



Serpentes no imaginário popular no quilombo de Mata Cavalo

Ronaldo Henrique Santana^{1*} e Mário Cezar Silva Leite²

¹Universidade Federal do Pará, 030, Rua Cel. José Porfírio, s/n, 68370-000, Altamira, Pará, Brasil. ²Departamento de Letras, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, Mato Grosso, Brasil. *Autor para correspondência. E-mail: ronaldobio@ufpa.br

RESUMO. Dentre as inúmeras imagens que povoam o imaginário humano, a serpente é uma das mais poderosas. Ao compor diferentes narrativas ao redor do mundo, incorpora enredos cosmogônicos, escatológicos, remetem à renovação do tempo e a transformação da vida, bem como pode ser síntese da morte e da demonstração da fragilidade humana. Na perspectiva da imagem serpente, como símbolo multifacetado, ambivalente e plurissemântico, buscamos neste trabalho compreender as diferentes narrativas sobre as serpentes, num complexo de comunidades quilombolas, denominado “Complexo Quilombola de Mata Cavalo” ou “Quilombo de Mata Cavalo”, situada no município de Nossa Senhora do Livramento, Mato Grosso, Brasil. A partir de uma abordagem qualitativa, fundamentando-nos na cartografia do Imaginário (Sato, 2011), nas pesquisas interdisciplinares sobre o imaginário e simbolismo (Durand, 2002); Eliade (1969, 2008), Chevalier e Gheerbrant (2015), dentre outros autores, evidenciaremos neste trabalho como as serpentes adentram o imaginário da comunidade e se deslocam do campo natural para o sobrenatural, que afetam as ações dos narradores e as aproximam de outras perspectivas simbólicas universais. Seja nas práticas dos “benzedeiros” e “benzedadeiras”, nas crenças judaico-cristãs disseminadas nas comunidades de Mata Cavalo, na manipulação das partes do animal, na confecção de remédios, adereços, etc., as serpentes continuam sendo síntese de mistérios e histórias, perpassadas por suas características e comportamentos, que as lançam neste campo desfrontereado entre cultura, natureza e sobrenatureza.

Palavras-chave: cobras; estudos do imaginário; comunidade rural de Mata Cavalo.

Snakes in the popular imaginary of Mata Cavalo Quilombo

ABSTRACT. Among the countless images that populate the human imagination, the snake is one of the most powerful. By composing different narratives around the world, it incorporates cosmogonic, eschatological plots, referring to the renewal of time and the transformation of life, as well as being a synthesis of death and the demonstration of human fragility. From the perspective of the snake image, as a multifaceted, ambivalent and plurisemantic symbol, we seek in this work to understand the different narratives about snakes, in a complex of quilombola communities, called “Complexo Quilombola de Mata Cavalo” or “Quilombo de Mata Cavalo”, located in the municipality of Nossa Senhora do Livramento, Mato Grosso, Brazil. From a qualitative approach, based on the cartography of the Imaginary (Sato, 2011), interdisciplinