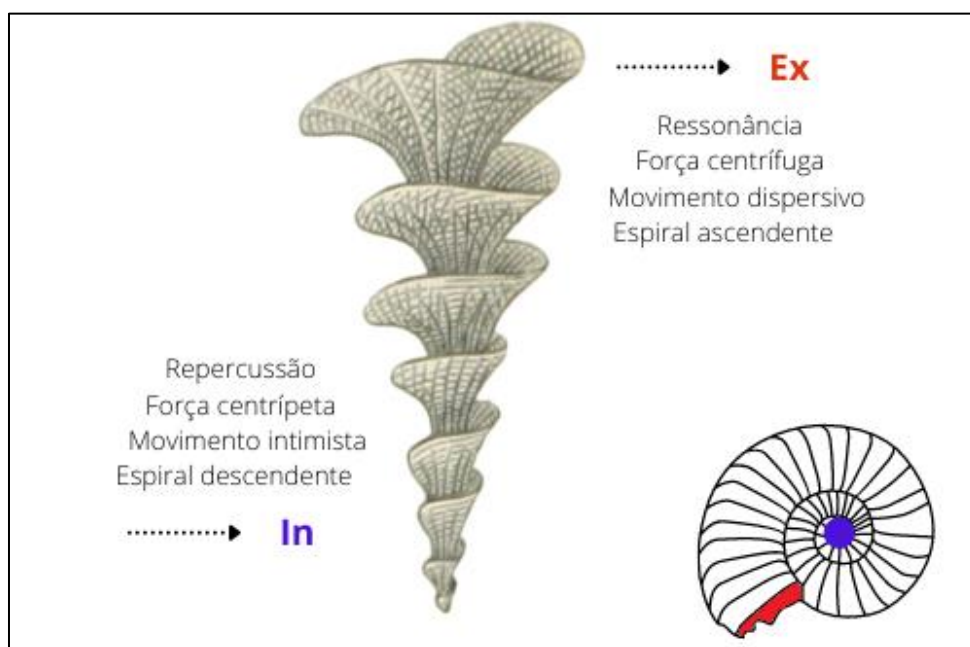


Figura 12: Organograma espiral ressonante-repercussiva.
Fonte: Elaborado pelo autor.

Como podemos perceber no organograma, a ressonância está representada pela extremidade superior da espiral¹⁶, ascendente, como num movimento de lançamento, rebatimento externo (**Ex**), a partir de uma força centrífuga. Aquilo que ressoa extrapola o indivíduo, lhe é alheio, mas ao mesmo tempo lhe passa, lhe toca. Ao nos exprimirmos, podemos fazer ressoar elementos simbólicos que se expandem em nosso contexto. Eis a interação social e cultural vista em campo nessa autoetnografia, que identifica na narrativa alheia fatores relevantes no que toca a formação cultural, a partir de uma Educação Simbólica, dada seus elementos. A

¹⁶ “A espiral, cuja formação natural é frequente no reino vegetal (vinha, *volubilis*) e animal (caracol, conchas etc.), evoca a evolução de uma força, de um estado. [...] A espiral é um leitmotiv constante... O simbolismo da concha espiralada é reforçado por especulações matemáticas que fazem dela o signo do equilíbrio dentro do desequilíbrio, da ordem do ser no seio da mudança. (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2015, p. 397-398)

narrativa, no caso, ressoa a partir das Moiras, que lançam do imaginário ao cosmo suas trajetórias de vida, carregadas de hábitos, costumes e tradições. Contudo, dentro delas, repercute e faz sentido toda a sua história. O acionamento das memórias, ricas em sentido, amarra o texto da vida, fazendo com que ela, a vida, tenha coesão, sintaxe, dentro de um repertório diverso de imagens. Repercussão, força centrípeta, pois a partir das imagens e sentimentos gerados no ato de memorar, provoca um movimento intimista, para o centro da espiral e para baixo (descendente), num lançamento ao interior/íntimo (**In**). O falar das Moiras, das três irmãs que compõe a narrativa, é anunciador do íntimo, é o abrir da caixa prateada, por onde escapa a ancestralidade de cada uma dessas mulheres, perfis, condutas, gostos e desgostos, afetos, forças, fragilidades. Entretanto, é no silêncio, na espera do encerramento da fala da outra, é onde parece se encontrar o movimento de repercussão, na espiral descendente, meditativa, de queda. Ainda, precisamos ressaltar que essa espiral é dupla e cíclica, se expande e se interioriza, vai para baixo, mas também para cima. Um coração que pulsa imagens num vai e vem erótico que fertiliza a vida simbólica e a movimenta.

A espiral tem relação com o simbolismo cósmico da Lua, o simbolismo erótico da vulva, o simbolismo aquático da concha, o simbolismo da fertilidade (voluta dupla, chifres etc.); em suma, representa os ritmos repetidos da vida, o caráter cíclico da evolução, a permanência do ser sob a fugacidade do movimento. (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2015, p. 398)

Estar dentro da espiral ressonante-repercussiva demanda uma disposição daquele que narra. Logicamente, o movimento é inconsciente, porém legitimado, pelas escolhas daquilo que se quer explanar, pelos filtros sociais preexistentes, pelas preferências éticas e estéticas das narradoras. Porém, ao fim e ao cabo, esse percurso, que não deixa de ser (auto)biográfico, representa, como citato, a permanência do ser sob a fugacidade do movimento, pois, ao se estabelecer no tempo presente, de acordo com os fatos narrados, delimita a sua existência no mundo, driblando as faces temporais, a morte.

Por outro lado, como ressoa e repercute no pesquisador o momento epifânico da (auto)biografia? Que, por ter todas as implicações possíveis com o trajeto de vida do pesquisador, também reclama uma autoetnografia? É por isso que é necessário voltar ao organograma do equilíbrio triádico e concluir sua explicação, ao dar conta da “Orientação do Conteúdo”, que é reflexiva, pois desempenha o importante papel de “conscientização, avaliação e reavaliação” da pesquisa, dando tom intersubjetivo e,

por isso também, autobiográfico. Ainda segundo Santos (2017, p. 219), resume-se que a autoetnografia se caracteriza como método de pesquisa quando:

a) usa a experiência pessoal de um pesquisador para descrever e criticar as crenças culturais, práticas e experiências; **b)** reconhece e valoriza as relações de um pesquisador com os “outros” (sujeitos da pesquisa) e **c)** visa a uma profunda e cuidadosa autorreflexão, entendida aqui como reflexividade, para citar e interrogar as interseções entre o pessoal e o político, o sujeito e o social, o micro e o macro.

A experiência pessoal, tendo como fundo as memórias e os relatos daqueles que me antecedem, entrecruza-se com as vivências das Moiras pelo contexto espacial que compartilhamos. A crítica e a descrição dos elementos culturais expostos ocorrem sem a pretensão de julgamento, mas, ao contrário, no ímpeto de construção de uma mesma narrativa, com incursões que somam sentidos. O reconhecimento e a valorização da relação entre pesquisador e pesquisadas pode transparecer na conduta dessa pesquisa, que não vê a fonte enquanto constructo passível de verificação e com distanciamento, mas sim como produto de uma relação harmoniosa onde um mesmo imaginário, coletivo, é entoado por tudo aquilo que a narrativa expressa, como veremos: a rusticidade das formas, o simbolismo dos gestos e a amorosidade. Por fim, os movimentos próprios da espiral ressonante-repercussiva em mim geram o terceiro requisito mencionado por Santos (2017), a reflexividade, a comparação e a percepção do macro no micro e vice-versa.

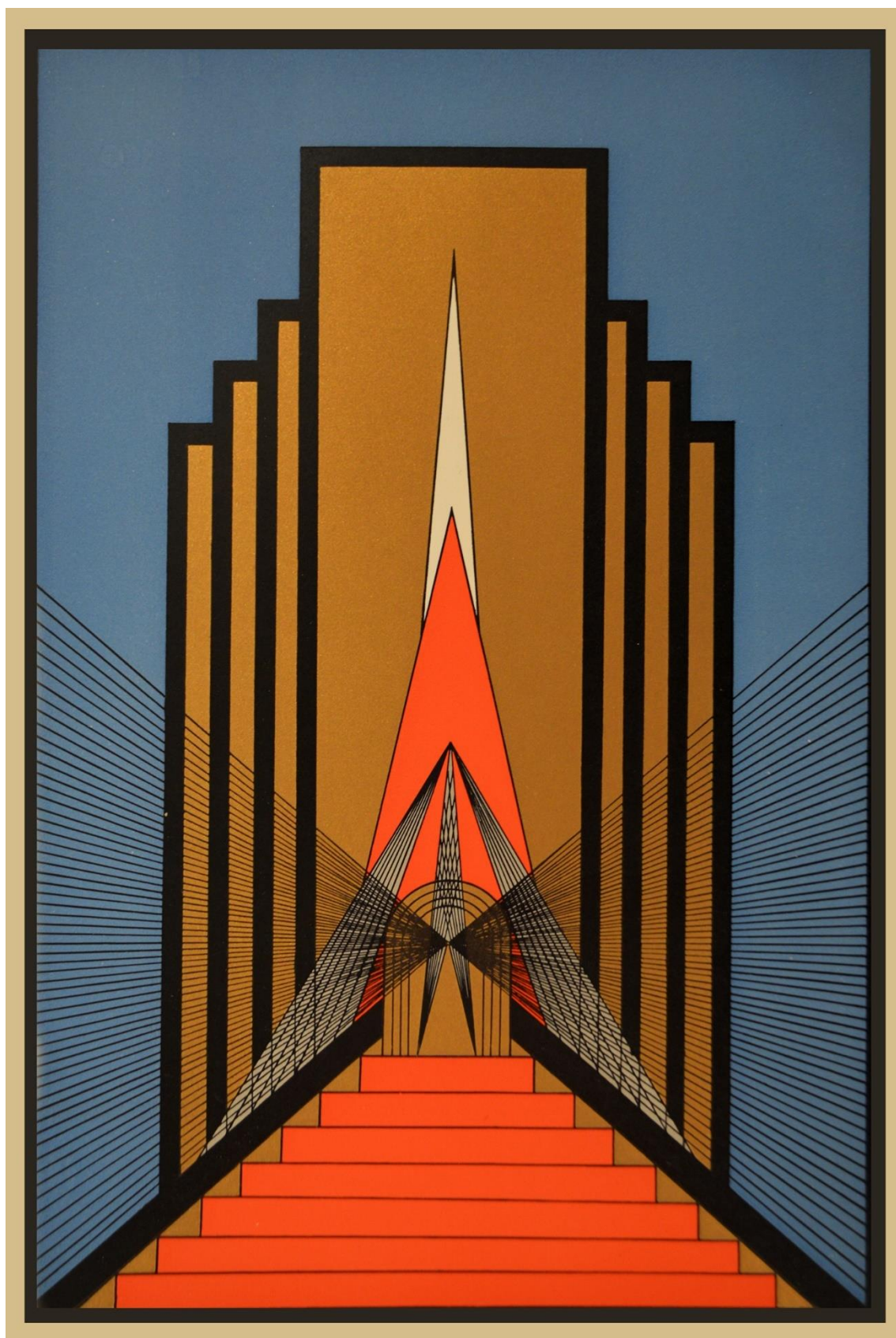


Figura 13: *The Portal Of Initiation*. Olga Fröbe-Kapteyn, 1930,
Fonte: <http://www.shishigami.com/esotericart/olga.html>

O portal da iniciação.
Na trajetória científica,
o doutoramento pode trazer o sentido iniciático,
daquele que busca o entendimento dos fatos,
da vida e suas intimações.
As teorias que versam sobre o imaginário emanam sentidos,
apaziguadores/problematizadores das faces temporais.
No meu caso, a iniciação apenas começou.
No caso das Moiras, os portais permanecem abertos,
maturados pela ancestralidade de suas práticas.

2. AS VIAS TEÓRICAS DO IMAGINÁRIO E DA FENOMENOLOGIA RELIGIOSA

Cada ser histórico traz em si uma grande parte da humanidade anterior à História [...] essa parte a-histórica do ser humano traz, tal qual uma medalha, a marca da lembrança de uma existência mais rica, mais completa, quase beatificante.

Mircea Eliade (1907-1986)

O campo epistemológico no qual essa pesquisa encontra berço está situado num conjunto de hermenêuticas instauradoras as quais Durand (1988) apresenta enquanto contraponto às hermenêuticas redutoras. As primeiras, onde a própria postura durandiana se insere, nutre o sentimento iconodúlio¹⁷, na qual a transcendência do simbolizado não é, jamais, negada. Ao contrário, os reducionismos epistemológicos, a exemplo de estruturalismos e psicanálises que reduzem o símbolo ao signo, apresentam um viés iconoclasta, mesmo que encontrem algo de transcendente na “opacidade do inconsciente” (p. 56). Nessa esteira, podemos dizer que não há separação, ruptura, entre o racional e o imaginário. Logo, tão pouco há distinção entre nossas opções empíricas e nossa subjetividade motora, propulsora de escolhas. Ou seja, nessa concepção, “as sintaxes da razão são meras formalizações extremas de uma retórica que também se banha no consenso imaginário geral” (ibidem, p.77).

Portanto, não é postura instauradora a marginalização das narrativas populares, das memórias, gestos e práticas daqueles que guardam o que Durand aponta como “conhecimento indireto”, empírico e natural. Logicamente, a observação desse conteúdo se dá pelas vias científicas que tem como polaridade a razão, mas o devaneio necessário para uma análise que extrapole o que já foi dito também é necessário. Grosso modo, o que tem valor nesse âmbito hermenêutico é a potência da imagem, que por muito foi (e ainda o é) considerada elemento perigoso, fugidia do experimento e nociva à ciência. A potência da imagem, por um lado, só pode ser apreciada doravante sua fluidez, seu deixar ser/estar, e nesse caso é desvelada pelo

¹⁷ Iconodúlio seria a postura favorável à imagem, ao contrário de iconoclasta, que, por sua vez, fere os sentidos e potências da imaginação e sua matéria prima (imagem), num movimento de desvalorização desta, até mesmo no campo científico. No sentido literal, iconodúlio seria o cultu à imagem.

trajeto de vida codi(rati)ficado em narrativa. Por outro lado, parcela da potência imagética está no repertório simbólico daquele que a enxerga, recebe e acolhe.

As condutas científicas preconizadas por essa hermenêutica instauradora perpassam constructos teóricos de diferentes autores. Nesse sentido, é relevante ressaltar aqui um espaço fundamental de troca e encontro dessa epistemologia, que por meio de sua pluralidade de olhares fomentou uma reunião hermética, de nome Círculo de Eranos. O significado remonta os encontros gregos, verdadeiros banquetes, onde não havia um anfitrião. Todos aqueles que se reuniam levavam comida e bebida, e compartilhavam saberes. No caso específico, pensadores de diferentes áreas do conhecimento levavam seus estudos e pesquisas no intento de “transcender as disciplinas” e seus conteúdos, de debater com os diferentes os conceitos que, salvo as diferenças, objetivavam uma expansão epistemológica frente à ciência que, naquele período, era percebida como “consumada”. Ou seja, buscava-se ali a expansão da própria noção humana, seja no nível político, social, cultural, espiritual, mas principalmente humano com todo o simbolismo que lhe é próprio.¹⁸ Tal círculo de pensamento proporcionou um avanço considerável no âmbito do simbólico. Muitos foram os filhos/pais de Eranos, à exemplo o elenco teórico que baliza este trabalho, como Mircea Eliade, Gilbert Durand, Joseph Campbell, Carl Gustav Jung, Rudolf Otto etc.

Porém, como visto em nota, foi uma mulher que engendrou o sonho sensível de reunir intelectuais para discorrer sobre os aspectos simbólicos, religiosos e místico do mundo a partir de suas distintas matrizes de pensamento: Fröebe-Kapteyn, que tinha como mãe Agneta Kapteyn-Muysken, holandesa participante de movimentos em prol do feminismo e da emancipação social. Fröebe-Kapteyn também se dedicou a

¹⁸“A maternidade da aventura espiritual de Eranos deve-se a Fröebe-Kapteyn (1934), uma holandesa dotada de uma cultura e curiosidade invulgares que, inspirada por Rudolf Otto (teólogo protestante e especialista em religiões comparadas), acabou por fundar o Círculo de Eranos (*Eranoskreis*). Eranos em grego significa “banquete” (eranos) frugal onde cada participante leva alguma coisa para partilhar (DEDOLA, 2006, p.1-4; PRAAG, 2007, p.7-8)19 própria etimologia sugere, as sessões organizadas assemelhavam-se em tudo a um “banquete de ideias”, onde os vários conferencistas, vindos dos quatro cantos do mundo, partilhavam à volta de uma mesa as suas ideias de acordo com o tema proposto. Por outras palavras, cada participante coloca as suas visões interiores, sob uma forma filosófica ou científica, à disposição de todos os participantes com a condição de que o seu contributo seja simultaneamente imaginativo, criador e rigoroso.” (ARAÚJO; BERGMEIER, 2013, p. 97) O Círculo de Eranos ocorreu regularmente próximo à Ascona, na Suíça, a partir de 1933. Mais sobre Eranos também pode ser visto no artigo *Do Círculo de Eranos à construção do simbólico, em Carl Gustav Jung*. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/puspp/v26n2/0103-6564-puspp-26-02-00259.pdf> . Acessado em 05 de junho de 2019.

encontrar imagens que pudessem “iluminar” as noções do sagrado e os temas teosóficos e filosóficos.

O mistério da vida, em Eranos, foi tateado pela História, Antropologia, Filosofia, Metodologia, Fenomenologia comparada das Religiões, Psicologia etc. Nas variadas comunicações em Eranos o símbolo, a imagem, as nossas pulsões imaginárias foram fomentadas com base em teorias enxarcadas de erudição. Mas, para este trabalho, quais noções e conceitos são relevantes para desbravarmos o universo simbólico das narrativas das Moiras?

No objetivo de elucidar ainda mais o campo teórico, lanço mão de questionamentos levantados por Jean-Jacques Wunenburger, filósofo francês especialista nos estudos da imaginação, interligada à antropologia durandiana, e suas associações com o racionalismo. A saber,

A evolução acelerada do mundo, neste início do século XXI, ilustra, na realidade, a onipotência das técnicas, das ciências, da racionalização social, financeira e económica, que provocam uma interdependência acrescida dos povos e das culturas, em troca de uma uniformização inexorável e considerada por muitos como sendo alienante. Contudo, **será que os indivíduos, os grupos, são redutíveis a sujeitos racionais e razoáveis ou a determinismos psicossociais? Será que os seus comportamentos, as suas crenças, as suas esperanças não se enraízam igualmente em imagens, em mitos, em utopias, em sonhos e fantasias que constituem um testemunho da importância do imaginário e do simbólico na cultura humana? Será que estes conjuntos ou camadas de imagens só agem de forma lateral, secundária, como se se tratasse de ficções divertidas, de ilusões beneficentes, ou mesmo de obstáculos que cegam? Será que, por vezes, não compreenderíamos melhor a humanidade se identificássemos nas causas e nos motivos das acções e dos pensamentos a força estruturante, ou mesmo criadora, das imagens, dos símbolos e dos mitos que sustentam a memória, que se introduzem na percepção e forjam as antecipações?** ([grifo nosso], WUNENBURGER in ARAÚJO & BAPTISTA, 2003).

É neste contexto de relevância do imaginário e do simbólico para o entendimento das práticas humanas, que este trabalho se insere. Aqui, urge compreender as práticas tradicionais da comunidade do Povo Novo, por meio dos relatos orais de seus indivíduos, identificando nelas uma “força estruturante” e “criadora”, que emergem da memória a partir de imagens, numa narrativa mítica.

A **imagem**, a partir da noção de Bachelard (1958) é vista enquanto produto da imaginação. A imaginação, no entanto, antes mesmo de ser concebida enquanto formadora de imagens, tem o papel de “deformar” imagens preexistentes, ou até mesmo de “livrar-nos” das imagens primeiras, de *cambiar* as imagens (p. 9). Contudo,

para Bachelard, há um valor na imagem, o qual se mede pela *aureola imaginária*. Eis a potência da imagem, de acordo com sua expansão energética. É nesse sentido que a imagem pode ser tanto a versão física/visual, quanto outros elementos perceptíveis: em texto, música, obra de arte, sonho, devaneio etc. A imagem, portanto, é fruto da imaginação, e o nutriente desta faculdade humana pode ser entendido enquanto imaginário. Por outro lado, a imagem que se descola do imaginário, afilia-se a formas impositivas e delimitadas, geralmente segundo “presentismos”. Deixa, ela, sua capacidade criadora, tomando as vias do plágio, da repetição: “*Muy pronto, en vez de hacernos sonar y hablar, nos hace actuar. Esto equivale a decir que una imagen estable y acabada corta las alas a la imaginación.*” (ibid, p. 10)

Entendendo as manifestações populares, como a narração dos saberes tradicionais acerca das coisas, enquanto ato criador e eufemizante da vida humana, não seria incoerente as identificar enquanto imagens caras, conectadas a um imaginário tanto local (Povo Novo) quanto ancestral (decorrente de um conhecimento produzido ao passo da humanidade).

Jean-Jacques Wunenburger (2003, p.19), ao abordar os contributos de Bachelard para a noção de imaginação, propõe um sentido para a (de)formação da imagem:

► Num primeiro momento, as raízes da imaginação estariam associadas à “matrizes inconsciente” (próximo a análise junguiana), ou seja, “arquétipos”, dissociadas em polaridades, masculina (*Animus*) e feminina (*Anima*), que modificam o tratamento da imagem, seja por reconciliação ou necessidade; logo, tais imagens encontram um novo sentido, consciente, no contato com o mundo exterior ► Num segundo momento, as imagens são dotadas de significações novas, porém não subjetivas, “ao contato das substâncias materiais do cosmos que lhes servem de conteúdo”. Para Bachelard essas imagens passam a enriquecerem-se a partir da simbologia dos quatro elementos da natureza, os quais dão origem não apenas às coisas, mas também funcionam enquanto “hormônios da imaginação”. ► Numa terceira etapa, as imagens encontram sua “dinâmica criadora”, seja na expressão física ou linguística e, por fim, na “consciência temporal descontínua, feita de instantes sucessivos e inovadores, arrebatados por um ritmo”.

Nesse sentido, as imagens produzidas pelo *homo* teriam sua áurea primeira em moldes universais do humano, o qual se configura culturalmente, porém, antes de mais nada, traz consigo os vestígios de uma animalidade ancestral. A relação do humano com o mundo fora problematizado a partir da racionalidade, principalmente com os helenos da Grécia antiga e, ainda após, com o racionalismo moderno. Porém,

o contato em si, as experiências e os saberes humanos antecederem nosso próprio entendimento enquanto humanos.

Assim, não seria incoerente inferir que os conhecimentos tradicionais, como vistos em práticas de cura pela utilização de ervas, pelas simpatias e o uso de elementos da natureza etc., advêm de toda uma produção de saberes fora das datações históricas. Suas raízes também encontram nutrientes num imaginário antropológico coletivo, no contato do ser com a natureza, da criatura e suas cocriações desde a origem da espécie. As memórias das mulheres que guardam o conhecimento popular encontram, sim, um ponto de partida naqueles ensinamentos passados pelos seus pais, avós – no ato decisivo da “transmissão” do saber (mesmo que muitos destes saberes sejam apreendidos no passar dos dias, na observação (des)atenta das práticas.

Como podemos notar na fala das Moiras:

D. Zezé: *Já vem de berço, minha mãe já benzia. E vou aprendendo... eu aprendi aos poucos, mas pouca coisa, não sei muita coisa. Eu acredito muito! Falou em deus, acredito muito, que a fé é que salva. **E a benzedura é algo do princípio do mundo. É do princípio do mundo, sempre existiu.** Mas, tem pessoas muito crentes. Então eu já vi que a fé é tudo.*

D. Zezé: *Eu benzo pouco. Eu benzo... o que a minha cunhada deixou comigo, uma benzedura dos males, que eu nem sei ela toda completa, mas o pouco que eu benzo aprova. [...]*

Alexandre: *E a senhora aprendeu com sua mãe? [já que no início ela mencionou a mãe que benzia]*

D. Zezé: *Não! [ênfase] **Eu aprendi ao longo do tempo.** A mãe mesmo eu acho que pouco, porque ela não era de ensinar o que ela sabia. É que a mãe já benzia, então **acho que isso aí vem de berço, porque eu peguei, me ensina.** Eu leio muito. Gosto muito de ler[...].*

A linha temporal dessas transmissões se perde, paradoxalmente, na sua própria atemporalidade. Por tal motivo, tais memórias são, ao mesmo tempo, imagens acionadas, refletidas a partir do presente, mas que encontram sentidos simbólicos sempre abertos a novas interpretações e usos dentro de um repertório ancestral. Mesmo tendo a referência familiar acerca das práticas tradicionais, não são fixados momentos específicos de aprendizagem desses ritos. Não há uma “escola” circundada por muros e/ou professoras(es) que se possa mencionar como

fundamental para esse tipo de educação. Há, por outro lado, a percepção de uma origem: “desde o princípio do mundo”. Ou seja, sempre existiu. Talvez, sempre souberam. Logicamente, o tipo de educação que formou essas mulheres se deu a partir do contexto específico, pongondó, na segunda metade do século XX. Entretanto, foi o compartilhamento simbólico desses elementos tradicionais, numa formação despretensiosa, cotidiana (porém não ordinária), que fez nascer em cada uma delas a mística da benzedura, da simpatia, do olhar sensível e arcaico das relações com a natureza, da força para a sobrevivência etc. É nesse sentido que trago uma **Educação Simbólica**, a qual se dá no comungar das imagens, e que se expressa, como veremos, por meio da rusticidade das formas, do simbolismo dos gestos e da amorosidade. E nessa esteira, imagem e símbolo são próximos.

Durand (2012), ao questionar Sartre, afirma “[o] *analogon* que a imagem constitui não é nunca um signo arbitrariamente escolhido, é sempre intrinsecamente motivado, o que significa que é sempre símbolo” (p. 29). Por esse viés, ressaltamos que a natureza do símbolo não é do domínio da semiologia, mas sim daquele de cunho semântico, ou seja, “[ele] possui algo mais que um sentido artificialmente dado e detém um essencial e espontâneo poder de repercussão” (p. 31). Essa espontaneidade e esse poder de repercutir fazem do símbolo anterior, cronologicamente e ontologicamente, sobre qualquer “significância”. Se o símbolo não encontra barreiras temporais, a narrativa das Moiras e seu simbolismo são, por consequências, frutos de uma ancestralidade.

Eliade (1991) defende que a tradução das imagens em termos concretos seria uma operação vazia de sentido. Mesmo que elas englobem alusões ao “concreto” (como demarca Freud), as realidades que as imagens buscam expressar não estão fadadas às referências ao “concreto”. Logo, a imagem não encerra um único objeto, ele tem uma natureza multivalente e, por isso, não pode ser expressada a partir de conceitos¹⁹.

¹⁹ Filosoficamente, estes problemas da “origem” e da “verdadeira tradução” das Imagens são desprovidos de objeto. Bastará lembrar que a atração maternal, interpretada no plano imediato e “concreto” – como o desejo de possuir a própria mãe – *não quer dizer nada mais do que isso*. Ao contrário, se levarmos em conta que se trata da Imagem da Mãe, esse desejo quer dizer muitas coisas ao mesmo tempo, pois é o desejo de reintegrar a beatitude da Matéria viva ainda não “formada”, com todos os seus desdobramentos possíveis, cosmológicos antropológicos etc., a atração exercida sobre o “Espírito” pela “Matéria”, a nostalgia da unidade primordial e, enfim, o desejo de abolir os opostos, as polaridades etc. [...] as Imagens são, por suas próprias estruturas, *multivalentes*. Se o espírito utiliza as

Nesse ínterim, Eliade aponta uma conduta indispensável, não apenas àquele que pesquisa a imagem, mas todo aquele que busca entendê-la: não traduzi-la, reduzindo-a a uma única polaridade, a um único referencial. Assim, as imagens emergentes nas narrativas dessa pesquisa, a partir dos símbolos preñes no relato tradicional, são amplificadas e discutidas na possibilidade de seus sentidos. A retomada de imagens, pela narrativa e sua simbologia, encontra uma nostalgia do passado, no (re)contar das práticas, dos modos-de-fazer, dos saberes herdados. Emergem, nesse capítulo, os dois primeiros objetivos específicos da tese, a lembrar: Identificar os conteúdos simbólicos na narrativa das três irmãs, contextualizando-os com o imaginário ancestral e sócio-cultural (bidimensional); e Amplificar os sentidos simbólicos dos conteúdos emergentes, por meio da literatura, com visas a perceber a forma de Educação ocorrente. Nesse movimento, é retomada uma imaterialidade patrimonial, que é afetiva, já que se pressupõe que patrimônio (aquilo que vem do pai/antepassados) requer não apenas o reconhecimento, mas o pertencimento daqueles que o herda. Eliade aponta que o mais racional dos homens, laico e moderno, é embalado, na sua existência, por cantigas repletas de elementos míticos e simbólicos, dos mais arcaicos²⁰.

Quanto à imaginação, as observações de Eliade convergem com Bachelard, Durand e Jung, ao entendê-la enquanto fundamental para o equilíbrio psicossocial. O autor cita a relevância da sabedoria popular que, por sua vez, exprime a importância da imaginação, principalmente no que se refere à saúde e à riqueza da vida interior. Logo, e por tal motivo, a “falta de imaginação” confere ao Ser ruína, desgraça, já que

Imagens para captar a realidade profunda das coisas, é exatamente porque essa realidade se manifesta de maneira contraditória, e consequentemente não poderia ser expressa por conceitos (ELIADE, 1991, p. 11)

²⁰ “Que não nos digam que todo esse refugio não interessa mais ao homem moderno, que pertence a um “passado supersticioso”, felizmente eliminado pelo século XIX; que só serve para os poetas, para as crianças, ou para as pessoas no metrô se saciarem de imagens e de nostalgias, mas que (por favor!) deixem as pessoas sérias continuarem a pensar, a “fazer a história”: uma tal separação entre o que é “sério na vida” e os “sonhos” não corresponde à realidade. O homem moderno é livre para menosprezar as mitologias e as teologias; isso não o impedirá de continuar a se alimentar dos mitos decadentes e das imagens degradadas. A mais terrível crise histórica do mundo moderno – a Segunda Guerra Mundial e tudo o que ela desencadeou, com ela e depois dela – mostrou suficientemente que a extirpação dos mitos e dos símbolos é ilusória. Mesmo na “situação histórica” mais desesperada (nas trincheiras de Stalingrado, nos campos de concentração nazistas e soviéticos), homens e mulheres cantaram romances, escutaram histórias (a ponto de sacrificar uma parte de suas magras rações para obtê-las); essas histórias apenas substituíam os mitos, essas músicas estavam repletas de nostalgias. Toda essa porção essencial e imprescritível do homem – que se chama *imaginação* – está imersa em pleno simbolismo e continua a viver dos mitos e das teologias arcaicas” (ELIADE, 1991, p. 15).

dele é cortado a “realidade profunda da vida e de sua própria alma” (ibid, p.16). Por outro lado, imaginar e rememorar, (re)mudulam o indivíduo, reconectando-o com tudo aquilo que o fez nascer (no sentido amplo).

Vejamos, no caso das Moiras, como percebem a rememoração na narrativa:

Alexandre: Tem mais alguma coisa que as senhoras querem compartilhar, que se lembrem? Era isso?

D. Zezé: **Chega de bobagem... Desencavou coisas antigas.**

D. Zaida: **Coisas do arco da velha.**

D. Jovina: Mas, sabe que **são coisas que a gente tem até saudade.** Eu tenho saudade!

D. Zaida: Ah, aquela época de antigamente, tu sabe... **Porque era uma vida muito dura.** Nosso pai era muito carrancista [carrasco]. Não é porque morreu que a gente vai dizer que... A gente se criou e nunca foi num baile, nunca foi numa festa, nunca foi em nada. Mas, **eu sinto saudade daquela época. Da minha mãe.**

D. Zezé: **Eu não sinto!**

D. Zaida: Da minha mãe, dos meus irmãos. [Alexandre: quantos irmãos a senhora tinha?] Nós éramos sete! **Os homens já morreram todos.** Já morreram os quatro. [D. Zezé: Agora somos nós, as três loucas!] [risos] [Alexandre: Olha aí... Viram? As fortalezas da família!] Estamos aqui... [D. Zezé: fazendo cara e coroa... Qual é que vai primeiro?] [risos] Foi só as que ficaram! [muitos risos].

D. Jovina: **A gente se reúne às segunda-feira na casa dela. E nas sextas aqui em casa, quinta, sexta, aqui em casa. A gente chora, a gente briga, dá risada. Mas, sempre somos amigas. A gente não sabe estar longe, uma das outras.** [D. Zezé/: Brigar de ficar de mal, uma com a outra, não.] [D. Zaida: Nunca discutimos! E aqui na Jovina é muito difícil eu não vir... Quase todos os dias eu venho] [D. Zezé: eu moro mais longe, moro lá perto da estrada do cemitério]. E nós também estranhamos. O dia que ela não vem, parece que o dia não passa. [D. Zezé: **uma sexta eu almoço com ela, na outra sexta eu almoço aqui na Jovina. À tarde a gente passa sempre juntas,** o almoço que uma vez é com uma, outra vez com outra] [...] [D. Zaida: Hoje mesmo foi assim, ela foi lá direto às casas, aí tomamos um chimarrão enquanto eu aprontei a comida, aí ela veio almoçar com a Jovina...] [D. Zezé: E ela fica pra vir depois do almoço, porque tem o Lola [marido] lá, pra fazer comida.] [D. Zaida: Claro, tem que fazer comida. Tem compromisso, né.] [D. Zezé: E eu passo o dia, porque não tenho. Tenho o meu neto, mas trabalham... Sou sozinha. Vivo com meu neto, 13 anos, 13 anos.... agora está com 20].

Como podemos notar, as irmãs mencionam as memórias expostas como “bobagem”, “coisas velhas”, “do arco da velha”. Bobagens, pois, para elas, são coisas comuns, costumeiras, naturais de uma vida simples e do campo. São

lembranças de infância, adolescência e da fase adulta... Quem não tem? Bobagens porque muitos não reconhecem valor em suas histórias, ou simplesmente as desconhece. Contudo, está nítido o entendimento do aspecto histórico desses elementos, pois são “coisas velhas”, “do arco da velha”. Essa última expressão é interessante, ela tanto define algo que é antigo quanto algo que é espantoso. Etimologicamente, a expressão encontra lugar na noção de “arco da velha aliança”, o arco-íris, que seria, pela referência bíblica, o elo de ligação entre o divino e a humanidade²¹. Antes de identificar a etimologia da expressão, sempre pensei que tivesse conexão com a envergadura própria de idosas(os), a corcunda (cifose torácica). A mulher “arqueada” pode simbolizar o passar dos anos, em consequência, a experiência de vida, o conhecimento ancestral. Imagem comum no repertório da bruxa, mas também das pretas-velhas que “descem à terra” com essa expressão. O movimento que incita o círculo, na face que se volta à terra, é também embrionário. O que há na terra? A atração gravitacional, mas também o simbolismo da vida e da morte, da fertilidade que nutre os filhos e cura os enfermos. Nesse sentido, a imagem da mulher madura, que dirige a face ao solo, é reatualizada, porém, atemporal.

²¹ “Enfim, o arco é o símbolo do destino. Imagem do arco-íris no esoterismo religioso, manifesta a própria vontade divina. Exprime também, entre os délficos, os hebreus, as populações primitivas, a autoridade espiritual, o poder supremo de decisão. É atribuído aos pastores dos povos, aos soberanos pontífices, aos detentores de poderes divinos. Um rei ou um deus mais poderoso que os outros rompe os arcos de seus adversários: o inimigo não lhe pode impor sua lei. [sobre ARCO] [...] O arco-íris é **caminho e meditação** entre a terra e o céu. É a **ponte**, de que se servem deuses e heróis, entre o Outro-mundo e o nosso. [sobre Arco-íris]” (CHEVALIER, GHEERBRANT, 2015, p. 76-77)



Figura 14: Dona Jovina cuidado das plantas medicinais.
 Fonte: Fotografia de Adriana Silveira Coronel (filha de D. Jovina).

Eliade (1991) expõe que, etimologicamente, a “imaginação” tanto está ligada a *imago*, ou seja, à “representação” e “imitação”, quanto a *imitor*, que se restringe ao verbo, “imitar”, “reproduzir”. Logo, a imaginação remonta modelos exemplares (imagens) numa reatualização infinita. A ação reprodutiva, no entanto, pode trazer consigo a criação. Isso pode explicar as condições em que os indivíduos acessam suas memórias acerca dos conhecimentos tradicionais, já que nelas trazem a imagem semelhante do que lhes fora ensinado, contudo sempre passíveis de novidade. Mas além do relato está a forma e o gesto: forma rústica, pois mesmo remodelada não distorce sua estética pelo uso de tecnologias (por exemplo) – a planta, o regadio, a terra e quem a fecunda são elementos, ainda, imutáveis na trajetória humana; gesto simbólico, dado o que foi exposto anteriormente, já que a ação carrega consigo sentidos, ressonâncias e repercussões. Além disso, a amorosidade, pois o trabalho com a terra, nesse caso, tem como motivo o cuidado para consigo e para com o outro, a proteção, a cura e/ou o alimento etc.



Figura 15: Espada de São Jorge com chifre, erva aromática e arruda de D. Jovina.
Fonte: Fotografia de Adriana Silveira Coronel (filha de D. Jovina)

Ainda sobre os excertos da narrativa, temos outras informações pertinentes: as três (3) irmãs tinham outros quatro (4) irmãos, totalizando sete (7) – os números aqui descritos possuem extrema simbologia:

Ele [o sete] simboliza **a totalidade do espaço e a totalidade do tempo**. [...] Associando o número quatro, que simboliza a terra (com seus quatro pontos cardeais) e o número três, que simboliza o céu, o sete representa a **totalidade do universo em movimento**. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015, p. 826)

Contudo, por vias mais objetivas, identificamos a resistência dessas mulheres que, paradoxalmente, ao vivenciarem um mundo de valores patriarcais e machistas (como podemos observar na narrativa, na parte em que mencionam o pai) sobrevivem e assentam sua existência perceptível força e união. A filha de Dona Jovina, e até mesmo elas, tem a imagem de seus encontros semanais, às sextas-feiras, como o “encontro das bruxas”. Que poder a imagem da bruxa carrega consigo para ser perene no universo simbólico da humanidade? Outro adjetivo, que surge na narrativa, acusa a loucura, “Agora só nós, as três loucas”. A loucura é bem simbolizada a partir do tarot²², que extrapola as expectativas, os preconceitos e limites sociais, a normalidade,

²² “O louco está fora dos limites da razão, fora das normas da sociedade. Segundo o Evangelho, a sabedoria dos homens é loucura aos olhos de Deus e a sabedoria de Deus, loucura aos olhos dos

fugindo à lógica e, principalmente, por trazer a novidade e a diferença daquilo que pode ensinar. Nesse caso, tempos o símbolo da mulher que foge às regras sociais e às transcende. A ideia de “sexo frágil”, por meio das vivências dessas mulheres, é visivelmente aniquilada. Tal transgressão é “loucura”. Defender seus espaços, sua humanidade, sua igualdade e seu poder, no caso feminino em geral, pode parecer “loucura” e até mesmo “histeria”, ou, como no medievo, pacto com o maligno – justificativa medonha para o feminicídio que visou o apagamento dos valores matriarcais para a ascensão de um patriarcado estéril. Esse processo ocorre no ocidente de maneira consciente, orquestrado a partir de uma face do religioso institucionalizado e que acaba, por consequência, a moldar a ciência moderna, masculinizada.

Com a perseguição à curandeira popular, as mulheres foram expropriadas de um patrimônio de saber empírico, relativo a ervas e remédios curativos, que haviam acumulado e transmitido de geração a geração — uma perda que abriu o caminho para uma nova forma de cercamento: o surgimento da medicina profissional, que, apesar de suas pretensões curativas, erigiu uma muralha de conhecimento científico indisputável, inacessível e estranho para as “classes baixas” (Ehrenreich e English, 1973; Starhawk, 1997). [...] A substituição da bruxa e da curandeira popular pelo doutor levanta a questão sobre o papel que o surgimento da ciência moderna e da visão científica do mundo tiveram na ascensão e queda da caça às bruxas. (FEDERICI, 2017, p. 364)

Essa “perseguição”, ou seu resquício, está na resistência social ante os direitos das mulheres, que mesmo bem representadas na política, na educação e nas demais esferas do mundo capitalista, precisam demarcar seus espaços com o custo da luta e do sangue – sendo elas menos remuneradas em alguns contextos de trabalho, assediadas e violentadas diariamente.

Entretanto, assim como as três irmãs, as mulheres encontram, na união, resistência. Nesse sentido, vale ressaltar outro ponto do excerto da narrativa, no qual o “encontro” é central: ***A gente se reúne às segunda-feira na casa dela. E nas sextas aqui em casa, quinta, sexta, aqui em casa. A gente chora, a gente briga, dá risada. Mas, sempre somos amigas. A gente não sabe estar longe, uma das outras.*** O encontro é o portal para que as irmãs compartilhem não apenas da força para sua existência, como também para o rememorar, pois são “as coisas velhas” o alimento da conversa de todas as sextas. Resistência na/da união. Esse

homens: por detrás da palavra loucura se esconde a palavra transcendência. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015, p.560)

movimento, cíclico, semanal, acusa um “eterno retorno” dentro da particularidade de vida dessas mulheres. Esse retorno²³ cosmoifica suas existências a partir do rememorar de suas vivências que, na reflexão compartilhada apaziguam traumas, concluem dúvidas e/ou alimentam as imagens que polarizam e orientam o *self* de cada uma delas, ou seja, “o núcleo mais profundo da psique humana”²⁴ (JUNG, 2008, p. 261). Nos sonhos, o *self* feminino é representado por imagens potentes, como deusas, fadas e até mesmo bruxas.

Mesmo indicando outros dias da semana, a sexta-feira prevalece como “oficial” para a reunião das irmãs. A sexta-feira para o simbolismo também é imagem cara, já que concentra em si diferentes sentidos dentro de um imaginário místico. E aqui vale frisar uma diferença cultural e histórico, já que nosso calendário semanal, sua nomenclatura, fora dessacralizado. Francisco Bethencourt, na obra *O Imaginário da Magia: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI* (2004) nos diz que

[a] valorização de certos dias da semana não é alheia ao ciclo lunar e às sucessivas sobreposições da mitologia clássica e da cosmogonia cristã. Embora Portugal seja o único país da Europa latina que “desmitificou” os dias da semana, removendo a nomenclatura original baseada nos deuses da Antiguidade clássica, a tradição popular e o conhecimento do castelhano evitaram que se perdessem esses referenciais. **Daí pensarmos que a escolha da sexta-feira como um dia privilegiado para as práticas da magia não esteja desligada da simbologia de Vênus, deusa do amor, bem como da simbologia do sexto e último dia da criação.** (p. 135)

Esse “acordo” de encontro, costume que já virou tradição na vida dessas mulheres, simbolicamente é a expressão mais nítida de um pacto cuja diretriz mais cara é o compartilhamento do que as tornam *una*. Os conhecimentos que ecoam das vozes dessas mulheres, interpeladas pelo silêncio, pelo alimento e pela bebida que adentram as bocas, são fundantes dessa formação, que aqui chamamos de **Educação Simbólica**, anunciada pela rusticidade das formas desses elementos ancestrais, pelo simbolismo dos gestos – na benzedura, simpatia, ou até mesmo na

²³ “Todo o simbolismo cósmico, todos os passos espirituais e os símbolos que lhe são comuns, como o labirinto, a mandala, a escada ou a alquimia, indicam um retorno ao centro, à origem, ao Éden, uma reintegração da manifestação no seu princípio. [...] O retorno à *mãe*, à *matriz*, isto é, à indistinção primordial, à *umidade*, é o que a alquimia ocidental designa como a *dissolução*: é a *obra em negro*, a noite, a morte prévia antes da restauração da luz e do novo nascimento. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015, p. 779-780)

²⁴ Trata-se de uma nova forma simbólica de equilíbrio, principalmente quando o indivíduo trava uma luta contra as forças que chamamos de *anima* (personificação feminina) e *animus* (personificação masculina).

feitura do chá, do mate, do cesto, do artesanato, na colheita –, bem como na amorosidade dessas relações. Portanto, o encontro espacial é fundamental para que comuniquem e potencializem esse imaginário, que tem face bruxesca, bem como: tradicional, popular, religiosa, feminina, pongondó.

Mas, o imaginário das Moiras, com o simbolismo que lhe cabe, é distinto de um imaginário universal? No que concerne ao tema, Jean-Jacques Wunenburger apresenta o imaginário enquanto “(...) um conjunto de produções, mentais ou materializadas em obras, com base em imagens visuais (quadro, desenho, fotografia) e linguísticas (metáfora, símbolo, relato), formando conjuntos coerentes e dinâmicos, referentes a uma função simbólica no sentido de um ajuste de sentidos próprios e figurados” (2007, p.11). Por meio desta análise, o imaginário apenas encontra delimitações de acordo com sua própria coerência, ou seja, conjuntos aderentes à uma função.

Danielle Perin Rocha Pitta apresenta o imaginário como a essência do espírito, ao passo em que “(...) o ato da criação (tanto artístico, como o de tornar algo significativo), é o impulso oriundo do ser (individual ou coletivo) completo (corpo, alma, sentimentos, sensibilidade, emoções...), é a raiz de tudo aquilo que, para o homem, existe” (2005, p.15). Nesse entendimento, as produções humanas, sejam no âmbito singular ou plural, encontram uma mesma “fonte de imagens”.

A complexidade conceitual proposta por Durand (2012), no que tange o Imaginário, é expressa por meio de uma função fantástica, que é por si só transcendente, já que se interliga ao atemporal.

Nesta função fantástica reside esse “suplemento de alma” que a angústia contemporânea procura anarquicamente sobre as ruínas dos determinismos, porque é a função fantástica que acrescenta à objetividade morta o interesse assimilador da utilidade, que acrescenta à utilidade a satisfação do agradável, que acrescenta ao agradável o luxo da emoção estética, que, por fim, numa assimilação suprema, depois de ter semanticamente negado o negativo destino, instala o pensamento no eufemismo total da serenidade ou da revolta filosófica ou religiosa. E sobretudo, a imaginação é o contraponto axiológico da ação. (...) Por isso **o imaginário, longe de ser paixão vã, é ação eufêmica e transforma o mundo segundo o Homem de Desejo: A poesia é um piloto, Orfeu acompanha Jasão** [...] (p. 433-434) [grifo nosso]

Imaginar é acessar tal essência eufemizante, também é criar. O verbo que invade nosso passado memorial, nos dando unidade em face do Cosmo, também é ação criativa, já que serão retomadas as imagens dessa bacia imaginária, carregadas

de sentidos presentes, individuais, dada uma determinada cultura. Gaston Bachelard, na sua obra *El aire y los sueños* (1958), apresenta uma condição à imaginação criativa, quando afirma que

[d]e modo más general hay que revisar todos los deseos de abandonar lo que se ve y lo que se dice en favor de lo que se imagina. Así tendremos la oportunidad de devolver a la imaginación su papel seductora. Con ella abandonamos el curso ordinario de las cosas. Percibir e imaginar son tan antitéticos como presencia y ausencia. Imaginar es ausentarse, es lanzarse hacia una vida nueva. (p.12)²⁵

Assim, imaginar (acessar o imaginário), ao mesmo tempo em que possibilita contatar a ancestralidade/passado primitivo do ser, configura um eterno **criar**, pois este imaginário não está condicionado às amarras factuais de nossa história; o que ocorre é que o conteúdo (imagens) deste *mundus imaginarius*, acompanha a produção histórica, assim como a produção histórica acompanha as imagens, dando o cunho da representação ao imaginário. Essas nuances (históricas e a-históricas) também são expressadas na narrativa das irmãs, pois salvo as peculiaridades de suas vivências – os nomes citados, os lugares onde moraram, os trabalhos desenvolvidos e as formas com que administraram os percalços e as alegrias do viver –, encontramos uma rusticidade das formas e um simbolismo dos gestos, próprios de uma ancestralidade comparada.

As manifestações tradicionais dos saberes que uma comunidade fora dos limites urbanos da cidade (distrital) parecem possuir um dinamismo e, ao mesmo instante, um notável caráter compartilhado. O compartilhamento dos saberes, hipoteticamente, está associado mais ao nível do inconsciente coletivo, do que às trocas verbais conscientes. Para Jung (1995), o **inconsciente coletivo** reúne as imagens primordiais do *homo* e está para a irracionalidade (enquanto função psíquica), assim como a consciência está para a racionalidade. Sobre o inconsciente, Jung (ibidem, p. 69), diz que:

A camada pessoal termina com as recordações infantis mais remotas; o inconsciente coletivo, porém, contém o tempo pré-infantil, isto é, *os restos da vida dos antepassados*. As imagens das recordações do inconsciente coletivo são imagens não preenchidas, por serem formas não vividas pessoalmente pelo indivíduo. Quando, porém, a regressão da energia psíquica ultrapassa o

²⁵ [de modo mais geral tem que se revisar todos os desejos de abandonar o que se vê e o que se diz em favor do que se imagina. Assim teremos a oportunidade de devolver à imaginação seu papel sedutor. Com ela abandonamos o curso ordinário das coisas. Perceber e imaginar são tão antitéticos como presença e ausência. Imaginar é ausentar-se, é lançar-se a buscar uma vida nova.] (p.12, tradução nossa)

próprio tempo da primeira infância, penetrando nas pegadas ou na herança da vida ancestral, aí despertam os quadros mitológicos: os arquétipos.

Com isso, pressupomos que as possíveis convergências simbólicas, na comparação dos dados, remontam uma repetição ancestral que extrapola o consciente. Na suposição de um ato de cura, ligado a uma benzedura em que nomes de santos católicos sejam mencionados, por exemplo, não seria equivocado dizer que esse ato remontaria a ritos pagãos, mais antigos que a veneração dos santos que a mesma prática estaria a invocar, de acordo com os elementos que usa (ervas, facas, tábuas, carvão, tesoura etc) – eis o que podemos perceber na História das Religiões e Religiosidades e seu viés comparativo. No presente caso, a ação em si prevê a cura, e a objetiva. Nesse ínterim a forma está num segundo plano para quem executa, porém o êxito está no resultado do cuidado, do zelo, na amorosidade. Contudo, para a pesquisa, é justamente as formas de prática desses saberes que interessa e, secundamente, seus objetivos. Ainda, a maneira que a prática, ou o saber, se apresenta no tempo presente está, também, totalmente conexa às nuances de sua sociedade, da sua história, do agora. Portanto, trabalhar com o Imaginário de um povo requer a atenção para as duas extremidades da linha do tempo, é perceber a influência do macrocosmo (próprio do inconsciente, do universo coletivo e objetivo) no microcosmos (universo do ponto de vista pessoal e subjetivo), e vice-versa. Mas como podemos mapear esse imaginário que, portanto, é bidimensional?²⁶

A teoria durandiana define o imaginário, ainda, enquanto um imenso reservatório de imagens, passadas, presentes e futuras. Essas imagens são processos análogos ao trajeto antropológico do humano na terra. Ou seja, trata-se aqui de uma explicação sobre a formulação não apenas das imagens, mas da cultura humana. O compartilhamento dessas imagens se dá como uma grande expansão de conteúdo cultural no Cosmo, o qual tem sua elaboração a partir de pressupostos arquetipais, ou seja, de “imagens primordiais”, as quais Jung relaciona às formas mais antigas e universais da imaginação humana. É nesse sentido que entendemos a forma rústica na formação dessas mulheres, ratificando a noção de uma Educação Simbólica. Assim, sobre o domínio do imaginário está a expressão da imaginação, por meio da religiosidade e da mística, bem como do literário e do estético, e nela (na

²⁶ Após a conclusão deste subcapítulo, desenvolvemos outro (2.4.) na tentativa de mapear e descrever os possíveis enlaces desse imaginário bidimensional, a partir de seus elementos ancestrais e, também, sócio-históricos.

imaginação) identificamos “[...]o poder realmente metafísico de erguer as suas obras contra a “podridão” da Morte e do Destino” (DURAND, 2012, p.405). Portanto, o imaginário e seu verbo, a imaginação, eufemizam o mundo melhorando-o. Esse processo não é, segundo Durand, especulativo ao nível objetivo, mas sim criativo, transformador e assimilador. No caso das Moiras, o narrar aciona memórias naturais, contudo também imaginadas, ritualizadas segundo o repertório sagrado de cada uma delas. Além do memorar ser imaginativo, os ritos da benzedura, da simpatia e o uso das ervas também o são, ritos que “[...] tem o único papel de domesticar o tempo e a morte e de assegurar no tempo, aos indivíduos e à sociedade, a perenidade e a esperança” (idem).

Lembremos, aqui, do terceiro objetivo específico desse trabalho, a lembrar: Abordar os aspectos arquetípicos emergentes nas narrativas pongondós, com vistas às suas funções pedagógicas/formativas, reforçando as raízes da Educação Simbólica. Por sua vez, os **arquétipos**, na corrente junguiana, são matrizes universais, uma forma energética primeira, preenchida pela cultura. Jung (1995, p. 61) aponta-os enquanto “uma espécie de aptidão para reproduzir constantemente as mesmas ideias míticas; se não as mesmas, pelo menos parecidas”. A exemplo, citamos o arquétipo da Grande Mãe, a qual associa-se primeiramente às noções de fecundidade e fertilidade, à terra e sua potência nutritiva, ao aconchego do ventre, à umidade, à vagina. Porém, esse arquétipo reveste-se culturalmente, seja na apreciação da natureza e seu uso (alimentação/cultivo), seja nas formas religiosas do culto às deusas. Como exemplo deste preenchimento do arquétipo pela cultura, mencionamos, à guisa de exemplo, as imagens da Virgem Maria (cristã), Nanã (africana), Vénus de Willendorf (esculpida há quase 30.000 a.C.) que, independentemente do seu contexto carregam uma mesma força arquetipal.

Se tratando das três irmãs, elas carregam consigo, assim como toda a mulher, aspectos do arquétipo anteriormente citado. Em suas trajetórias, expressas em narrativa, ficam claros os instintos maternos que conduziram a educação dos filhos e o sustento. Além disso, o contato com a terra, o zelo para com a saúde e o amor que envolve todos esses processos também reforçam a polaridade maternal. Essa análise deixa escapar, de forma consciente, fatores particulares, de conduta de vida, comportamento etc. Por outro lado, procura enxergar os elementos correspondentes à uma “sacralização”, de uma das faces dessas mulheres. Sagradas pois transcendem

o espaço e o tempo na medida em que vivenciam o ritualístico e o simbólico, as formas rústicas de ser/estar no mundo e a amorosidade, que é própria das condutas construtivas/instauradoras e do comportamento xamânico que tensiona o mundo no objetivo de acalantar as almas²⁷.

Entretanto, para Durand (1988, 2012), os arquétipos não são senão segundos (vem depois). Anterior a estas imagens primordiais, universais à espécie, estaria um conjunto de esquemas verbais (movimento), ações essenciais do *antropos*. Os esquemas refletem, inconscientemente, os gestos no corpo vivo, sendo eles a raiz da figuração simbólica. As denominações destes gestos advêm da natureza do *homo* e de toda sua evolução na terra. O primeiro gesto, a dominante postural, traz o sentido de verticalidade, ascensional: o *homo* passa a ser bípede. Os símbolos ligados a este esquema remetem ao gládio, às flechas, às armas, próprios de matérias luminosas e das técnicas de separação, de purificação. O segundo gesto está ligado à descida digestiva, na verticalidade da queda, apontando matérias da profundidade, como as águas e a terra cavernosa, ou até mesmo o útero. Quanto aos seus símbolos, podem remeter à utensílios, como a taça e o cofre. Por fim, o terceiro gesto trata da ação rítmica, próprios da sexualidade, projetada nas nuances sazonais e no “cortejo” astral. Como técnica humana ligada a este gesto está a roda, a roda de fiar, a vasilha (onde se bate a massa) e até mesmo o isqueiro, na representação das tecnologias de fricção (2012, p. 54-55).

Nas práticas tradicionais, exemplos como a utilização da faca para o corte em tábua em determinadas benzeduras, ou até mesmo a poda das ervas (como as macelas recolhidas após sereno, na sexta-feira santa) remetem aos símbolos do primeiro gesto. Quanto ao segundo, o depósito das sementes na terra, o uso da cabaça para a confecção da cuia, o forninho do fogão à lenha, ou até mesmo o nascimento de uma criança, fazem parte da simbologia referente ao gesto digestivo/queda. A rítmica, proposto pelo segundo gesto, associa-se ao afiar da faca, ao tear das rendeiras, à prática de “enrestiar”²⁸ (tranças de alho e cebola vendidas na

²⁷ “Mas Orfeu apresenta outros traços de “Grande Xamã”: o conhecimento da arte de curar, o amor pela música e pelos animais, os “encantamentos” e o poder divinatório. Nem mesmo o caráter de “herói civilizador”³⁴ contraria a mais pura tradição xamânica: o “primeiro xamã” não seria porventura um mensageiro enviado por Deus para defender a humanidade das doenças e civilizá-la? (ELIADE, 2002, p. 426).

²⁸ Essa é expressão “verbal” utilizada pelos indivíduos em fazer as réstias. Contudo, o verbo enrestar, a partir de dicionários, denota “fartar-se de restos”. O mais adequado seria, então, “enrestiar”, ou seja,

beira da estrada); estão na musicalidade das cantigas e folias juninas, bem como nas sussurradas ladainhas, ouvidas nas benzeduras. Esses verbos primordiais não são conscientes, mas habitam no íntimo do ser como uma balança triádica, em que todos os demais gestos desaguam a partir dos três primeiros.

Assim, gestos, arquétipos, imagens e símbolos habitam em nosso imaginário, inconsciente, dando energia vital e psíquica para as trajetórias de vida, das mais diferentes tipologias. Essas trajetórias também podem ser associadas a traços míticos.

Eliade (1991, p. 10), coloca o inconsciente numa posição privilegiada, no que toca ao equilíbrio psíquico do *homo*. Segundo o autor, o inconsciente é muito mais “poético”, “filosófico” e “mítico” que a vida consciente. E expõe que nem sempre é preciso ter consciência (conhecimento) da mitologia para se vivenciar os “grandes temas míticos”. Para este autor (2013, p. 11), o **mito** conta uma história de natureza sagrada. Trata-se de um relato, de uma narrativa acerca de um acontecimento ocorrido no “tempo primordial”. Não seria, a narrativa dessas mulheres, anúncio da mítica da bruxa? Geralmente, o mito traz em si explicações metafísicas para o entendimento da criação. Seus personagens são “entes” sobrenaturais. Menos que um caráter religioso, a sacralidade que Eliade trata os mitos refere-se a sua atemporalidade, sua transcendência temporal. Contudo, independente dessa tendência, é característico do mito a **hierofania**, ou seja, a aparição do sagrado. Nas sociedades e culturas que vivenciam os mitos, os mesmos são tratados enquanto “histórias verdadeiras”, em oposição às “histórias falsas”. Logo, todas as narrativas que tratam da origem do mundo, seja numa concepção indígena, sul-americana, seja nas culturas mesopotâmicas advindas da região do crescente fértil, por exemplo, são admitas enquanto reais, pois as vidas dos sujeitos que experienciam tais mitos refletem (e são refletidas por) tais crenças.

Para Campbell (2007, p. 27),

O sonho é o mito personalizado e o mito é o sonho despersonalizado; o mito e o sonho simbolizam, da mesma maneira geral, a dinâmica da psique. Mas, nos sonhos, as formas são distorcidas pelos problemas particulares do

“pôr em réstia”. Em Portugal, também são utilizados os termos “enbaraçar” e “encabar”, técnica que pode se dar se o junco, apenas com a rama da cebola.

sonhador, ao passo que, nos mitos, os problemas e soluções apresentados são válidos diretamente para toda a humanidade.

Logo, identificamos o caráter universal do mito que, independentemente da cultura, da sociedade, da época, deixará os rastros de uma similitude em seus traços. É como associar os semideuses gregos à crença judaico-cristã da gestação da Virgem Maria, ou seja, da justificativa do caráter divino de um Ser que nasce do humano e habita a terra. Ainda para Campbell, em resposta aos questionamentos de Bill Moyers (1990, p. 6), “[m]itos são pistas para as potencialidades espirituais da vida humana”.

Defendemos que as narrativas populares, inevitavelmente, apontam traços míticos de acordo com a simbologia emergente. No caso da narrativa das três irmãs, há uma convergência com o mito das Moiras, bem como de Hécate, divindades femininas pré-olímpicas (anteriores aos deuses gregos cultuados no monte Olimpo). O simbolismo dessas divindades atrela-se ao imaginário da bruxa, como veremos.

Os caminhos que o mito indica são muitos e variados (visto a cultura humana), porém estão dados e trazem consigo um viés pedagógico. Ou seja, a natureza dos traços míticos indica história já vividas, seja por deuses, semideuses e/ou humanos. Tais histórias trazem consigo aprendizagens, sentidos a serem aprendidos e, talvez, (re)significados. A simbologia e a rusticidade de suas formas perpassam essa Educação Simbólica. Ainda em tempo, vale ressaltar que a noção do “divino” neste trabalho se relaciona à noção junguiana (1995, p. 63): “[o] conceito de Deus é simplesmente uma função psicológica necessária, de natureza irracional, *que absolutamente nada tem a ver com a questão da existência de Deus*”.

No que tange o **símbolo**, este é visto como elemento mais perceptível (mesmo que não apreendido) na análise a ser lançada aos dados. O símbolo, aqui, é o interesse primeiro na narrativa pongondó. Eliade (1977, p. 527), ao falar da coerência do símbolo, apresenta-o enquanto potência, que, independentemente de sua natureza e forma (objeto, elemento natural, figura humana, animal etc.) desempenha uma função simbólica.

Para falar com rigor deveria reservar-se o termo *símbolo* para o caso dos símbolos que prolongam uma hierofania ou que constituem, eles próprios, uma <<revelação>> inexprimível de outra forma mágico-religiosa (rito, mito, forma divina). Em sentido lato, no entanto, *tudo* pode ser um símbolo ou

desempenhar o papel de um símbolo, desde a cratofania²⁹ mais rudimentar (que <<simboliza>>, de uma maneira ou outra, o poder mágico-religioso incorporado num objeto qualquer) até Jesus Cristo, que, de certo ponto de vista, pode ser considerado um <<símbolo>> do milagre da encarnação divina no homem.

O poder simbólico associado ao caráter religioso, em Eliade, fundamenta-se no entendimento do sagrado enquanto àquilo que é ancestral. Assim, o símbolo pode reconectar o indivíduo com sua ancestralidade. Na corrente eliadiana, quanto mais o indivíduo reconecta-se com seu íntimo mais ancestral, mais equilibrado psicossocialmente estará, já que é na natureza instintiva (quase animalesca) onde repousa nossa natureza primeira, ou seja, na rusticidade de nossa existência, desde os gestos posturais durandianos, passando pelos arquétipos, imagens, símbolos etc. Logicamente, a polaridade atemporal da espécie humana, nossa ancestralidade, serve para um reequilíbrio psíquico. Se nos servíssemos da ancestralidade, como em banquete sem limites, adentraríamos em zona de desajuste social, desalinhados de toda uma evolução humana, que perpassa a razão, e nos dá o caráter civilizatório. Portanto, o apaziguamento do caos moderno, vivenciado por homens e mulheres, se dá no acesso à nossa partícula ancestral; tal movimento é função (re)equilibradora, psicossocialmente, assim como a imaginação: eufemização da vida e criação. É como um mergulho em nossa psique – quando em terapia, somos orientados nessa viagem. No caso das Moiras, nas sextas ocorre o encontro e o rito necessário para esse movimento, acionando memórias antigas, impregnando no presente os valores, as crenças e os costumes do passado – poderíamos, nesse caso, questionar as implicações desse rememorar saudosista, pois muito dos elementos resgatados, revisitados, podem estar imersos em preconceitos, formas “antiquadas” de ser e estar num mundo que hoje é diverso. Contudo, não cabe nessa tese fazer tal ressalva. Porém, vale lembrar que para todas as situações arquetipais há polaridades. A bruxa, por sua vez, também se expressa por meio de suas vicissitudes, sua humanidade que condensa rancores, mágoas, maldades.

Ainda sobre os símbolos, eles também emergem da oralidade, presentes nas palavras recitadas em cantigas, ou nos contos e histórias locais, como na narrativa referentes aos saberes populares do Povo Novo. Um conjunto de símbolos pode

²⁹ A filosofia eliadiana corresponde cratofania à manifestação do poder metafísico, da deidade. A exemplo, o Faraó pode ser entendido enquanto cratofania de Hórus.

remeter a uma imagem simbólica, porém, essa não representa um dado, mas sim o transcende. Durand (1988, p. 15) afirma que:

[...] o símbolo, em última análise, *tem valor apenas por si próprio*. Não podendo figurar a infigurável transcendência, a imagem simbólica é *transfiguração* de uma representação concreta através de um sentido para sempre abstrato. O símbolo é, portanto, uma representação que faz *aparecer* um sentido secreto; ele é a epifania de um mistério.

Assim, a simbologia vista na narrativa das Moiras não pode ser analisada de forma reduzidas, trazendo o “significado” concreto de uma palavra. Deve, ao contrário, ser amplificado nas suas possibilidades, na procura de correlações de sentidos. Por isso, o uso dos dicionários de símbolos se mostra pertinente, já que eles trazem o elemento simbólico em diferentes situações, culturas, espaços e tempos. Essa possibilidade encerra uma noção simbólica, porém não encerra um único significado, por isso seu caráter misterioso.

Teoricamente, a emersão desses elementos simbólicos, a partir de uma conduta hermética³⁰ na pesquisa, apenas “soltam aos olhos” por meio de uma percepção atenta daquele que já tem alguma leitura/experiência do universo simbólico, mitológico e/ou arquetipal, que dá vida ao “dado”, ocasionando assim a identificação desses caracteres ancestrais. Entretanto, a **convergência** desses dados simbólicos só se dá por uma busca detalhada nos exemplares presentes em nossa cultura e em nossa história em diferentes tempos/espaços.

Percebemos a convergência como um recenseamento, uma busca pela própria ancestralidade dos itens averiguados. O que há de semelhante nas diferentes narrativas históricas que tocam a misticidade dos conhecimentos populares? Por qual motivo há a repetição de caracteres simbólicos? A “triangulação” destes dados, noção que Gilbert Durand (1988) tratou como **convergência simbólica**, resulta uma “redundância aperfeiçoadora”, pois

[é] através do poder de repetir que o símbolo ultrapassa indefinidamente sua inadequação fundamental. Mas essa repetição não é tautológica: ela é

³⁰ “O pensamento hermético opõe aos três princípios do raciocínio dedutivo da ciência ocidental – objetivação, singularização e princípio da similitude (da correspondência). Este último, que legitima os dois primeiros, remete diretamente ao caráter fundamental de “mediador” do arquétipo de Hermes-Mercúrio e ao paradoxo que Durand identifica entre, de um lado, a visão de um mundo tradicional – que recusa a ruptura ontológica entre um eu subjetivo e um cosmos objetivo – e, de outro, os hábitos ocidentais da pedagogia, que da ruptura o seu beabá” (DURAND, 2008, p. 164, *apud* TEIXEIRA; ARAÚJO, 2011)

aperfeiçoadora através de aproximações acumuladas. Nisso, é comparável a uma espiral, ou melhor, um solenoide, que a cada repetição circunda sempre o seu foco, o seu centro. Não que um único símbolo não seja tão significativo como todos os outros, mas o conjunto de todos os símbolos sobre um tema esclarece os símbolos, um através dos outros, acrescenta-lhes um “poder” simbólico suplementar (p. 17).

A convergência como método é cara a Durand, ainda mais, organizada em *As Estruturas Antropológicas do Imaginário* (2012). Tratando a convergência como pragmática e relativista, Durand nos diz que ela tende a mostrar uma gama de constelações de imagens, conjuntos estes que são constantes e que teimam em aparecerem com certo isomorfismo de símbolos que, de fato, convergem. Ao definir o termo convergência, Durand o diferencia do termo analogia:

A analogia procede por reconhecimento de semelhança entre relações diferentes quanto aos seus termos, enquanto a convergência encontra constelações de imagens semelhantes termo a termo em domínios diferentes do pensamento. A convergência é uma homologia mais do que uma analogia. A analogia é do tipo A é para B o que C é para D, enquanto a convergência seria sobretudo do tipo A é para B o que A' é para B' (p. 43).

Nesta convergência ocorre uma percepção de símbolos, emergentes conforme a manifestação do Imaginário em si. Este símbolo é conferido e legitimado pela sua ancestralidade e qualificado pela sua redundância. Eis aqui as bases teóricas capazes de contemplar os dois primeiros objetivos específicos do trabalho, a lembrar: Identificar os conteúdos simbólicos na narrativa das três irmãs, contextualizando-os com o imaginário ancestral e sócio-cultural (bidimensional); amplificar os sentidos simbólicos dos conteúdos emergentes, por meio da literatura, com vistas a perceber a forma de Educação ocorrente.

Enfim, cabe frisar que cultura, tradições e costumes possuem sentidos diferentes, porém muito próximos. Nessa tese, onde almejamos identificar as raízes da Educação Simbólica a partir da narrativa popular, essas noções são caras. Até aqui vimos termos importantes no seio das teorias do Imaginário e da História das Religiões e Religiosidades, convergindo-as com o contexto das Moiras e sua narrativa. Agora, entendemos como pertinente uma discussão um pouco mais regional acerca da culturalidade, da tradição e hábitos que regem um modo de vida pautado pelo espaço. Esse movimento visa preitar os objetivos específicos dessa tese. Sendo que neste capítulo são vislumbrados, principalmente os dois primeiros, a lembrar: *identificar os conteúdos simbólicos na narrativa das três irmãs, contextualizando-os com o imaginário ancestral e sócio-cultural (bidimensional); e amplificar os sentidos*

simbólicos dos conteúdos emergentes, por meio da literatura, com vistas a perceber a forma de Educação ocorrente. Mesmo diluindo no capítulo presente, o último objetivo específico está, também, polarizado no último capítulo dessa tese, já que intenta *abordar os aspectos arquetípicos emergentes nas narrativas pongondós, com vistas às suas funções pedagógicas/formativas, reforçando as raízes da Educação Simbólica*, pois é na terceira parte em que a convergência mitológica com as Moiras emerge com mais força.

Para tanto, descreveremos como entendemos o Imaginário Bidimensional, trazendo, logo após, aspectos da tradição, do costume e das particularidades regionais.

2.1. O IMAGINÁRIO ANCESTRAL E AS INTIMAÇÕES HISTÓRICO-SOCIAIS

Com base nos elementos narrativos das Moiras que, como numa catarse, expuseram diferentes nuances da vida pongondó – a partir de uma memória que percorre uma “distância” de quase 80 anos – levando em consideração às intimações autoetnográficas, apresentamos um mapa organizacional com duas dimensões do imaginário emergente nas fontes dessa tese: a histórico-social e a ancestral.

Para a compreensão do Imaginário Bidimensional, vale frisar o próprio termo *imaginário*, a partir dos contributos teóricos dos quais nos valem. Corin Braga (2017) nos diz que o termo francês *imaginaire* surge, no século XX, na prerrogativa de conceito, para “revalorizar” a desacreditada “imaginação”. Esse *imaginaire*, está imbricado por dois sentidos. O primeiro sentido do termo designa toda a produção da imaginação, “o corpo passivo das imagens e das representações criadas por uma fantasia coletiva ou individual” (p. 99), eis o espaço imaginário traduzido pela ideia de mundo ideológico, das crenças, dos mitos, das ideias – mundo este presente e impregnado em cada sujeito e na coletividade.

N'outro sentido, o imaginário designa todo um sistema complexo de imagens que, por si, pode ser entendido enquanto “faculdade humana dinâmica”. As discussões científicas que apaziguam a *imaginação* pelo termo *imaginário*, tem início na filosofia idealista, com Fichte, Schelling e, principalmente, Kant, em sua *Crítica da Razão Pura*, onde se ultrapassa os limites da racionalidade e do empirismo, na

proposta de colaboração constante entre sensibilidade e razão, “a primeira fornecendo os <<conteúdos>> da razão, e a segunda oferecendo a <<forma>> necessária para a organizar esses materiais.” (p.100). O desenvolvimento desse aspecto científico do Imaginário chega na concepção durandiana, quando a complexidade das estruturas do imaginário se apresenta pelo viés antropológico, numa reunião “ontológica” dos opostos, porém na especificidade dos regimes *diurno* e *noturno* das imagens.

Como visto, o termo imaginário, em sua gênese, já reúne um sentido duplo, resumidamente: a) os produtos da imaginação; e b) faculdade de criação de sistemas complexos de imagens, própria da natureza humana. Entretanto, esse imaginário imbricado também é dotado de duas dimensões. Uma dimensão é composta pelo fator sócio-cultural, abarcando então as ideologias, utopias e metáforas. Outra dimensão se refere ao fator arquetipal, no qual reúnem mitos, símbolos, arquétipos-imagens arquetípicas (WUNEMBURGER; ARAÚJO, 2006, p. 26).

No *mapa organizacional das raízes do imaginário pongondó*, a partir da narrativa das três irmãs, foi possível identificar nuances sócio-culturais, polarizadas na face histórica do imaginário, o qual está totalmente imbricado com nuances arquetipais, por sua vez, atreladas à face “a-histórica” do imaginário, a partir de Eliade (1991), entendendo o “romper” da temporalidade e da espacialidade.

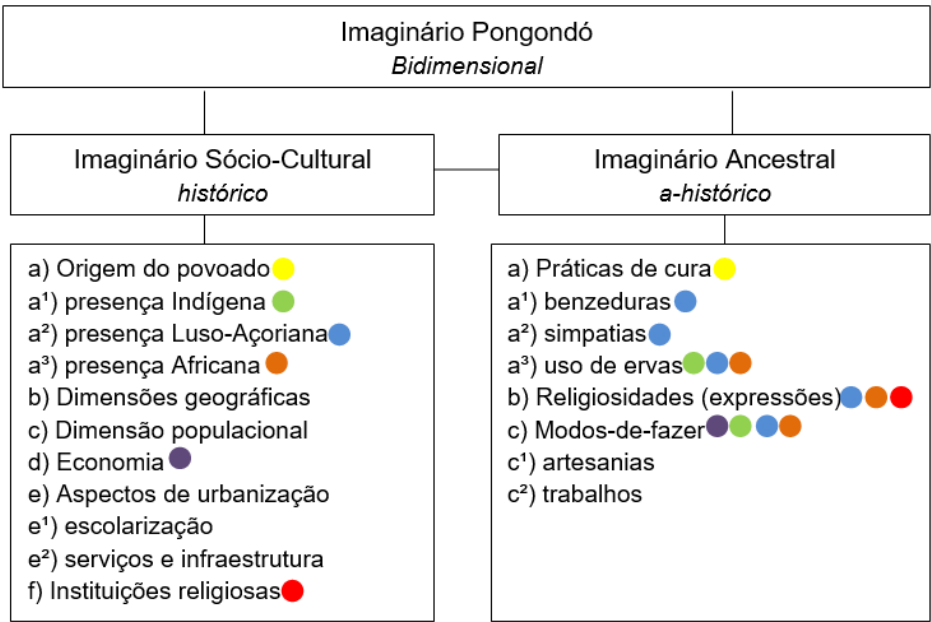


Figura 16: Mapa organizacional do imaginário pongondó.
Fonte: Criação do autor.

À guisa de descrição, o mapa supracitado reúne as dimensões sócio-cultural (histórico) e arquetipal (a-histórico) do Imaginário pongondó (Bidimensional). Na coluna esquerda estão elencados caracteres objetivos, os quais são descritos no intuito de um panorama material acerca da comunidade do Povo Novo, seus níveis de sociabilidade, sua disposição e funcionamento. Na coluna direita estão dispostos os caracteres subjetivos da comunidade, os quais também estão imbricados com os fatores históricos, porém transcendem a própria historicidade, encontrando refúgio no simbolismo ancestral – como podemos notar nas comparações e teorização desse trabalho, fatores que nos leva a entender que essas mulheres se educam por vias rústicas (sem um aparato das formas), mas também pelo simbolismo dos gestos (ao comungar de um mesmo espaço/tempo, na observância do Outro e de sua postura “sagrada”).

Seria equivocado não mencionar que todos os caracteres/palavras que compõem as colunas, individualmente, interligam-se um a um, podendo formar um todo emaranhado. Contudo, essa relação está explícita nas linhas que ligam os quadros superiores. Porém, para além dessa ressalva, acredito que existam pontos aglutinadores, gritante, os quais se polarizam em termos específicos, entre as colunas. Eis o uso dos pontos coloridos no mapa organizacional, como forma de visualizarmos mais claramente essa convergência. Eles (os pontos) tem por intuito frisar algumas das relações espontânea entre o *imaginário histórico* e o *imaginário a-histórico*.

É o caso do ponto amarelo ●, o qual está tanto para a *a) origem do povoado*, quanto para as *a) práticas de cura*, de maneira geral, já que reúne as presenças étnicas da região, considerando o contributo de todas elas para essa matriz de curanderia (tema especial desta pesquisa). Contudo, pressuponho que o ponto verde ●, primeiramente associado à *a¹) presença indígena*, está mais diretamente imbricado com o *a³) uso das ervas*, além de ser perceptível em alguns *c) modos-de-fazer*, como nos trançados de balaio, no espetar, com a o bambu, o peixe no intuito de assá-lo etc. Quanto à *a²) presença luso-açoriana*, ponto azul ●, permeia toda a *a) prática de cura*, bem como *b) religiosidade (expressões)*, e os *c) modos-de-fazer*, por se tratar da constituição cultural a partir dos moldes estruturais da colonização e a imposição dos costumes – a lembrar do catolicismo e seus desdobramentos. É o caso das benzeduras, por exemplo, as quais, mesmo nutridas pela ancestralidade pagã de seus elementos, são “ratificadas” pelos nomes de “Deus, e a Virgem Maria”. Quanto à

a³)presença africana, ponto laranja ●, percebo sua maior ligação ao *a³)uso das ervas* (dada a especificidade africana no trato com a natureza e identificar nas folha o poder curativo dos Orixás) e, ainda, à *b)religiosidades* (expressões), e aos *c)modos-de-fazer*.

A *b) religiosidade* (expressões), associada à *a²) presença luso-açoriana* ●, *a³)presença africana* ● e *f)instituições religiosas* ●, não assumindo a *a¹)presença indígena*, se dá por esta última não emergir, de maneira clara, na expressividade das práticas religiosas. Cabe ressaltar que sua não-emersão, a partir do referencial narrativo, está associada a minha própria leitura. O uso de ervas, atrelado ao povo indígena, ao meu ver, está associado neste caso mais pelo viés de cura (prático) do que pelas representações transcendentais que a prática religiosa impõe.

No que tange o caractere *d)Economia*, ponto roxo ●, percebo total alinhamento aos *c)modos-de-fazer*, já que este, atrelado à *c¹)artesanía* e ao *c²)trabalho*, fornece o sustento ou, em outros tempos, a sobrevivência de parte da população pongondó. Como exemplo, temos as réstias de junco, vendidas às margens da BR-392, balaios com frutas vendidos, antigamente, na estação férrea, o plantio etc.

Essa relação exposta em organograma ajuda a compreendermos a própria noção de imaginário, o qual não está distante das faces mais comuns da vida humana, mas que, pelo contrário, deságua nas diferentes nuances do cotidiano. Mas como essa carga histórica e a-histórica acompanha os indivíduos pongondós? Com qual intensidade essas convergências se mostram presentes? Acreditamos que esse organograma é particular à narrativa das Moiras, pois são elas as detentoras do saber que aqui compartilham. Seus filhos, como visto, não se interessam pelos conhecimentos tradicionais. E, mesmo se houvesse interesse, não vivenciariam o tempo que elas viveram. Mesmo havendo similaridades e aderência na projeção dos símbolos, há uma especificidade nas formas da educação dessas mulheres. Hoje há a internet, e na velocidade do click podemos aprender ritos de toda e qualquer parte do globo, imprimir benzeduras e/ou simpatias milenares, entender o funcionamento das ervas etc. Naquele tempo, na segunda metade do século XX, no contexto geográfico de Povo Novo, a rusticidade era o adjetivo das formas dessa Educação.

2.2. ASPECTOS DA TRADIÇÃO E DO COSTUME NA PARTICULARIDADE REGIONAL

Em Thompson (1998), na obra *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional*, diferencia-se os conhecimentos tradicionais comum às camadas não elitizadas, das balizas formais da Educação. Ou seja, a continuidade dos saberes do povo perpassa a temporalidade por meio da oralidade. Essa permanência do conhecimento indireto na História, significativo a um grupo, comunidade e/ou região, não se dá sem atritos, dada as características contemporâneas, principalmente no que tange o esfacelamento das fronteiras e o “aceleramento” das relações temporais. Os saberes aqui mencionados vão da “simples” criação dos filhos aos ofícios:

No que diz respeito aos mistérios da criação dos filhos, a jovem mãe cumpre seu aprendizado junto às matronas da comunidade. O mesmo acontece com os ofícios que não têm um aprendizado formal. Com a transmissão dessas técnicas particulares, dá-se igualmente a transmissão de experiências sociais ou da sabedoria comum da coletividade. Embora a vida social esteja em permanente mudança e a mobilidade seja considerável, essas mudanças ainda não atingiram o ponto em que se admite que cada geração sucessiva terá um horizonte diferente. E a educação formal, esse motor da aceleração (e do distanciamento) cultural, ainda não se interpôs de forma significativa nesse processo de transmissão de geração para geração. (p. 18)

Neste cenário resistente à transmutação do saber ao conhecimento formal, a oralidade é fundamental, trazendo um repertório cultural a partir de narrativas “exemplares”. Portanto, o caráter “conservador” dessa cultura popular é notório, porém deve ser analisado com cuidado. Aqui versamos sobre uma cultura “costumeira” que não se define pelo domínio ideológico, mesmo que esteja inserida num âmbito social, econômico e político delimitado. Thompson afirma ainda que a cultura popular é rebelde, “mas o é em defesa dos costumes” (p. 19).

Assim, é do contexto popular que emerge a cultura tradicional, condicionada pela oralidade dos sujeitos detentores dos saberes populares. Essa transmissão oral, em narrativas diversas (seja pelo conto, como pela ação/gesto) proporciona uma aprendizagem distinta, no seio de uma comunidade. Muitas vezes não se consegue mapear a maneira que ocorre a formação, o aprendizado. Como no caso das irmãs, as quais pouco situam como iniciaram na benzedura, na simpatia e nos saberes tradicionais.

D. Jovina: A mãe benzia de tudo, tudo... **A mãe nunca ensinou pra nós, nada.**

Alexandre: Que interessante! Então vocês aprenderam de uma outra forma, não foi ela transmitindo?

Todas respondem: Não! Não foi ela.

D. Zezé: **A gente aprende de outra pessoa, de uma passa para a outra, não é? E vai explicando.**

Alexandre: Mas ela em si [referente à mãe] não passou, tudo de uma vez por exemplo: "ah, vou passar os conhecimentos que tive para ti".

Todas respondem: Não, não...

D. Zezé: Não! **Ela não dava a saber, assim.**

D. Jovina: **E a mãe do Jedar [seu marido] também, era uma baita benzedeira também. E nunca passou assim, de ensinar.** Hoje ela não benze mais porque não enxerga.

Alexandre: É um conhecimento que se aprende no dia-a-dia?

D. Jovina: É! Tinha um senhor, o Cenita esse. **Ele benzia alto, então a pessoa aprendia muita coisa, aprendia com ele.**

Alexandre: Por que, na maioria das vezes, as pessoas falam baixo, não é?

D. Jovina: É! É! **A mãe, tudo era baixinho.** A mãe benzia de sol! Tu também benze, né? [dirigindo-se à D. Zezé, a qual responde "não"]

D. Jovina: A mãe benzia de sol. Era um copo com água, e uma toalha dobrada. Ela usava uma toalha branca, daquelas de saco de antigamente, que ela tinha já apropriada para aquilo. [As outras irmãs riem] Não, mas ela fazia umas franjas bonitas naquelas toalhas. E ela dobrava a toalha para fazer a benzedura.

D. Zezé: Um copo com água, em cima da cabeça.

D. Jovina: É, e a toalha e o copo ali em cima. E aquilo fervia. Se tinha o sol [a mazela] fervia na cabeça das pessoas, que chegava a quase secar o copo. Ficava até embaçado o copo. [...] E ela benzia os três dias. Enquanto não completava os três dias ela não parava de benzer.

Alexandre: E aí ela ia falando a benzedura?

D. Jovina: É, mas só pra ela aquilo. Eu nem sei benzedura de sol.

D. Zezé: Eu também não! Ela nunca falou pra gente.

D. Jovina: A Adriana também se benzeu de espinhela caída. Tu benze? [dirigindo-se à D. Zezé, a qual responde "não"]

D. Zezé: Não!

D. Jovina: A mãe benzia de espinhela caída... Media-se os ombros... Se a medida não estive igual é que tinha que benzer. Seu Bica benzia também, muito bem. Tem gente que benze colocando ela no lugar, sentado, no chão, bota a espinhela no lugar. Mas, também é bem séria espinhela caída. As pessoas não dão bola pra aquilo ali... Espinhela caída, mas olha... A Adriana, quando era guria, teve de não comer, e aquela coisa ruim. Quem curou ela foi um senhor lá do Povo, o Seu... Elói. E eu levei ela lá, ruim, ruim, vomitando, com dor no estômago. E ele disse: essa guria está com espinhela caída, vamos benzer ela. E daí benzeu! Olha! A Adriana ficou boa que nunca mais.

Alexandre: E o senhor, Seu Jedar, conhece alguma simpatia ou benzedura?

[Risos]

Jedar: Só sou benzido!

[Discussões acerca da Cantoria de Santinho lembrando o tempo de Seu Antinho – um dos primeiros Mestres em Povo Novo]

D. Zezé: **É difícil, hoje, um pai passar para um filho as coisas antigas. É muito difícil!**

D. Zaida: A tua mãe [direcionado ao seu Jedar] benzia bem, benzia todo mundo. E hoje... E não passa...

D. Jovina: É... A Iracema sempre benzeu. Sempre teve muito conhecimento das coisas...

D. Zaida: Mas não ensinava pra ninguém, né?

D. Jovina: **Pois é, nunca ensinou.**

D. Zaida: **Uma vez eu pedi pra ela ensinar uma coisa e ela... nunca.**

D. Jovina: E tem mais, acho que tem coisas que ela nem lembra. Uma pessoa que era muito boa e que sempre estava ensinando a gente era o Seu Bica.

Alexandre: Era um benzedor que ensinava?

D. Jovina: **Ele ensinava! Ele fazia uma coisa e explicava como é que era.**

D. Zezé: **Mas hoje, ninguém... Dos meus [filhos] ninguém se interessa em saber “como é que a mãe benze?” ou “como é que a vó benze?”... Não! Se acham [sente] ruim, tem que se benzer. Mas, procurar eles aprender, para se um dia ele fazer... é difícil.**

Nesses excertos podemos perceber uma “economia simbólica”, como em Thompson (1998), em que uma resistência tensiona o processo educativo e o aprendizado dos conhecimentos tradicionais. A mãe, como visto, não ensinava suas filhas a benzedura, mas, logo após, é mencionada a forma com que ela fazia o rito para “benzer de sol”, com o copo, a água, a toalha. Esses gestos são simbólicos, pois carregam sentidos de aprendizado, mesmo que não sejam mencionadas palavras que professem aquele conteúdo. A benzedura era, em seu rito, balbuciada, em ladainha... pouco ou nada se ouvia, mas sabia-se, sempre, a quem clamar. Essas práticas possuem uma divindade central, deus. Essa divindade é expressa pelos caracteres católicos, como da santíssima trindade (pai, filho e espírito santo) ou evoca-se o nome de deus e da Virgem Maria. Na narrativa, contudo, há a exceção de “Seu Bica”, o qual benzia ensinando. Assim como entre elas (aprendizes) e familiares trocavam, entre si, técnicas e escritos dessas expressões curativas. Nesses casos, identificamos um emaranhado formativo que se apresenta diverso porém polarizado na observância. A observação e o compartilhamento cósmico dessas manifestações, por meio de seus gestos simbólicos, educaram essas mulheres, contextualizadas por tradições e costumes.

Uma ressalva pertinente à pesquisa dado o balizamento teórico a partir da História, é a diferenciação dos termos *tradição* e *costume*. Quando se aborda saberes, conhecimentos e narrativas tradicionais, estes estão menos vinculados ao conceito de “tradição inventada” do que ao “costume” (HOBBSAWM, 2012). O primeiro termo se associa a práticas mais ou menos regulamentadas, as quais possuem uma natureza simbólica e ritualística, porém com o objetivo de “inculcar certos valores e normas de comportamento” (p. 8). Nessa tradição “inventada” está a invariabilidade. Como exemplo, citamos a ritualística da monarquia britânica e a tradição do *kilt* na Escócia. O segundo, o “costume”, está mais próximo das práticas populares e tradicionais, assim como o caso aqui pesquisado.

O “costume”, nas sociedades tradicionais, tem a dupla função de motor e volante. Não impede as inovações e pode mudar até certo ponto, embora evidentemente seja tolhido pela exigência de que deve parecer compatível ou idêntico ao precedente (p. 8-9).

Na perspectiva de Hobsbawm, a invariabilidade do costume seria um “luxo”, já que a vida não é assim nem mesmo nos âmbitos mais tradicionais. Muta-se constantemente o modo de ser e estar no mundo com a flexibilidade dos costumes, o que pode resultar em alterações culturais relevantes, até mesmo na tradição. Essas alterações podem ser apercebidas nos relatos orais, a partir de diferenciações quando as narrativas são submetidas a triangulações. Eis uma diretriz da história cultural que se aproxima da percepção da imagem supracitada. O acionamento das imagens traz sentidos variados, dada sua multivalência. As memórias, prenes na narrativa, não reclama uma originalidade, encontrando-se naturalmente na ancestralidade. Contudo, caracteres regionais podem ser averiguados, ou seja: há uma constelação de sentidos, próprios da regionalidade da manifestação cultural, seja ela qual for. Eis o que aponta os estudos, outrora denominados como folclore, acerca da cultura do Rio Grande do Sul: lendas, mitos, linguagem, festejos, ritos e outras expressões.

Para Fagundes (1998, p. 9), por exemplo, “os mitos são cósmicos, universais e atemporais. Não se localizam no tempo e no espaço. Referem-se o mais das vezes a fenômenos da natureza e às suas forças”. Já no que diz respeito às lendas, estas são locais, contextuais da região. Trata-se, portanto, da roupagem cultura que damos aos diversos arquétipos.

Para Walter Spalding (1979, p. 9), o folclore é tudo aquilo que aí está, cantado ou recitado, contos ou lendas, as falas ou costumes, o vestuário, as danças, os ditos e crendices etc. Numa tentativa de dar sentido ao termo, o ator dedicado aos estudos da região sul do Brasil, afirma que o folclore é “[a] ciência que estuda em todos os seus pormenores as manifestações populares sob todos os aspectos. Só é folclore, porém, o que não tem autor definido, o que nasceu do seio do povo sem a marca específica da paternidade”. Mesmo sem a “marca paterna”, todo o cabedal patrimonial da cultura de um povo está, de maneira ou outra, ligada ao contexto de constituição deste grupo. É possível, desta forma, vislumbrar dois horizontes, expressos num imaginário bidimensional – por um lado, a ancestralidade que transcende tempos, n’outro, as nuances histórico-sociais.

Barbosa Lessa, pesquisador e propagador da cultura popular, trouxe de maneira explícita as contribuições de diferentes grupos, no que se refere a artesanaria sul-riograndense. Lessa, com ilustrações de Fernando Jorge Uberti, desenvolveu a obra *Mão Gaúcha: introdução ao artesanato sul-riograndense* (1978), apontando o trabalho dos povos indígenas Guaianá, Güenoa, Guarani e kaingang; açorianos; jesuítas espanhóis; portugueses; africanos; alemães; e italianos. Com as diferentes raízes, formou-se a base de um tronco cultural diversificado, porém coeso, a partir de sua espacialidade, das relações sociais, e da temporalidade que compartilham – além de todas as convergências naturais, dado o encontro dos arquétipos. Assim como Lessa, outros autores reivindicam a presença indígena, no mapeamento dos saberes e fazeres populares. Reivindicação necessária! Se o trabalho aqui proposto trata de narrativas que revelam a proximidade do sujeito humano com a natureza, por exemplo, no uso das plantas medicinais, na utilização do junco e palha para a confecção de balaios etc., é preciso reiterar a herança indígena nessa região, assim como em todo o Brasil.

Na obra *Rio Grande do Sul: aspectos do folclore* (MARQUES; RIBEIRO *et al*, 2004), dos povos já mencionados, as autoras acrescentam judeus e poloneses, como importantes colaboradores ante a cultura gaúcha. A linguagem popular, a literatura oral, as festas e folguedos, o lúdico/jogos, as habitações, entre outros contextos, são descritos, como num levantamento/inventário. As concepções teóricas da obra, assim como os demais pesquisadores folcloristas, se valem de autores como Darcy Ribeiro, Dante de Laytano, Amadeu Amaral e Alceu Maynard de Araújo, por exemplo.

Portanto, se faz justo dizer aquilo que, por certo, parece óbvio: Povo Novo, assim como a grande maioria dos distritos e municípios do país, carrega consigo a marca da diversidade cultura; não se encontra âncora de origem, nem no português, tão pouco no açoriano - mesmo que o contributo referente à herança luso-açoriana seja inegável. Contudo, caso contrário, falharíamos com nossos nativos, e também com nossa raiz africana. A “origem” se faz na convergência de passados. Eis a raiz! Na copa florescem os costumes, aparentes e atraentes de acordo com sua fase. Nesse sentido, a Educação Simbólica não distingue identidades, não reclama origens, ocorre organicamente por meio da forma rústica com que a desenvolvem e por meio da simbologia que lhe é própria. Ainda, o aspecto de amorosidade, como veremos, também é condição para essa educação, pois nada se funda sem essa premissa, numa imaginação construtiva/instauradora a partir da memória das Moiras.

Luís da Câmara Cascudo (2013, p. 11), diz que “[a] Memória é a Imaginação no Povo, mantida e comunicável pela Tradição, movimentando as Culturas convergidas para o Uso, através do Tempo”. Cá está um fato importante no tocante aos saberes populares, o “Uso”. A utilidade da cultura, a partir dos conhecimentos que se desenvolvem na troca simbólica dos sujeitos envolvidos, é fundamental para o ganho de sentido, ante as demandas da vida. Ou seja, as práticas culturais, tanto da comunidade pongondó como em outra qualquer, só tem sentido na vivência das mesmas, e na recepção dessa Educação Simbólica. Por isso a pertinência do pertencimento, bem como do reconhecimento. Será que as crianças das escolas do Povo Novo tiveram a ciência dessas manifestações, crenças e costumes? Como são trabalhadas as noções patrimoniais, principalmente no que tange o Patrimônio Imaterial, nessas escolas? Além do mais, é na memória coletiva (compartilhada por aqueles que comungam dos mesmos costumes e tradições) que o simbolismo de um grupo se expressa. Em muitas das vezes, o saber popular impregna as mais singelas atitudes.

Quando criança, brincando com a terra ou fazendo estripulias, os olhos ficavam irritados por algum cisco. Nessa circunstância, minha mãe repetia por três vezes, enquanto esfregava o olho afetado, com movimento circular, versos que pediam, à Santa Luzia, a melhora instantânea da mazela. Da mesma forma, quando acometido por soluço, além do susto, dos três goles d’água, ou da lã vermelha colocada à testa, também era comum o recitar de um curto verso, repetindo-o por três vezes, solicitando

a passagem do soluço para outra pessoa: soluço vai, soluço vem, passa para a “Lúcia” que não tem. Com todas essas tentativas, ou no uso de apenas uma delas, de fato o soluço passava. Ficava a preocupação (no caso do uso do verso) onde a mazela encontraria casa. No caso do verso à Santa Luzia, seja pelo clamor, seja pelo o esfregar dos olhos, o cisco ou a dor ia embora. Curioso é que a lembrança em relação aos versos citados os coloca tal como estão, cada palavra. Encontro a exata referência em um dos estudos folcloristas, próprio da região sul, obra nomeada *Na voz do povo: ensaios de folclore*, de Walter Spalging (1979, p. 38, 44)³¹.

*Santa Luzia
passou por aqui
com seu cavalinho
comendo capim.*

.....

*Soluço vai, soluço vem,
soluço vai pra quem não tem.*

O estudo relata as mais diversas imagens presente no imaginário gaúcho, incrustadas na cultura de um povo que ainda alimenta esse cabedal imagético, com crenças que emergem em versos, em receitas (o que se deve fazer se...), em saberes agrícolas atrelados às estrelas e aos movimentos da lua etc. De modo fascinante, é perceptível a mobilidade e permanência desses artefatos simbólicos no presente de uma comunidade, mesmo em voga inúmeras adversidades contemporâneas. Ainda, debruçado à obra de Spalding, reconhecemos – num movimento preciso de pertencimento patrimonial – outras crenças:

O QUE NÃO SE DEVE FAZER

- Guardar espelho quebrado - porque dá azar, dá peso, atrai desgraças.
- Passar por baixo de escada – pelos mesmos motivos acima. [...]
- Varrer a casa à noite – porque atrasa a vida financeira do lar. [...]
- Colocar a vassoura atrás da porta, de cabo para baixo – porque espanta as visitas. (Isto muitas vezes se deve fazer...). [...]
- Matar gato – atrasa sete anos a vida de quem o matou, porque o gato tem sete fôlegos. [...]
- Matar grilo – dá azar. [...]

³¹ Vale ressaltar que a obra aqui utilizada é tomada por seu teor literário – tal ressalva se faz necessária dada a falta de articulação metodológica com o trabalho realizado, já que não há nenhuma delimitação de fontes, entrevistas, coletas de narrativas e e/ou demais documentos expressos no texto.

- Menino brincar com fogo – porque urina na cama. [...]
- Abrir guarda-chuva em casa – porque atrai desgraça. Muitos dizem que não presta, mas não referem o porquê. [...]
- Apontar ou contar estrelas – porque cria verrugas.
- Dormir com os pés para a porta da rua – porque agoura a morte. [...]
- Derramar sal no chão – porque haverá briga. Para conjurar ou evitar a briga, deve-se atirar uma pitada de sal por cima do ombro esquerdo, em seguida. [...]

O QUE SE DEVE FAZER

- Para ter sorte e evitar mau olhado – deve-se usar um galhinho de arruda atrás da orelha.
- Guardar, sempre que encontrar, um trevo de quatro folhas – porque trará sorte. [...]
- Ao passar por alguma aroeira (família das Anaxardiáceas – *Shinus Lentiscifolius*, March.), deve-se dizer: Bom dia! – ou Boa Tarde! – porque do contrário a pessoa ficará inchada – “mal de aroeira” ou “inchaço de aroeira”, como dizem. (1979, p. 39-43)

Mesmo acreditando que muitas dessas crenças fazem parte do imaginário das três irmãs, assim como do nosso, na narrativa são apresentadas outras formas de eufemizar e manipular o meio para evitar o mal. Essas crenças, mais antigas, são ligadas à mãe e estão presentes, principalmente, na infância e adolescência dessas mulheres.

Alexandre: E em noite de temporal, tinha alguma coisa que se fizesse?

D. Zaida: Tem gente que benzia...

D. Zezé: Eu não sei nada. De benzedura de tempo eu não sei.

Alexandre: E de tapar espelhos, essas coisas assim?

[Todas concordam: “Ah é...”]

D. Zaida: **A mãe tapava tudo que era espelho**, é verdade. Na semana santa... [risos] Ela ri [apontando D. Zezé], mas é pura verdade. É que a gente sempre teve santos em casa. Ela coitada, era muito crente em santos. E ela tinha na parede... Aquilo, quando chegava três dias da semana santa, quinta e sexta, ela tapava todos. Era verdade, não era [olhando D. Jovina, a qual confirma].

D. Zezé: Tapavam os Santos, tapavam os espelhos, tapavam a máquina de costura. Tudo que era aço ela tapava.

D. Jovina: Mas, na semana santa era uma devoção.

Alexandre: E ela não dizia o porquê?

D. Zaida: **Não, ela não dizia nada. Ela chegava já chegava e... [ia tapando].** Também, naquela era outra coisa, era tudo diferente, né? Feriado era feriado. Hoje não, hoje ninguém mais respeita nada, ô guri.

D. Jovina: Eu acredito que era por causa da morte de Jesus. Era como...
[Alexandre: como se fosse um luto?] como se fosse um luto.

D. Zaida: E depois eu segui durante muito tempo quando tive a minha casa. Segui naquela devoção dela. Depois, foi indo... e eu disse “sabe de uma coisa...” *[risos]* Eu segui na devoção dela por muito tempo, sabe... Mas depois eu fui deixando, fui deixando...
[risos]

D. Jovina: Agora, relâmpago a mãe também tinha...

D. Zaida: Ah é... tapava os espelhos.

D. Zezé: Ela não costurava, não agarrava agulha, não agarrava nada. Coisas de... Tesoura, nada nada...

D. Zaida: Não sei... Tudo ela achava que fazia mal. A mãe era assim. Ela não deixava eu sacudir uma toalha na rua, à noite, porque estava escurecendo. Não deixava varrer uma casa. Depois que entrava o sol, não.

D. Zezé: Despejar uma cuida de erva, um pó de café. Não, era meio rígido.

D. Zaida: Não... A nossa era assim. Ela tinha aquela fé e fazia a gente seguir no ritmo dela, não é?

D. Jovina: Cortar unha à noite, ela não deixava.

D. Zezé: Vais te arrepender de conversar com essas velhas.

A noite reúne os mistérios, os silêncios, as angústias, os medos. Na vida no campo, num tempo em que as luzes advinham de candeeiros, a imaginação fervilhava e, como função própria que lhe cabe, criava as mais diferentes situações e meios para driblar o obscuro e o desconhecido. Essas formas, rústicas, de se relacionar com o desconhecido não “peca pela falta”, mas adianta-se delimitando o que não pode ser feito no intuito de, com fé, vencer o mal. A noite é Senhora dos mistérios (BORGES, 2017) e possui proximidade com o arquétipo da Grande Mãe, pois embala os sonhos de homens e mulheres, a incógnita da vida, nutrindo melancolias bem como esperanças. O universo mágico da noite pode ser metaforizado pela deusa egípcia Nut. Nesse simbolismo materno a ligação do arquétipo materno está ligada mais ao céu do que à terra. A profundidade e a fecundidade da terra estão, agora, na imensidade de um céu negro³², que convida ao devaneio e à transcendência. Antes de dormir, não apenas as crenças são reforçadas, como também as memórias do

³² “O preto é fundamental a muitas formas de transformação, o tom imaginário da *metanoia* individual, uma mudança de direção, ou virar-se para dentro, ou até uma <<noite escura da alma>>, a escuridão luminosa de auto-compreensão. No *opus* alquímico, o preto significa o eclipse de padrões familiares de identidade e significado. O *nigredo* é um estado de desorientação, exaustão, auto-dúvida, depressão, inércia, confusão e desunião. [...] mas para a alegria; ele expressava conjunção com o potencial ilimitável e abundante da mente, no qual podia ser concebido o embrião dourado do *sef*. (MATIN, 2012, p. 658)

passado que, em sonhos, desconfiguram a temporalidade ordinária, cronológica. A partir das crenças expostas em narrativa, essa manifestação noturna da imaginação não poderia ser “cortada” pelos elementos simbólicos diairéticos [remete à divisão] Durand (2012), como no caso do gládio, das armas em aço ou do raio que, heroicamente separam, demonstram, tornam claras as imagens. No caso das Moiras, a proibição no uso de elementos diairéticos está no exemplo do vender e do proibir, se tratando de objetos como: tesoura, máquina de costura, agulha, cortador de unhas, vassoura etc. O tapar do espelho, tanto em temporal quanto na Semana Santa, também é movimento que incita o obscuro. Não quer ver-se, refletir e/ou iluminar. Vendar os santos pode representar o luto e o respeito para com a morte de Cristo, mas também abre espaço para a desproteção. Não são, os santos, requisitados enquanto estão tapados. Em todos esses casos percebemos uma tendência ao obscuro, uma atração pelo mistério que, de certa forma, leva os indivíduos à reflexão.

A morte de Jesus demonstra a religiosidade ocidental presente na herança luso-açoriana em Povo Novo, num catolicismo que, para as Moiras, é praticado por seus meios mais rudimentares, embebidos em sincretismo. Como vimos no organograma do Imaginário Bidimensional, essas religiosidades comportam suas multiplicidades. Dona Jovina e seu esposo, por exemplo, são frequentadores de centros de umbanda na região. Adotaram, em sua fé, as expressões dessa religiosidade, tendo em casa altar, ou congá (termo de origem banto que significa “altar sagrado”), com as imagens veneradas de caboclos (entidades com a representatividade indígena – mesmo não sendo entidades que os indígenas, nativos, cultuam), Ogun’s (entidades que, nesse caso, também são caboclos, porém com a representatividade sincrética de São Jorge – como exemplo, Ogum Sete Ondas, Ogum Beira-mar, Ogum Megê etc.) e outros santos que permeiam o imaginário sincrético da Umbanda, vinculado principalmente com o catolicismo.

As três imagens posteriores são da residência de Dona Jovina, assim como as anteriores figuras 14 e 15. As fotografias aqui utilizadas têm como objetivo elucidar o leitor o contexto específico das irmãs Silveira, o lugar de reunião dessas mulheres e a constante intimação desse espaço. Trago-as nas respectivas páginas, na intenção de somar seus sentidos e simbologia ao texto, à análise e aos conceitos elencados. Não as tomo como fontes primeiras, mas como adendos. Imagens que falam por si, porém, contextualizadas à discussão. A autoria desses elementos, como consta em

fonte, é de Adriana Silveira Coronel (filha de Dona Jovina), e são posteriores ao momento de coleta da narrativa – solicitadas por mim e gentilmente cedidas por Adriana.



Figura 17: O altar/congá.
Fonte: Fotografia de Adriana Silveira Coronel.



Figura 18: Quadro de Caboclo, esculpido em madeira.
Fonte: Fotografia de Adriana Silveira Coronel.



Figura 19: São Jorge, esculpido em madeira.
Fonte: Fotografia de Adriana Silveira Coronel.

Como pongondó, é inevitável adiantar alguns dos conhecimentos, pertencentes à cultura, a partir das vivências na localidade. Até mesmo, interpondo as barreiras de um cientificismo objetivo, torna-se conveniente os relatos mais familiares do que se sabe sobre conhecimentos e práticas locais – conduta coerente com a autoetnografia que permeia essa tese.

Em meio aos costumes apontados na narrativa, um deles converge com minhas vivências familiares de modo particular. Ao abordarem o plantio de cebola e a feitura das résteas, logo emerge a memória de meu avô paterno (Ivornei Mendes Borges), e de seu ofício, *batedor de junco*. Aqui temos a prática de recolher o junco das lagoas próximas, com uma foice e todo o processo de batê-lo e secá-lo. Era comum vê-lo ao amanhecer, encilhando a égua, colocando a foice na lateral da carroça e partindo para o Arraial (região pongondó, abundante em junco). Após colher a planta aquática, muitas das vezes a batia ali mesmo, outras tantas, voltava para a casa para batê-la na sombra do galpão. Pegava-se um maço e com um porrete, contra um tronco maior, batia e torcia o junco, da sua extremidade mais espessa até a mais fina. Após bater uma carroça (carga) inteira da planta, estendia o junco ao chão, para pegar sol e secar. O junco seco era recolhido, agora em grandes maços, o qual liberava um cheiro muito peculiar e agradável. Tais maços eram vendidos a quilo para àqueles que do junco faziam réstias (tranças) com alho ou cebola. Essa seria uma segunda prática, comum na região, o *enrestar* – um fazer conhecido das irmãs Silveira.

D. Zaida: *Eu enrestei muita cebola.*

D. Zezé: *Tem que cortar o junco na lagoa, bater o junco...*

D. Zaida: *A minha mãe plantava cebola, eu plantava cebola com minha mãe.*

D. Zezé: *Eu plantei cebola 21 anos, com meu velho. Meu velho era plantador de cebola. [conversas paralelas] Depois da cebola apurada, já seca, daí a réstia era assim, comprava o junco, tem pessoas que vendem, que cortam o junco, tipo uns feixes de junco [som alto da buzina do trem] e daí a réstia é com três pernas de junco, e daí trança. Daí trança a cebola ali, trança a rama da cebola ali.*

D. Zaida: *Fica muito bonito*



Figura 20: O junco na lagoa.
Fonte: Arquivo pessoal.

Após as réstias prontas, as mesmas eram vendidas (assim como são hoje em dia) nas bancas de beira da estrada, às margens da BR-392, com demais hortaliças e legumes, a maioria destes produtos, plantados pelos próprios pongondós. Tais bancas resistem ao passar dos tempos, sendo bem antigas na região.

A velha estrada não tinha acostamento e um movimento fraco, a não ser nos fins de semana e, lembra Gilnei Martins, as mudas de jasmim, ficavam na beira do asfalto e não viravam com o trânsito da época [...] Não se comercializa mais galinhas, marrecos, gansos como antigamente, mas continua a tradição dos frutos da época colhidos na região como o araçá, butiás e pitangas [...] (MARTINS; MENDONÇA, 2002, p. 21-22)

Identificamos, nesse sentido, que os conhecimentos adquiridos pelos pongondós, também herdados com o passar dos tempos, encontram sua ancestralidade em gestos atemporais, como o trançar, que, revestido da cultura local, emerge no *enrestar*. A necessidade de manutenção dos ganhos referente ao plantio e venda, faz com que alguns dos agricultores da região aproveitem o trânsito da estrada que corta Povo Novo para uma possibilidade de comércio, uma venda em maior escala.



Figura 21: O enrestiar da cebola (C. Fernando M. Borges).
Fonte: Arquivo pessoal.

Um momento reflexivo para aquele que enresta. A trança pode representar a trama da vida, com seus enlaces. Nela prende-se, amarra-se, o que bem se entende. Eis a função da trança, do trançar, dada a manipulação da natureza, ou do mundo (no sentido aqui eufemizado), por meio da técnica. A simbólica da réstia está no vocábulo da trança, contendo duas definições/polaridades: a primeira relacionada ao cabelo³³, à barba, que denotam força e virilidade, bem como elo de ligação. Há uma força dispensada ao trato com o junco e a rama do alho, que pela fricção torna a trança firme, com movimentos exatos e robustos. “A fricção rítmica, quer seja oblíqua ou sobretudo circular, é o processo primitivo para fazer fogo’ (DURAND, 2012, p.332).

³³ [o]s cabelos que formam a trança são como a barba, uma prova e um meio de **força viril e vital**. Além desse símbolo, a trança significa também **ligação** provável entre este mundo e o Além dos defuntos, um enlace íntimo de relações, correntes de influência misturadas, a interdependência dos seres. Sobre as estrelas da época gaulesa (por exemplo, em Guéret e em Bozouls, Aveyron), os cabelos são arranjados numa única grossa trança, de um lado. Moedas, ditas em *latão*, representam uma personagem acorçada, segurando as tranças em cada mão. A cabeleira tosada era, na Irlanda, um signo de condição social inferior (entre os germanos igualmente) ou de humilhação. O jovem herói Cuchulainn tem *cinquenta tranças de cabelos louros de uma orelha à outro, como o pente de bétula ou como agulhas de ouro brilhando para o rosto do Sol* (OGAC, **10**, 201-202; **11**, 335). (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015, p. 895)

Bachelard (2008), em sua obra *A Psicanálise do Fogo*, destaca as ligações psicológicas e poéticas do “fogo elementar” e da sexualidade. O autor analisa a questão da fricção, desde que se começa a esfregar, experimenta-se um calor doce e objetivo, “ao mesmo tempo que a quente impressão de um exercício agradável” (p.334), e segue:

[p]or isso, uma tão universal e profunda obsessão do ritmo não tarde a sublimar-se, decorrendo os ritmos uns dos outros e reforçando-se uns aos outros a partir da rítmica sexual vão dar à sua sublimação musical. Como diz publicamente Bachelard, foi talvez neste “terno trabalho” – de fazer fogo – “que o homem aprendeu a cantar”. A etnologia confirma essa intuição: para o primitivo são as técnicas rítmicas do fogo, do polimento, do derrube, do barqueiro ou do ferreiro que se acompanham de danças e cantos.

Não obstante, a força da trança também está claramente explicitada na união dos fios: um fio de junco pode ser fraco, pois foi moído e seco, contudo, os fios unidos e trançados adquirem uma resistência tamanha. Mesmo se dois homens puxassem a réstia, um em cada extremidade, a mesma não romperia. São três, o número das “pernas” da trança. A trança é elo de ligação, entre os mundos dos mortais e dos deuses. No caso das irmãs Silveira, a trança representa a luta diária pela sobrevivência. Técnica que não encontra barreiras de gênero, traduzida em artifício, produto que das mãos femininas toma vida, ou seja, a própria expressão de si num mundo em que as relações de trabalho requerem firmezas. O fio, que é o primeiro elemento de ligação artificial. O elemento que liga é uma imagem direta das “ligações” temporais, da condição humana ligada à consciência do tempo e à maldição da morte (DURAND, 2012, p.107). Os fios trançados, dotados então de resistência, servem de escada para o alto, um movimento ascensional que proporciona uma ruptura de estado. No caso das três irmãs, as réstias possibilitavam o sustento, símbolo, portanto, de vida e resistência.

Ainda, há o aspecto “negativo” do símbolo da trança³⁴, proposto por Bril, Chevalier e Gheerbrant (2015), os quais deixaram uma incógnita quanto esta segunda

³⁴ [e]m oposição à espiral, que considera um símbolo aberto e otimista, Marcel Brion considera a trança um símbolo fechado e pessimista: o símbolo da **trança** é muito mais complexo e de muito mais difícil definição. É tão divulgado quanto o da espiral, mas tem um significado bem diverso. Primeiramente por ser um símbolo **fechado** e, portanto, pessimista, a menos que consideremos como uma perspectiva reconfortante e cheia de esperanças a teoria do eterno retorno, de que a imagem da trança é a mais simples e evidente formulação. Suponhamos uma espiral, a mais longa e complexa possível; ela terminará necessariamente em algum ponto; a trança mais rudimentar, ao contrário, é uma prisão, sem

polaridade, já que a mesma pode ser entendida como reconfortante no movimento de retorno que ela proporciona, ao invés de angustiante, dada pela sua formação fechada. Contudo, parece que esta dualidade da trança segue com outros autores.

Gilbert Durand (1995), em sua obra *A Fé do Sapateiro*, traz a ancestralidade, sagrada, deste artesão que calça Homens e deuses, com uma técnica imutável, rompendo os domínios de Cronos e de Clio. “A lenha e as caldeiras mudaram bastante, mas a arte do sapateiro, não; nossas sandálias são idênticas às usadas por Jasão e Moisés; as de Mercúrio, o deus calçado e com chapéu.” (DURAND, op.cit p. 13). Esta artesanaria, a tessitura de uma sandália, pode ser comparada com a do costureiro e, da mesma forma, aqui trago, aquele que trança:

Nessa linha dos que “aliam” o céu com a terra talvez se devesse reservar um lugar para os santos patronos de uma profissão bem vizinha das artes dos Crispins, ou seja, a de costureiro. Não há dúvida de que, ao preparar a primeira veste com folhas de palmeiras **trançadas**, Adão foi o primeiro costureiro, e Noé, com as aprazíveis folhas de parreira, seu herdeiro. Mas João Baptista, vestindo-se no deserto com peles de animais, percursor direto do céu na terra, e Santa Ana, que ensinou a mãe de Deus a costurar (aparece com frequência nas igrejas orientais, ocupada em costurar ou tecer o véu do templo, como no Duomo de Pisa, no mosaico de Santa Sofia em Kiev, de Santa Maria Maior), e que foi esposa de outro “montador”, este último carpinteiro, patrono da igreja universal – José, cujo nome replica o nome do filho de Jacó, ele também montador de Israel e dos segredos do Egito. (Ibidid, p. 15-16) [grifo nosso]

O autor citado apresenta a permanência da artesanaria no passar da História, ocupando mãos de homens e mulheres. Entretanto, tal ofício também parte daqueles considerados santos, segundo a história ocidental, com os exemplos supracitados. A sapataria, traduzida aqui como uma artesanaria sagrada, alude artes pontificiais: “[o] calçado, sapato ou sandália de couro é bem o símbolo do ato sacerdotal por excelência: a ligação da terra ao céu”. Por outro lado, “[é] a marca da hominização e da civilização: o animal caminha descalço, como os escravos em Roma e os anjos no Paraíso. Só se tira os sapatos ao entrar no céu ou então no seu substituto: o templo, a mesquita, a luz da sarça ardente” (DURAND, 1995, p. 16). O sapato ou a sandália é não apenas adorno aos pés, mas sim necessidade para aqueles que aqui, na terra, zanzam. Até mesmo os imortais que por aqui viajam, lembrando nosso Hermes. Eis que estão fadados ao julgo da humanidade, calçando o produto do *Homo faber*.

possibilidade de evasão (BRIL, 198). A **trança** se apresenta, assim, como um símbolo de involução. (CHEVALIER; GHEERBRANT, 2015, p. 895)

Diferente do sapato³⁵, a réstia amarra alimentos. Suas matérias são, da mesma forma, distintas. A maior semelhança, entre sapatos e réstias, está no seu *savoir-faire*, especificamente. Ambos aludem uma prática ancestral, que por si só ligam o homem, num processo quase hierofânico (de ligação com o ancestral/sagrado), dada a concepção do produto, seu processo. Mas, podemos entrever ainda mais semelhanças, como a imagem da trança nos próprios cordões, cadarços, das sandálias romanas, por exemplo. Os movimentos friccionais para a amarra da trança são os mesmos das amarras dos cordões dos sapatos. Para finalizar uma réstia, se dá um laço, o que não difere da amarra das sandálias.

Outro componente da réstia é o alimento, como a cebola ou o alho. A réstia tanto alimenta quanto adorna um ambiente. Exibe-se a trança na cozinha, além de utilizar as cabeças do alho como tempero. Contudo, a trança de alho tem outra função, mística, para aqueles que creem no poder simbólico que ela agrega: afastar os maus espíritos ou, até mesmo, vampiros, seres físicos que repeliriam pelo alho. Quanto a este sentido simbólico, há uma potencialização mística³⁶.

Nesse sentido, todo o simbolismo prenhe na convecção e na réstia em si remonta uma ancestralidade, uma forma rústica e simbólica que, pela intencionalidade da sobrevida do lar, da remuneração e do alimento, perpassam a condição de amorosidade. A convergência dessas imagens a partir da trança e do trançar remetem ao adorno, o provento alimentar, mas também ao poder do *homo* em transformar sua natureza. Essa última instância traz consigo um saber útil para a sobrevivência daqueles que despencam horas e dias trançando réstias. Refletindo sobre o viver, nesse tempo contato por cabeça de alho ou cebola, o sujeito que faz a réstia produz

³⁵ O próprio sapato poderia conotar a ligação entre o sagrado, no fino material ofertado à pala, costurado à mais resistente e brusca sola. O contato terrestre desta traduz as relações humanas do Homem neste estado profano em qual se encontra... no arrastar do pés, no atrito com as pedras, nos chutes aos troncos. Contudo, a pala que ergue o pé, auxiliados pelas amarras do *bootstrap* (os cordões dos calçados que suspendem todo o corpo), traz a superação, ou a elevação dos obstáculos.

³⁶ Um ramalhete de cabeças de alho amarrado à cabeceira do leito ou um colar de flores de alho afastam os vampiros, segundo uma tradição da Europa Central. Plínio observa que o alho afasta as serpentes e protege da loucura. Na Sibéria, conforme certa crença dos buriatas, a aproximação das almas de mulheres que haviam morrido ao dar à luz, e que voltavam de noite para perseguir os vivos, podia ser percebida pelo cheiro de alho que delas se desprendia (HARA) [...] Os batik, de Boréus, reconhecem no alho o poder de reencontrar as almas perdidas (FRAG, 3, 46) (Ibidem, p. 30)

trança e sustento; e ensina, àquele que observa, um saber ancestral a partir de uma Educação Simbólica.

Outros elementos poderiam também ser citados, como no caso dos balaio feitos pelas irmãs, pelas cobertas confeccionadas pela mãe etc. No acionar dessas memórias de artesanato, lembro dos tapetes confeccionados por minha avó paterna, saber apreendido por sua filha, Iara. Artesania decorativa e utilitária, que se vale das sobras de tecidos para o desenvolvimento de uma tapeçaria primitiva. Duas técnicas se distinguem nesse processo. Na primeira, talvez mais simples, corta-se retalhos pequenos de tecidos e, num saco de cebola ou de estopa, ata-se um a um, lado a lado. Na segunda técnica, utiliza-se uma madeira com pregos, como um tear, onde trama-se fios, horizontal e verticalmente, amarrando-os com cordão. À exemplo nas respectivas imagens:



Figura 112: frente e verso do tapete feito em saca.
Fonte: fotografia de material pessoal.



Figura 23: frente e verso do tapete feito em tear.
Fonte: fotografia de material pessoal.

O ato de fiar assemelha-se ao trançar. Sua simbologia traz a ideia da roca e do fio da vida. O instrumento de fiar, seja ele mais rústico ou como na máquina de costura, representa o movimento rítmico, erótico da roda, bem como todo o conjunto cíclico dessas imagens. Durand (2012) refere-se ao tecido como oposição à descontinuidade, ao rasgo e à ruptura, pois é na trama que se repara hiatos. Há, na tecnologia têxtil, o pensamento unitário, construtivo e a possibilidade de continuidades. A representatividade dessas imagens está no regime noturno das imagens durandianas e seu isomorfismo compreende os vegetais. Ainda, Durand nos chama atenção para a metáfora principal desta tese, em que se evoca as grandes deusas e suas teofanias lunares no intento de tecer o cosmo.

As Moiras que fiam o destino são divindades lunares, uma delas chama-se explicitamente Cloto, “a fiandeira”. Porfírio escreve que elas são “forças da lua” e um texto órfico considera-as como “partes da lua”. As nossas fadas “fiandeiras” e “lavadeiras” andam muitas vezes a três ou, pelo menos, a duas – uma, a fada “boa”, a outra, “nefasta”, “corcunda” – revelando nessa duplicidade o seu caráter lunar. (DURAND, p. 321)

As Moiras, portanto, são expressões arcaicas da imagem mais diversa da mulher, com seus maniqueísmos (faces da bondade e da maldade, de acordo com as culturas e suas expectativas), porém, também, com seus elementos primordiais da força que nomeamos feminina. O ventre, a queda do nascimento, a umidade, a terra, a moradia, são exemplos desse arquétipo.

Já no que tange as moradias, podemos perceber nas vivências das três irmãs a rusticidade do habitar:

D. Jovina: Morando em casa de **adobe**...

D. Zezé: **Não tinha casa em que eu não morasse.** Nem era adobe! Eu morei em casa de adobe pronta que eu já fui. **Mas eu morei em casa feita pela gente. Armação, com cana de bambu e botava cana de milho por dentro, e depois barreava por fora.** Assim eu morei... **E em cima era palha. Palha de Santa Fé.** Tinha divisão. Eu ainda tenho foto daquela época. E por dentro, pra não ficar tão feio, se colocava um plástico. [conversas paralelas] E tem as de adobe que é feito de barro, é feito uns tijolos, mais ou menos corta aquele torrãozinho quadrado e vão e fazem a casa. Eu morei em casa assim também. Essa já era melhorzinha. Mas essas de cana de milho ficam bem quentinha. Elas iam me ver, me visitar.

D. Joviana: Eu ia, eu tinha medo era das cobras. Sentava e colocava os pés em cima da cadeira.



Figura 24: A casa de acordo com a natureza, de F. J. Uberti.

Fonte: LESSA (1978)

Na construção da casa, o material de construção geralmente empregado é o existente no meio. Na planície do sul do Jacuí usaram-se o barro e a galharia, para as paredes, e a palha de santa-fé para o teto. Na árida região litorânea, esteiras de junco (...) (LESSA, 1978, p. 80).

Durante muito tempo, as casas dos sujeitos mais pobres, ou até mesmo em condição mediana de vida, eram feitas com o material disponível na natureza. Cana, palhas, juncos, barro etc. Casas de pau a pique foram moradas de famílias que, com um grande número de pessoas, usufruíam de um pequeno espaço, geralmente com uma ou duas peças, sem divisões entre quartos. O banheiro, como se bem sabe, eram as chamadas “patentes”: casinhas de madeira (como uma caixa), as quais ficam em cima de um buraco para o depósito dos dejetos.

O medo de Dona Jovina em relação às cobras indica onde essas mulheres viviam, em meio ao campo, ao pasto. Contudo, a expressão de Dona Zezé ao dizer que “não tinha casa em que ela não morasse”, também acusa a resistência dessas senhoras que confeccionavam a própria moradia, o seu próprio habitat. Essa memória também atravessa minha ancestralidade, dado que meus avós paternos e seus antecedentes construía, da mesma maneira, suas residências. O saber da construção também está impregnado em meu pai, Ivosni Mendes Borges, porém não mais utilizando as técnicas de adobe, ou barro e milho, mas no uso da madeira e da

alvenaria. Assim como Zezé, muitas foram as casas onde moramos. Em uma das Leituras Dirigidas (unidade curricular), proposta por Lúcia M. V. Peres a este Programa de Pós Graduação, fomos convidados a estudar *A poética do espaço*, de Gaston Bachelard. Após, em exercício e devaneio, precisávamos fazer emergir a casa-ninho, aquela que embalou nos primeiros anos de vida, inspirando proteção e nutrição. Advenho, então, uma casa de madeira e lata.



Figura 25: Minha casa natal.
Fonte: Produção do autor.

Na imagem vislumbrada em pintura, está a lembrança de meu primeiro lar. O contexto noturno aparente nos pontos estelares acusa a noite que guarda a casa que me guardou. A casa interage com o todo e está à prova do caos (externo), o qual pode colocar em perigo as estruturas simbólicas do lar (no caso das irmãs, as cobras). Mas a relação de troca entre a casa e o seu meio é constante. A chaminé elimina a fumaça, representação das dores refletidas e queimadas – as vivências que se tornam

experiências. Eleva-se aos ares as angústias da vida, transmutadas em fuligem. Da mesma forma, o esgoto lança à terra os excrementos derivados de nossos próprios processos mutativos. Digestão dos alimentos que ingerimos e dos pesares que ameaçam ficar. Com a casa limpa, dotada de sanidade, a segurança é um estado natural. Nela estamos amparados. Por isso a dificuldade em mudar³⁷.

Segundo Bachelard (1978), a casa se traduz em coso, nosso próprio universo expandido. A casa representa o nosso mundo, regido por nossas intensões e pulsões memoriais que dão, à casa, personalidade. Os lugares da casa são dotados de simbolismo. No porão, guardamos memórias que geralmente não procuramos revisitar. Nele as imagens possuem o limo, o visgo, animais nele rastejam. Diferente do porão, o sótão preserva os bens simbólicos que não podem putrificar, está no alto. Os animais que ali habitam são velozes, como os pombos e demais pássaros. Entre o porão e o sótão há as outras peças que compõem a casa, como a cozinha, que simbolicamente nutre o corpo e o espírito, realiza a função alquímica da vida. A comida traz as marcas culturais dos indivíduos, pois através da gastronomia transforma os alimentos. Ela é seio e enfermaria. No caso das três irmãs, a cozinha guarda o fogão à lenha, onde os chás são preparados, os doces e cozidos. Há também os vidros das ervas curativas. Na cozinha de Dona Jovina fui recebido, convidado ao mate, à rapadura, ao bolo. Se a Educação Simbólica tivesse espaço físico demarcado, talvez fosse ele a cozinha.

A minha casa/fortalece primeira era pobre, visto seu material, mas nobre quanto ao papel que exerceu em minha formação, assim como as casas de barro dessas senhoras. A casa que gestou minha infância era de madeira, retocada com latas entre as frestas de uma tábuia e outra. Pela oxidação do tempo, da chuva, tingiu-se ela com a ferrugem, vestindo-se com as cores solares. Sol em mim, que ainda hoje aquece, fertiliza e vitaliza.

³⁷ À guisa autobiográfica, é impossível não lembrar de cenas vividas ainda no trajeto desse doutoramento. Primeiramente quando na casa da professora Eliane, momento no qual fui entregar o projeto de qualificação. Fui recebido com peras ao vinho e a lareira ardente. A casa, decorada com o passar dos anos, ainda reservava espaço para inúmeras mulheres, miniaturas dos mais diferentes materiais – uma coleção da professora. Aconchego, ninho, ventre. Contudo, havia a possibilidade mudança. A angústia da mudança era presente, mas o movimento em busca de novos horizontes foi mais forte. No fim, a casa está em nós, pois é nossa expressão. E com as pessoas vão junto as marcas, os silêncios, os cheiros, as imagens, enfim, o espírito do Lar.



Figura 26: Fogão à lenha de Dona Jovina, com a sopa, as chaleiras e as ervas.
Fonte: Fotografia de Adriana Silveira Coronel.



Figura 27: Armário com os vidros e as ervas curativas de Dona Jovina.
Fonte: Fotografia de Adriana Silveira Coronel.

Como visto nesse subcapítulo, a coletânea de saberes e crenças no imaginário populares e na literatura é vasta, e não cabe aqui tecer um inventário destes caracteres. Contudo, cabe ressaltar a prevalência de artigos populares que mesmo singelos carregam consigo uma força própria do símbolo e, mais que isto, colocam-se (após leitura e rememoração dos mesmos) como pontes de memória, fazendo emergir no leitor um passado próprio, coeso com o imaginário regional. E, no que tange as especificidades de cada crença, os supracitados exemplares reiteram uma cosmogonia que se revela em pequenos ritos e receituários. Em muitos dos casos, é possível perceber que a confiança na ocorrência de uma mazela estava totalmente ligada ao uso indevido – ou até mesmo oposto – de algo, como por exemplo, abrir guarda-chuva dentro de casa, ou usar espelho que se quebrou, varrer o cortar unhas à noite etc. Trata-se de romper com a cosmogonia, ou seja, ações “naturais” – esperadas – de um determinado contexto. Da mesma forma a operacionalidade dos elementos de trabalho, que, ao requerer um uso típico (como no caso das réstias), demandavam uma Educação predefinida, e por isso simbólica. Ou, como no caso da confecção das casas e as formas rústicas do morar.

Ainda nesse subcapítulo, um ponto que se mostrou predominante foi a fé deposita na “sexta-feira santa”, a qual é estabelecida de acordo com princípios judaico-cristãos, tendo como centralidade a morte de Jesus. Seja em respeito à figura da morte, seja pelo assassinato de Cristo, preservou-se uma série de costumes típicos deste contexto. Comumente, se configuram cuidados, restrições e até mesmo proibições severas, com risco eminente de inúmeros “desgostos” ou “penitências”. Ainda quanto a este fato, lembro de um singelo respeito para com o dia (sexta-feira santa), principalmente no que tange o silêncio e a alimentação (trocando a carne vermelha pelo peixe – o que até hoje ocorre). Contudo, na cultura popular, expressa em sua crença, são encontrados outros ritos proibitivos, como: matar animais (não podendo, também, pescar); vender, cozinhar e/ou comer carne que não seja proveniente do mar (peixe, camarão etc.); ordenhar vaca – sob pena de extrair sangue no lugar de leite; atividades campeiras (como recorrer o campo, na lida do gado etc.); plantar, colher ou trabalhar na roça – a colheita de plantas medicinais era permitida, principalmente a macela, a qual colhida após meia-noite de quinta-feira até amanhecer tem seus poderes curativos potencializados.

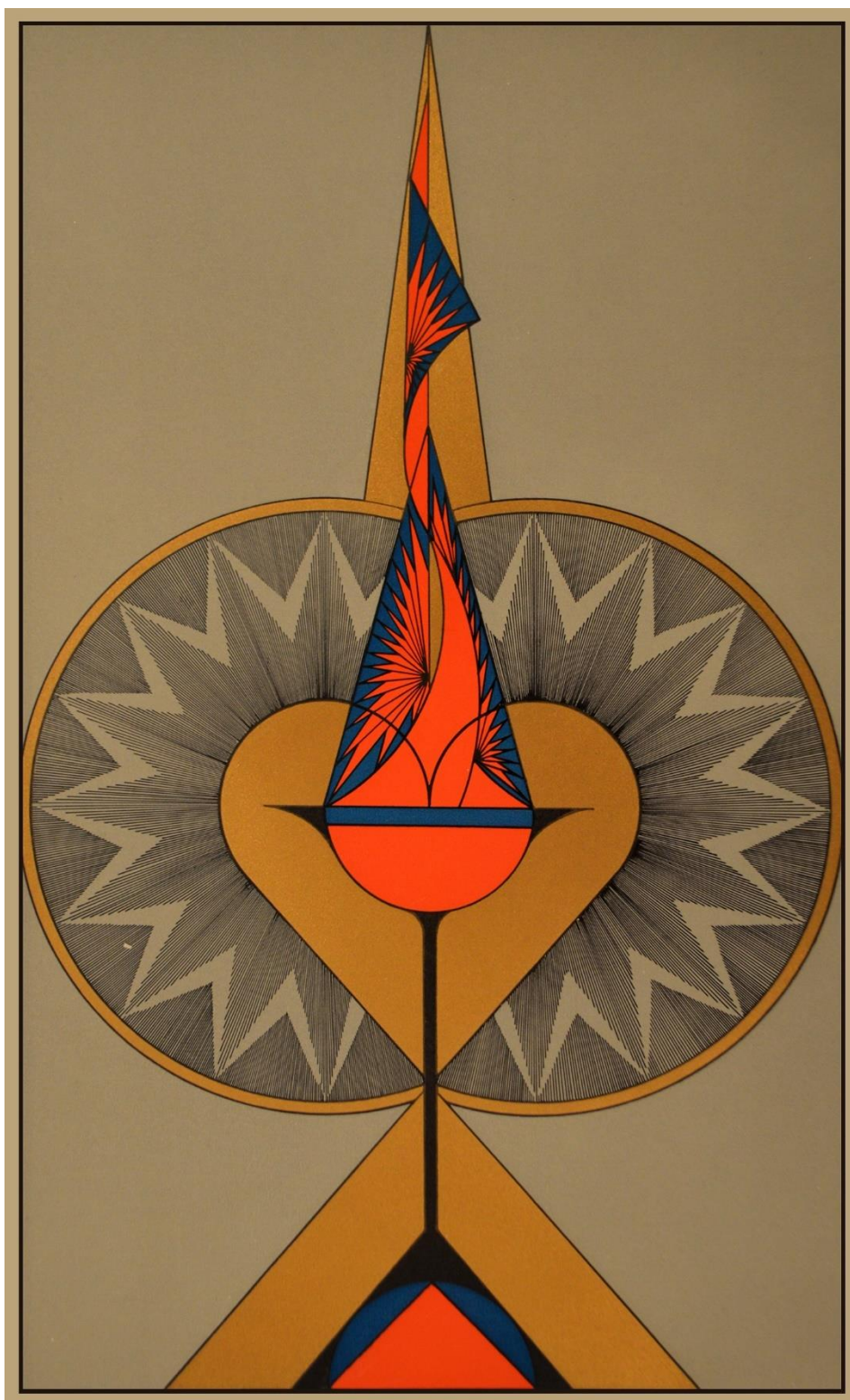


Figura 28: *The Chalice In The Heart*, Olga Fröbe-Kapteyn, 1930.
Fonte: <http://www.shishigami.com/esotericart/olga.html>

O cálice no coração.
Onde está guardada nossa ancestralidade?
Qual educação emana do coração?
O cálice contém a alma e a intenção primeira,
e nele diluímos nossas angústias e incertezas,
misturando-as com a esperança que nos faz ascender.
Como na espiral que internaliza para depois expandir,
o coração ressoa a amorosidade construtiva,
a partir de tudo aquilo que já carregamos em nós.

3. A EDUCAÇÃO SIMBÓLICA A PARTIR DA NARRATIVA DAS MOIRAS: A RUSTICIDADE DAS FORMAS, O SIMBOLISMO DOS GESTOS E A AMOROSIDADE

No capítulo anterior procuramos realizar o mapeamento e buscar a resposta, mesmo que aberta, aos objetivos específicos da pesquisa, identificando os conteúdos simbólicos na narrativa das três irmãs, ao contextualizar o imaginário ancestral e sócio-cultural (bidimensional); amplificando os sentidos simbólicos dos conteúdos emergentes, por meio da literatura, no intento de perceber a forma de Educação ocorrente (uma Educação Simbólica); e abordando os aspectos arquetípicos emergentes nas narrativas pongondós, com vistas às suas funções pedagógicas/formativas, reforçando as raízes da Educação Simbólica, principalmente com a figura das Moiras – o que será reforçado nessa última parte. Além do terceiro objetivo específico, reiteramos nossa dupla problemática: como ocorre a educação nesse espaço em que a crueza das relações tradicionais dá o tom da vida cotidiana? E quais são suas raízes? Por meio de nosso objetivo geral, a lembrar, *identificar as raízes da Educação Simbólica, a partir das narrativas populares pongondós*, chegamos à conclusão de que elas (as raízes) se encontram na rusticidade das formas, no simbolismo dos gestos e na amorosidade. E o cerne dessa afirmação está na hierofania, ou seja, na aparição sagrada do arquétipo das Moiras. Vejamos!

Tanto a mitologia, quanto a ciência histórica, artística e antropológica, reconhecem a ancestralidade do poder mágico das mulheres. Reconhecimento alicerçado em fatos, descrições e vestígios arqueológicos diversos. A Vênus de Willendorf, por exemplo, estatueta esculpida entre 22 000 e 24 000 anos, nos remete a imagem arquetípica da “grande mãe”. A fertilidade e a nutrição estão estampadas na escultura, esculpida em calcário e pintada com o ocre vermelho, nas curvas salientes, na vagina aparente, bem como grandes seios. Ainda cultuamos esse arquétipo situado no paleolítico, a partir de distintas expressões culturais. Campbell (1992) nos diz que alguns estudiosos, das vênus do paleolítico, veem na Mulher a corporificação do princípio, assim como da continuidade da vida (símbolo da imortalidade). Por fazer nascer, por ter o poder de alimentar e fazer viver a espécie humana, “a força mágica e o milagre da mulher não constituíam menos mistério que o próprio universo” (p. 258). Isso deu/dá à mulher um poder prodigioso – atrelados ao

poder da vida estão os poderes da cura, pois garantem a permanência da existência, bem como outras nuances (oracular, pedagógica, provedora, milagrosa e, também, diabólica, conectiva, premonitória etc.).

Por consequência, a literatura mitológica aponta que mesmo entre os caçadores primitivos havia a preocupação sobre a figura feminina e seus mistérios – já que para a população masculina de algumas regiões, como da Terra do Fogo, apontavam as mulheres como as únicas criaturas dotadas de tais potencialidades (Ibidem). Eis algumas pistas para entendermos cisões importantes entre matriarcado e patriarcado. O fortalecimento do último se deu a partir da violência simbólica e física, através do massacre nítido ao feminino, desde a primitividade. Ao trazer o resumo, feito por Lucas Bridges, de uma lenda a respeito de confraria masculina (*Hain*) na Terra do Fogo, Campbell nos apresenta o seguinte relato:

[...]Eles conspiraram para eliminar todas as mulheres, o que acabou resultando num grande massacre, do qual nenhuma mulher escapou com forma humana. [...]Mesmo as jovens apenas iniciando seus estudos em bruxaria foram mortas com as demais, de maneira que os homens se viram sem esposas. Para tê-las novamente, eles tinham de esperar até que as meninas se transformassem em mulheres. (Op. cit., p. 259)

A crueldade para com as mulheres toma força nos momentos em que a masculinidade e sua simbologia são ameaçadas. Ora, levando isso em consideração e tendo em conta o caráter ancestral e até aqui discutido do poder sagrado do feminino, as mulheres sempre seriam vítimas de um recalque masculino³⁸. O fato é que a religiosidade institucionalizada, no ocidente com a vitória de um deus homem, corrobora para a usurpação da representatividade da mulher e sua frente no atendimento aos enfermos, na realização dos partos, no prover culinário etc. Ou seja, dentre tantas provas é gritante que a vida é engendrada e mantida pelo poder do feminino, da *anima* que, por outro lado, não deixa de estar equilibrado com o *animus*. Ainda, cabe lembrar que a epopeia do pensamento racional, com o iluminismo, alavancou nomes de homens, padronizando a ciência em detrimento de um preconceito de gênero. Porém, nem sempre foi assim. Anterior à etapa patriarcal

³⁸ Nas sociedades de caça aos grandes animais, que sucederam a essas mais primitivas, nas quais a força física era essencial, iniciou-se a supremacia masculina. Mas nem nas sociedades de coleta nem nas de caça se conhecia função masculina na procriação. Também nas sociedades de caça a mulher era considerada um ser sagrado, que possuía o privilégio dado pelos deuses de reproduzir a espécie. Os homens se sentiam marginalizados nesse processo e as invejavam. Essa primitiva “inveja do útero” dos homens é a antepassada da moderna “inveja do pênis”, que sentem as mulheres nas culturas patriarcais mais recentes”. [Introdução de Rose Marie Muraro em *O martelo das feiticeiras* (KRAEMER, 2017, p. 90)]

existiu o contexto matricênico, e os mitos reverenciam essa abordagem, desde Gaia, no caso grego, ao exemplo de Nanã Buruquê, que deu luz a todos os orixás, um mito grego que vive na religiosidade afro-brasileira.

Por outro lado, a imagem xamânica, convergente com o mago, a bruxa, a benzedeira, desnuda-se de gênero, pois transcende a ideia de sexo, estando além do homem e da mulher, do bem e do mal³⁹. A Educação Simbólica, defendida a partir da rusticidade das formas, do simbolismo dos gestos e da amorosidade, no presente caso, encontra sua condição no papel da mulher. Entretanto, não quer dizer que esses caracteres não perpassem as vivências de personagens masculinos, como no caso dos benzedeiros, griôs e magos. Embora essa ressalva seja feia, foi com a análise da narrativa das três mulheres que a tipologia da Educação Simbólica se fez aparente/construída. A imagem outrora vista, de Dona Jovina voltada à terra, é convergente com a mulher ancestral que desde as divisões de tarefas da tempos neolíticos cultiva a terra com a sina de sua fertilidade. As poções aprendidas por meio da Educação Simbólica, os chás, as receitas, começam senão na terra, no plantio e na colheita, no examinar dos pastos e das estradas, dos caminhos que para leigos são estéreis, mas para a visão atenta é dotado de poderes. As existências de Jovina, Zezé e Zaida, e suas maneiras de se colocar no mundo são, *per si*, pedagógicas. Essa pedagogia arcaica vale para quem, em seus contextos, convive. Porém, ainda assim, todo o repertório arquetipal alimentado pelas irmãs se expande no tempo e no espaço. Na imagem seguinte, o arquétipo da mulher em meio à terra – imagem reatualizada por D. Jovina, suas irmãs e inúmeras mulheres brasileiras, camponesas, cuidadoras da vida, desde o jardim à lavoura, do cuidado da casa à mais braçal labuta.

³⁹ Mas conhecem-se exemplos de xamanismo em que a bissexualidade é atestada ritual e, portanto, concretamente: o xamã se comporta como mulher, veste-se com roupas femininas e às vezes até toma um marido.⁷⁹ Essa bissexualidade — ou assexualidade — ritual é considerada sinal de espiritualidade, de comércio com os deuses e os espíritos e, ao mesmo tempo, uma fonte de poder sagrado. Pois o xamã reúne em si os dois princípios polares e, como sua própria pessoa constitui uma hierogamia, ele restaura simbolicamente a unidade do Céu e da Terra e garante, como consequência, a comunicação entre os deuses e os homens.⁸⁰ Essa bissexualidade é vivida ritual e extaticamente; é assumida enquanto condição indispensável para superar a condição humana profana. (ELIADE, 1999, p. 65-66)



Figura 29: O herbário da bruxa, de Hans Weiditz (1532).

Fonte: <https://www.britishmuseum.org/>

Não parece absurdo dizer que a maior parte dos estudos que partem da(s) teoria(s) do Imaginário referente à Educação volta-se para o âmbito escolar. Duborgel (1992), na obra *Imaginário e Pedagogia*, por exemplo, destina sua obra aos pais, professores e estudantes que buscam por um “inventário” das relações entre a escola, a infância e a imaginação. Contudo, outras produções desta modalidade ampliam os sentidos referentes à Educação, possibilitando novas incursões de pesquisa e uma maior complexidade do olhar frente à temática. Wunenburger e Araújo (2006), na obra *Educação e Imaginário: introdução a uma filosofia do imaginário educacional*, partem da quebra paradigmática da racionalidade, fruto da modernidade, a qual veio a acarretar uma derradeira crise na educação, bem como seus valores, finalidades e objetivos. Os “formalismos” e “reducionismos” (p. 7), próprios da escola moderna, engessam o conhecimento com os grilhões de uma verdade absoluta. No decorrer dos tempos científicos, passamos a questionar essa postura, e a razão perde espaço para a imagem. Eis que o simbolismo e o imaginário ganham forças. É nessa esteira que as crenças, os mitos, ou seja, a própria cultura, tomam outros sentidos e importância, principalmente para aquele que procura na imaginação a eufemização da vida.

A presente pesquisa não apenas almeja ter como objeto a cultura popular, a partir das narrativas pongondós, mas também entender a Educação e o Imaginário a partir deste lugar – Povo Novo. Se a escolarização, por meio de sua formação e estruturação histórica, apresenta-se com mais fidedignidade aos constructos temporais frente à sociedade, como se daria a educação em âmbito tradicional? Justino Magalhães (ARAÚJO; MAGALHÃES, 2000, p. 35), em sua abordagem referente ao ciclo *História, Educação, Imaginário*, procurou “desvanecer a ideia de uma utopia a-histórica e a-espacial que informe e enforme a racionalidade pedagógica, justificando a necessidade de uma reflexão historiográfica (...)”, isso no que tange a escolarização. De uma forma ou outra, a história se mostra pertinente para o entendimento do dinamismo cultural. Contudo, a marca de uma a-historicidade, lembrando Eliade, parece conferir alguma essência da educação em espaço não formal. No caso da narrativa das Moiras, é notável uma herança impessoal, que não refere um ou outro nome, mas uma energia própria do imaginário como potência formadora, a qual “ensina” os sujeitos a praticarem os gestos e costumes próprios da esfera tradicional e popular, como nos casos das simpatias e benzeduras, ou até mesmo das artesanias que tanto moldam a natureza quanto driblam as faces da morte (metáfora para a resistência e sobrevivência na superação dos problemas financeiros com a venda do próprio artesanato).

Discutir acerca da natureza dessa formação e transmissão dos conhecimentos tradicionais foi interesse deste trabalho. Na Dissertação de Mestrado (BORGES, 2017), ao analisar os versos da folia junina do Terno de Santos, emergiu uma Educação Simbólica a partir do Imaginário daqueles que comungavam do rito e da festa. No presente caso, permanece a noção de uma Educação Simbólica, aparentemente sem referência pessoal, mas sim cósmica, já que o cabedal simbólico perpassa o gesto e a oralidade, repousando nos sujeitos que compartilham de um mesmo espaço e tempo. Eis uma esfera história desse fenômeno. Na Educação Simbólica, o contágio educativo via o simbolismo se dá na medida em que o indivíduo desenvolve a pertença com o rito. Portanto a relação Educação Simbólica e Educando depende desse contato com um cabedal cultural que, por ser ancestral, deixa de estar preso à espaços particulares (Povo Novo), mas também aciona em outros indivíduos

a experiência da transcendência antropológica⁴⁰. Logo, reiteramos um reconhecimento frente à prática. A herança ancestral é percebida por aquele que nutre em si, de alguma maneira, o pertencimento referente à culturalidade expressa no conhecimento popular. É como se fosse preciso identificar o símbolo para dele fazer uso. É o caso do candomblecista, por exemplo, ou demais indivíduo de religiosidade africana, que identifica na pedra (okúta) seu Orixá, justamente pelo seu formato. Para aquele que reconhece sua forma e a relaciona com a exata divindade, o “símbolo” é acionado, porém antes, pertencido.

De alguma maneira, o encontro com as Moiras possibilitou uma *imersão* no imaginário tradicional pongondó a partir da memória e da narrativa dessas três irmãs e na *emersão* de um conteúdo que por si expressa caracteres da ancestralidade. Como numa epifania, houve a transcendência temporal e espacial no ato de contar a história, de uma vida regida pelos conhecimentos dos antepassados e pela crença e uso das forças naturais. Além das nuances sócio-históricas, é visto que os conhecimentos advindos da narrativa apontam para um saber ancestral, totalmente interligado com as forças da natureza e, assim, com o cosmo. O apaziguamento do mundo pelos gestos sagrados e femininos (no caso) extrapolam diretrizes contemporâneas da globalização (a robotização dos seres, a tecnologia imposta, a impessoalidade das relações virtuais etc.). Entendemos, aqui, uma conduta relativamente atrelada a um conhecimento rústico (não lapidado pelos costumes do presente), ou seja, as imagens emergentes convergem com saberes e fazeres próprios das “bruxas medievais”, que nada mais eram do que grandes conhecedoras do poder natura, representantes da sacralidade do poder materno, vítimas do que hoje podemos chamar de “iconoclasmo cristão” – atravessadas também pela medicina moderna, a qual procura remediar as dores, aprofundar os cortes, ao invés do ato preventivo e do uso natural dos elementos disponíveis.

⁴⁰ A relação da **Educação Simbólica** com seu educando depende não apenas da passagem do símbolo, do Cosmo ao Ser, mas sim de todo um cabedal patrimonial. Pois, como visto, é aquilo que vem do “pai” (ou mãe/ancestrais) que nos faz (re)conciliar a atemporalidade – do *Homo* em seu trajeto antropológico, e nosso presente – somado às condições/intimações do seu meio, junto a elas, as farpas sociais e políticas. (BORGES, 2017, p. 111)



Figura 30: As Fiandeiras. Obra de Diego Velásquez (1657).
Fonte: Obra localizada no Museu do Prado.

O encontro com Hécate⁴¹ também faz alusão ao contato e ato de coleta da narrativa, ou seja, do momento de encontro com as três irmãs. Hécate é uma divindade feminina, apropriada em diferentes tempos na história da humanidade, antecedendo a idade antiga, extrapolando os limites greco-romanos. Hoje, não é raro a menção à deusa Hécate, principalmente por grupos simpatizantes da bruxaria contemporânea, da *wicca* etc. Hécate também está associada à deusa tríplice. Falamos, então, das polaridades, fases, do arquétipo feminino, fazendo referência à *donzela*, à *mãe* e à *anciã*. Converge, também, com as fases lunares. Hécate é noturna, engendra os sonhos e os anseios, porém também o obscuro, o misterioso e o místico.

⁴¹ “Hécate é a deusa trifuncional, seja por seus atributos lunares, mas também pelas suas próprias funções de deusa. Hécate é a soberana: a que rege pelos reis e juízes de tribunais; é também uma divindade da força física, pois está junto aos guerreiros, atletas e cavaleiros; ainda é a deusa fertilizadora – e este é um caráter indo-europeu, que possivelmente remete a uma deidade antiga e poderosa – que provém os alimentos, ligada aos pescadores e aos criadores de animais, nutrindo os jovens [...]” (BARBOZA, 2014, p. 158)

Epítetos como, “boa deusa” e “plácida” também são designações antigamente usadas. Ginsburg (2012), ressalta que raro são os homens ligados às deidades noturnas⁴².

Em nossas histórias relativas ao princípio das coisas, três grandes deusas representam o papel de Mãe do Mundo: a deusa do mar Tétis, a deusa Noite e a Mãe Terra. Elas constituem uma Trindade; mas isso pode ter sido um resultado casual do fato de que somente três histórias de uma Mãe assim nos foram transmitidas [...] Em todo o correr da nossa mitologia topamos com *três* deusas. E o que é mais, elas não formam apenas grupos acidentais de três – de ordinário grupos de três irmãs – mas são, de fato, trindades reais que chegam, às vezes, quase a constituir uma Deusa Tríplice. (KERÉNYI, 2015, p. 25)

Assim como Hécate, a pregnância mitológica da narrativa desta tese se depara com o imaginário das Moiras, representadas também pelo número três. Deusas do destino ligadas aos primórdios dos tempos, imagens primeiras que até mesmo o medo de Zeus provocava. Filhas na noite (*Nyx*), sua simbologia também é atrelada às fazes lunares e por isso suas vestes são alvas. Fiandeiras (*Klothes*) do tempo, elas carregam consigo a sina de dar aos homens e mulheres a vida, e deles retirar. A primeira, mais velha, se chama Cloto (fiandeira), a segunda se chama Láquesis (distribuidora) e a terceira Átropos (inevitável). O comprimento do fio significa o período de existência. Mesmo assim, muitos dos deuses mais jovens não as cultuavam, sequer respeitavam. Deusas velhas que, com passar do tempo, foram perdendo o culto e o rito em detrimento de Zeus e dos demais representantes do Olimpo. Não seria essa uma alusão não apenas às mulheres de conhecimento tradicional, mas também da Educação arcaica? Quais os novos ídolos no processo educativo? Quais as novas pedagogias? Que tipo de tecnicismo e profissionalização usurpou o poder da imagem, do símbolo e do feminino? Quais as hermenêuticas hegemônicas falharam ao repetir o que não conseguiu transmutar em bonança as relações e os produtos humanos?

⁴² “Por trás das mulheres (e dos raros homens) ligados às “boas” deusas noturnas, percebe-se um culto de caráter extático. As *benandanti* afirmam cair em êxtase durante os quatro tempos, o mesmo período do ano em que as velhas do vale de Fassa iam encontrar sua deusa. As supostas deusas escocesas entravam periodicamente em “*extaseis and transis*”, abandonando o corpo exangue e adquirindo a forma de espírito invisível ou de um animal (uma **gralha**)”. (p. 122)



Figura 31: Imagem de escultura representativa de Hécate.
Fonte: <https://br.pinterest.com/blogmoonscent/hek%C3%A1t%C4%93/>

Na figura anterior temos a representação de Hécate, imagem trina presente em todo o trabalho ao apresentar as irmãs Silveira como se fossem uma. Eis o triângulo que tem um único centro. A trindade que se faz verbo em um único expoente que transcende qualquer nomenclatura. Hécate, as Moiras, as irmãs que compõem essa tese aludem a união própria da Educação Simbólica. Não se trata apenas do simbolismo triádico espelhado em inúmeras culturas humanas, ou dos gestos primários durandianos, que antecedem os mitos e arquétipos, mas da singela união dos sujeitos, da escrachada humanidade que se mostra coletiva, da amorosidade construtiva que eleva as memórias solitárias ao coletivo memorial, endossando o caldo da familiaridade, mas também comunitário, local. Eis aqui a comunhão do marginal, do conhecimento que está às margens daquilo que discutimos (até então) no âmbito hermético, portanto masculino, das academias. Às margens de uma Educação descolada do sensível, própria do vocábulo “ensino” moderno, está a formação humana brotada nos sulcos do cotidiano, por meio do rito e da crença, mas também pela demanda do viver, do curar, do nutrir.

As condições, os fermentos para uma Educação Simbólica não estão reservados aos contextos bucólicos, distantes das grandes metrópoles apenas. Os fermentos para uma Educação Simbólica estão na sensibilidade para com o Outro e, principalmente, para o mundo em suas formas mais singelas. Na intimação que a natureza provoca no espaço, nas histórias que são exaltadas na infância e marginalizadas na fase adulta. Está na imaginação da criança e na sabedoria do mais velho, nos meios práticos de se enfrentar as demandas da vida e em todo o aparato tecnológico que, de arquétipos atemporais, se alimenta. Está na amorosidade. Até aqui, as raízes da Educação Simbólica mais explorados foram os da rusticidade das formas e o simbolismo dos gestos. A amorosidade, que também é raiz, está nas relações desse educar e nos seus fins. Entretanto, cabe nessa “conclusão” seu aprofundamento.



Figura 32: Bichinhos de jardim, de Clara Gomes.
 Fonte: <https://br.pinterest.com/pin/290974825897590064/>

A ideia principal da tirinha⁴³ é a esperança no amor como possibilidade de transformação das velhas relações humanas. Contudo, essa via é vista como uma questão “batida” e, ao mesmo tempo, “não testada”, inferindo certa negligência para com a “empatia” no cotidiano social. Maturama (2002), em sua obra *Emoções e Linguagem na Educação e na Política*, diz que

[o] amor é a emoção que constitui o domínio de ações em que nossas interações recorrentes com o outro fazem do outro um legítimo outro na convivência. As interações recorrentes no amor ampliam e estabilizam a convivência; as interações recorrentes na agressão interferem e rompem a convivência. (p. 22)

Nesse sentido, podemos perceber uma centralidade, em Maturana, do “amor” como condição fundante das relações humanas e do crescimento humano a partir da aprendizagem que, também, deverá seguir a lógica da amorosidade e da atenção às emoções – sendo o amor a emoção central da evolução humana. A partir dessa lógica encontram êxito o desenvolvimento físico e social, espírito e comportamental, tanto da criança quanto do adulto.

No que tange a Educação, o intelectual entende que ela se dá no âmbito do convívio e, por consequência, o “educar” ocorre em todo e qualquer espaço onde é possível a troca. São os lugares de vivências a partir do coletivo, no respeito com o Outro e, ao mesmo passo, no desenvolvimento de si. Uma condição para o

⁴³ O primeiro personagem da tira a se expressar é o Caramelo, um gastrópode (lesma/caracol) que experimenta a vida com um olhar embebido de romantismo e otimismo⁴³. Ainda assim, Caramelo se mostra inteligente, com uma expressão filosófica que é, ao mesmo tempo, atravessada pelo desejo utópico da transformação, metaforizado pela crença de que sofrerá uma mutação, transformando-se em borboleta. A segunda personagem é Maria Joaquina Cascudo, que se coloca no mundo arrenegada, com a curta paciência própria de boa parte dos terráqueos, frente aos problemas do mundo. Contudo, é curta e certa nas suas colocações, sensível ao meio, dadas as vivências que teve. Mais sobre a pessoa Clara Gomes e sua relação com a arte e a literatura pode ser visto em entrevista disponível em <https://revistamambembe.wordpress.com/2011/12/11/clara-gomes/>

desenvolvimento social parte do “aceitar-se” e do “respeitar-se”, para então corresponder ao Outro com o mesmo afeto. Contudo, a educação pode encontrar obstáculos justamente por reproduzirmos o vivenciado no ato de educar. A realização do ser social perpassa esta “biologia do amor”.

A charge pode servir de provocação à uma conduta pedagógica que vise a emoção no âmbito do ensino, visto que as bases do sistema educacional estão alicerçadas na racionalidade que, muitas vezes, ofusca demandas humanas mais importantes, como a empatia e a amorosidade diante do Outro, a percepção do mundo a partir da criticidade e não da mera reprodução de conteúdos, o pertencimento comunitário, o empenho na solução de problemas sociais etc. Ainda, a relação da charge com a “biologia do amor” pode ser vista na necessidade natural do amor para a sobrevivência (para além das concepções cristãs). Contudo, ainda assim, tema digno de teorização.

A amorosidade está no íntimo feminino e se mostra como face primitiva, instintiva, desde o nascimento. Em alguns países, com uma realidade educacional melhor que o Brasil, podemos ver pais cuidando de seus filhos, tendo “licença paternidade”, cuidando do lar e dos afazeres, além de suas funções remuneradas. No Brasil, ainda recai sobre as mulheres a tarefa de cuidar da casa e dos filhos, multiplicando as jornadas num tempo que foge às 24h. Mulheres que, no geral, por serem mulheres, carregam a polaridade heroica de um arquétipo guerreiro e formam, a partir dessa Educação não institucional, homens e mulheres aptos a vencer o mundo.

Uma importante parte da “mitologia da mulher” destina-se a mostrar que é sempre um ser feminino que ajuda o Herói a conquistar a imortalidade ou a sair vencedor de suas provas iniciáticas (ELIADE, 2002, p. 97)

O poder feminino também é gritante nas escolas e nas faculdades. Entretanto, por muito tempo, a mulher foi relegada a este papel, assim como na enfermagem, apenas pelo seu instinto de cuidar, principalmente no que tange as escolas primárias, o ensino e a aprendizagem de crianças. Com o passar dos anos, a partir das suas próprias lutas, esse panorama foi mudando. No caso das Moiras, as três irmãs de nossa Narrativa, o ensino que proveram aos seus e à comunidade é da ordem do destituído, do conhecimento empírico, indireto e que por isso, é por muitas áreas científicas revogado. Entretanto, carregam consigo a potência da vida, do dribble da

morte, do encantamento do mundo, da lida e manipulação dos elementos. A Educação Simbólica é sensível, mas resistente, enraizada no âmago daquilo que nos é primordial e vivificada pelos seus simbolismos. E é nesse sentido que delineamos a tese, **o conjunto de práticas locais se traduzem numa simbologia capaz de educar, a partir dos conhecimentos populares, um *homo* sensível aos saberes tradicionais e que esse conhecimento indireto, não acadêmico, fermentado nos ambientes não institucionalizados, é capaz de proporcionar uma Educação Simbólica que se expressa a partir da narrativa das Bruxas Pongondós e é evidenciada pela rusticidade das formas, pelo simbolismo dos gestos e pela amorosidade.** Contudo, mais do que uma certeza, essa afirmação carrega consigo indagações outras, que giram a roda da vida numa busca incessante por uma humanidade conectada com nossas raízes e com ações verdadeiramente construtivas no âmbito educacional. Quanto dessa poesia tradicional, do ensinar descomprometido, porém eficaz, curativo, nutritivo, precisamos em nossas trajetórias formativas? Quais as formas desse ensinar podemos compartilhar, para uma leveza didático-pedagógica em nossos ofícios? Somos indivíduos carregados de teoria, mas será que nossas práticas não resvalam em discursos desprovidos de horizontes esperançosos?

CONSIDERAÇÕES SOBRE TODO



Figura 33: *The Mystery Of Life*, Olga Fröbe-Kapteyn, 1930.
Fonte: <https://awarewomenartists.com/en/artiste/olga-frobe-kapteyn/>

O mistério da vida.
Talvez o segredo resida naquilo que nos envergonha,
naquilo que não nos envaidece,
por entre os segundos que deixamos escapar.
O misterioso talvez não seja matéria divina,
mas condição humana para o caminhar.
Na rusticidade das formas,
no simbolismo dos gestos,
na amorosidade.

O percurso/tempo de realização da tese parece ter escorrido das mãos, transcendendo os quatro anos previstos, encontrando nas mulheres pesquisadas - bruxas pongondós -, uma temporalidade outra... circular e perene, ligando aquele que pesquisa com sua face mais ancestral. Esse trabalho, que se volta à área da Educação, numa tentativa humilde (como os traços dos sujeitos do campo), de tecer contributos na perspectiva formativa é, mais que isso, um convite à reflexão íntima da necessidade de encontrarmos, em cada um de nós, o centro gravitacional de nossa existência. E, neste sentido, nossas raízes e matriciamentos que, além de pulsar vidas, nos move para frente, para trás e para os lados (lembrando a figura 12: Organograma espiral ressonante-repercussiva). Isso mostra que nossos percursos na vida não se dão ao acaso. Mas, sim emergem de um passado em movimento que constitui uma historicidade repleta de teias simbólicas. Temos, na Educação Simbólica, o urgir do reconhecimento patrimonial, do pertencimento cultural que advém de uma vivência que é única, que parte de cada sujeito e sua relação histórica com o coletivo. Por qual motivo deturpamos nosso próprio trajeto, negligenciando experiências que, por si só são dotadas de sentido e lições de aprendizagem?

Esta tese que é composta por três capítulos, considera a vida humana como espaço de formação simbólica, tão importante para a constituição dos indivíduos quanto a escolarização com suas diferentes nuances do ensino institucional. Na condição de acadêmicos, flexionamos nosso íntimo na prerrogativa de nos tornarmos outros, em busca de nova identidade. Ao contrário, deveríamos, enquanto cientistas e hermenêutas da educação, dar vasão a tudo aquilo que nos constitui enquanto unos/coletivos. Essa característica que vai nos constituindo, soma-se às luzes da ciência e das teorias pelas quais cada um de nós trafega, vai se ampliando numa compreensão de mundo mais complexa, dotada de sentido e “remitodologizada” pelas nossas próprias vivências. Eis o que nos torna especiais no mundo como animais simbólicos e afetivos.

Como vimos na Educação das bruxas pongondós, a formação humana se expressa pela rusticidade de suas formas, pelo simbolismo de seus gestos e pelo ato amoroso das relações construtivas em voltas de sua comunidade. São os seus, os meus e os nossos, expressos nos conterrâneos, nos parentes e nos amparados pela misticidade de suas práticas de cura que ao fim de tudo revela a ternura da Educação Simbólica. E assim, ocorre nos espaços das aldeias e dos quilombos, por exemplo.

Talvez também ocorra em seios familiares mais humildes, porquê mais conectados com as essências, onde o convívio se torna íntimo e profundo. Grande parte dos moradores de Povo Novo de época anterior (e parte da população atual), não tinham a oportunidade de fazer cursos de música, teatro, oficinas de natação, informática, tão pouco aulas de inglês, espanhol e francês. Como visto, estudavam até onde podiam, e a 4ª série do primário era o limite próximo. Para onde as crianças voltavam, senão para o lar, para as lidas da casa e da horta, ou para o auxílio dos pais em lavouras e outros ofícios? Era nessa convivência – para os olhos de alguns, precária, de trabalho infantil, de condições empobrecidas – que emerge a riqueza de um simbolismo arcaico condensado nas relações estabelecidas como florescimento Educação Simbólica.

Se esta perspectiva formativa – Educação Simbólica – em meio tradicional, comunitária e/ou familiar, não emancipa os sujeitos pelas vias do conhecimento direto validado pela ciência, ela, por sua vez, emancipa os indivíduos pelas vias do conhecimento indireto, validados pela vida⁴⁴. Por outro lado, a Educação Simbólica reforça as práticas de resistência e alimenta a natureza humana do coletivo. Logo, no que tange a tarefa de aprender a existir, ela é, *per si*, exitosa. Se ainda podemos ouvir as narrativas de pessoas como das irmãs Silveira, bem como meus avós, pais e tios, foi necessário que os mesmos se habituassem às experiências que os lapidaram pela rusticidade, como podas necessárias para o florescer – lembremos que eles viveram em uma época em que os miolos das vacas carneadas por eles, a terceiros, e os farelos da saca de pão torrado eram o alimento de um dia, em que na falta do café passava-se o milho torrado ou a soja (à guisa de café); as nuances dessas vivências, além de formativas, são portanto seivas de um carvalho familiar, que não se aperreia por qualquer adversidade.

Para além de tais questões particulares, podemos frisar que essa tese se fundamentou pelo reconhecimento de uma metodologia narrativo-autoetnográfica, capaz de introduzir os olhares das mulheres protagonistas desta pesquisa – na emersão de suas histórias de vida, imbricadas pelas suas reflexões constantes, reinventando a si e o próprio texto fonte – bem como o olhar e as vivências do pesquisador que as observa a partir de uma semelhante perspectiva histórico-cultural. Os objetivos desta tese, buscaram elucidar o simbolismo daquilo que foi narrado,

⁴⁴ Saliento que não se trata de fazer uma defesa ou apologia a esta ou aquela educação. Mas, sobretudo, este trabalho visa trazer à luz possibilidades e potencialidades da formação arcaica e tradicional.

amplificado pelas convergências memorialísticas do pesquisador. Bem como, acrescidas as convergências simbólicas presentes na literatura, em direção ao núcleo mitológico na figura das Moiras, das bruxas, de Hécate, ou seja, da mulher ancestral e de seu poder mágico.

Mesmo tendo traços heroicos, a polaridade da Educação Simbólica encontra seu arquétipo no feminino materno, que se alimenta pelo seio sagrado de *Nut*, a deusa noturna egípcia que está no céu, que copula com *Geb*, deus representado pela terra. Nessa hierogamia (casamento sagrado) está a metáfora de uma formação integral, da união de dois tipos de conhecimento, *quid de terra* (aquilo que vem da terra) e *quid de caelo* (aquilo que vem do céu), o primeiro representado pelas vivências do cotidiano, das intimações do trabalho, da vida escolar; o segundo expresso pelas sagradas vivências, na prática da cura, no reconhecimento lunar, no acesso ao âmago ancestral de nossas trajetórias. Todas essas impressões se encontram, de uma forma ou de outra, na amálgama imagem das bruxas pongondós.

Retomo, aqui, a escrita apresentada na primeira pessoa do singular (eu).

O texto se deu de maneira polifônica, justamente pelo reconhecimento de uma colaboração mútua e intensa de muitos outros vultos, desde os teóricos de que me valho, o grupo de pesquisa, a orientadora, os amigos leitores e contribuintes de algum modo, os pais que sustentaram minha jornada formativa de no mínimo dez anos acadêmicos, às senhoras Jovina, Zezé e Zaida, que cederam suas falas, seus saberes, compondo também a autoria desta tese. Eis aqui um grito coletivo, a partir de uma organização quase particular.

A tese defendida não compreende o espaço formativo Povo Novo como melhor ou pior, tão pouco como imutável através dos tempos e/ou intocável frente os compartilhamentos culturais advindos das relações modernas/contemporâneas, de uma localidade “entre-cidades”, em que parte dos seus habitantes vêm de lugares outros, numa caldeirada de representatividade. Pelo contrário, ao identificar na narrativa o elo ancestral, percebo a medalha a-histórica mencionada por Eliade, porém num corpo histórico, na mulher metaforizada pela bruxa (as três irmãs que se mostram uma). E tal historicidade é, de algum modo, acuso-me, desejada por mim, como num saudosismo de um tempo que não vivi. Contudo, recebi pelos meus, pelo

espaço pongondó do qual comungo, as fagulhas desses fatos e relatos, dessa mágica que move as engrenagens da Educação, que julgo, Simbólica.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Alberto Filipi; BERGMEIER, Horst. **Jung e o tempo de Eranos**. Do sentido espiritual e pedagógico do Círculo de Eranos. Revista @mbienteeducação. 6(1): 94-112, jan/jun, 2013.

ARAÚJO, Alberto; MAGALHÃES, Justino. **História, Educação e Imaginário**. Braga: Universidade do Minho, 2000.

BACHELARD, Gaston. **El aire y los sueños: ensayo sobre la imaginación del movimiento**. México: FCE, 1958.

_____. **A psicanálise do fogo**. São Paulo: Martins Fontes: 2008.

_____. **A filosofia do não; O novo espírito científico; A poética do espaço**. Tradução de Antônio da Costa Leal e Lúcia do Valle Santos Leal. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

BARBOZA, Leandro Mendonça. **A Concepção da Magia na Atenas Clássica: o caso da Deusa Hécate**. In.: Anais da Semana de História. UFMS: NDH, 2014. P. 152-170. Disponível em http://ndh.ufms.br/wp-anais/AnaisdaSemanaDeHistoria/documentos/textos%20completos/leandro_mendonca_barboza-_a_concepcao_da_magia_na_atenas_classica-_o_caso_da_de.pdf

BARROS, José Costa D'Assunção. **A Escola dos Annales**: considerações sobre a História do Movimento. Revista História em Reflexão: Vol. 4 n. 8 – UFGD – Dourados jul/dez, 2010.

BETHENCOURT, Francisco. **O imaginário da magia**: feiticeiras, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BLOCH, Marc. **Apologia da História: ou ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BORGES, Alexandre da Silva. **A Educação Simbólica na Cantoria de Santinho em Povo Novo/RS**: a musicalidade e a noite regento o rito. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Pelotas, 2017.

CARLE, Mirian Baptista. **Investigação arqueológica em Rio Grande**: uma proposta da ocupação Guarani pré-histórica no Rio Grande do Sul. 2002. 91 p.

CAMPBELL, Joseph. **Herói de Mil faces**. São Paulo: Pensamento, 2007.

_____. **O poder do mito**. São Paulo: Palas, 1990.

_____. **As máscaras de deus**: mitologia primitiva. São Paulo: Palas Athenas, 1992.

CASCUDO, Luis da Câmara. **Tradição, Ciência do Povo**. São Paulo: Editora Global, 2013.

CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos**: (mitos, sonhos, costumes, gestos, formas, figuras, cores, números). Rio de Janeiro: José Olympio, 2015.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica**: antropologia e literatura no século XX. 2. Ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2002.

DA CUNHA, Jorge Luiz. Pesquisas com (auto)biografias: interfaces em tempos de individualização. In: ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto; PASSEGI, Maria da Conceição. **Dimensões epistemológicas e metodológicas da pesquisa (auto)biográfica**: Tomo I. Natal: EDUFFRN; Porto Alegre: EDIPUCRS; Salvador: EDUNEB, 2012. p 98-113.

DELORY-MOMBERGER, Christine. **Narrativa de vida**: origens religiosas, históricas e antropológicas. Revista Educação em Questão, Natal, v. 40, n. 26, jan/jun, 2011. p. 31-47.

_____. **A Pesquisa Biográfica ou a construção compartilhada de um saber singular**. Revista Brasileira de Pesquisa (Auto)Biográfica. Salvador, v.01, n. 01, jan/abr. 2016. p. 133-147.

_____. A pesquisa biográfica: projeto epistemológico e perspectivas metodológicas. In.: ABRAHÃO, Maria Helena Menna Barreto; PASSEGI, Maria da Conceição. **Dimensões epistemológicas e metodológicas da pesquisa (auto)biográfica**: Tomo I. Natal: EDUFFRN; Porto Alegre: EDIPUCRS; Salvador: EDUNEB, 2012.

DUBORGEL, Bruno. **Imaginário e Pedagogia**. Lisboa: Instituto Piaget, 1992.

DURAND, Gilbert. **A imaginação simbólica**. São Paulo: Cultrix, 1988.

_____. **A Fé do Sapateiro**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

_____. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. ***Ciencia del hombre y tradición: el nuevo espíritu antropológico***. Buenos Aires: Paidós, 1999.

ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. **Mefistófeles e o andrógino**: comportamentos religiosos e valores espirituais não-europeus. 2a ed. - São Paulo : Martins Fontes, 1999.

_____. **Mito e Realidade**. São Paulo; Perspectiva, 2013.

_____. **O Xamanismo**: e as técnicas arcaicas do êxtase. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Tratado de História das Religiões**. Lisboa: Cosmos, 1977.

FAGUNDES, Antônio Augusto. **Mitos e Lendas do Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1998.

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

HOBBSBAWM, Eric. **A invenção das tradições**. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

JUNG, Carl Gustav. **O homem e seus símbolos**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008.

_____. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 1995.

KERÉNYI, Karl. **A mitologia dos gregos**: a história dos deuses e dos homens. Petrópolis, RJ : Vozes, 2015.

KRAEMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O martelo das feiticeiras**. 28ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

LESSA, Barbosa. **Mão Gaúcha**. Porto Alegre: Ministério do Trabalho; Secretaria do Trabalho e Ação Social; Fundação Gaúcha do Trabalho, 1978.

MARTINS, Gilnei; MENDONÇA, Cledenir Vergara. **As barracas do Povo Novo**. In: *Arte Estação: nos trilhos da cultura*. Ano 02, nº 02, Dezembro de 2012. p 20-21.

MARQUES, Lilian Argentina B.; RIBEIRO, Paula Simon; et al. **Rio Grande do Sul: Aspectos do Folclore**. Porto Alegre: Martins Livreiro, 2004.

MATURANA, Humberto. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002.

PERES, Lúcia Maria Vaz. **Dos saberes pessoais à visibilidade de uma Pedagogia Simbólica**. Tese (Doutorado em Educação). Porto Alegre: FAGED/UFRGS, 1999.

_____. **Imaginário: o “entre-saberes” do arcaico e do cotidiano**. Pelotas: Editora e Gráfica Universitária, UFPel, 2004.

_____. **Apontamentos sobre Polarizações Míticos-Simbólicas**: Matriciando a escrita (auto) biográfica de estudantes de pós-graduação. In: SOBRAL, Cleuza Maria Dias; PERES, Lúcia Maria Vaz. (Org.). *Territorialidades: imaginário, cultura e invenção de si*. Natal/Porto Alegre/ Bahia: EDUFRN/EDIPUCRS/EDUNEB, 2012.

PITTA, Danielle Perin Rocha. **Iniciação à teoria do Imaginário de Gilbert Durand**. Rio de Janeiro: Atlântica Editora, 2005.

QUEIROZ, Maria Luiza Bertuline. **A Vila do Rio Grande de São Pedro: 1737-1822**. Rio Grande: FURG, 1987.

REIS, José Carlos. **História e Teoria**: historicismo, modernidade, temporalidade e verdade. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

SANTOS, Silvio Matheus Alves. **O método da autoetnografia na pesquisa sociológica**: atores, perspectivas e desafios. PLURAL, Revista do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da USP, São Paulo, v.24.1, 2017, p.214-241.

SPALDING, Walter. **Na voz do povo**: ensaios sobre folclore. Caxias do Sul: EDUCS, 1979.

TEIXEIRA, Maria Cecília Sanchez; ARAÚJO, Alberto Filipe. **Gilbert Durand: imaginário e Educação**. Niterói: Intertexto, 2011.

TOMPSON, E. P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

VERSIANI, Daniela Beccaccia. **Autuetnografia**: uma alternativa conceitual. Letras de Hoje. Porto Alegre. V 37, n. 4. Dezembro, 2002. P. 57-72.

WUNENBURGER, Jean-Jacques. **O imaginário**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

WUNENBURGER, Jean-Jacques; ARAÚJO, Alberto Filipe. **Introdução ao Imaginário**. In: Variações sobre o Imaginário. ARAÚJO, Alberto Filipe; BAPTISTA, Fernando Paulo (Coord.). Lisboa: Instituto Piaget, 2003.

WUNENBURGER, Jean-Jacques; ARAÚJO, Alberto Filipe. **Educação e Imaginário: Introdução a uma filosofia do imaginário educacional**. São Paulo: Cortez, 2006.

APÊNDICE

TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

Através deste termo, convidamos as senhoras _____,
 _____ e _____,
 com os respectivos documentos de identificação _____,
 _____ e _____,
 a participar da pesquisa intitulada: *A Educação Simbólica a partir das narrativas das Moiras*. A “narrativa das Moiras” faz alusão às vivências compartilhadas pelas senhoras, com a gravação de áudio ocorrida no dia 14 de junho de 2019, na residência de Dona Jovina. A “Educação Simbólica” foi o termo/conceito pontuado nessa tese, já que se percebeu uma formação/educação diferenciada, a partir da rusticidade das formas, da simbologia dos gestos e da amorosidade. A pesquisa fez parte do processo de doutoramento, no Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE), da Faculdade de Educação (FaE) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), entre os anos de 2017 e 2022.

O conteúdo dos materiais desta coleta de áudio, bem como as fotografias cedidas pela filha de Dona Jovina, Adriana Silveira Coronel, e as observações feitas *in situ*, serviram para a produção da tese, a ser disponibilizada publicamente no banco de dissertações e teses da Universidade Federal de Pelotas. No que tange os dados da pesquisa, os mesmos são estão armazenados sob guarda do pesquisador, podendo ser posteriormente arquivados no Núcleo de Arte e Linguagem e Subjetividade da Faculdade de Educação na sala 258 da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Pelotas, por cinco anos e após este período serão deletados.

Os benefícios dessa pesquisa estão na divulgação de aspectos da cultura do Povo Novo/RS, a partir das memórias contidas na narrativa; no reconhecimento de vivências típicas do campo, do trabalho artesanal, das benzeduras e simpatias, bem como demais conhecimentos que denominamos, aqui, populares. Os riscos que a pesquisa pode apresentar estão na publicização dos nomes e imagens das senhoras e nas suas implicações.

Após esclarecimento do teor da pesquisa, cientes dos objetivos, benefícios e riscos, assinam a autorização para a utilização dos dados obtidos, as indivíduos participantes dessa tese. E, firmando as condições do que aqui está exposto, assinam também o pesquisador e a orientadora.

Povo Novo, _____, de _____.

Participantes:

Pesquisador:

Orientadora: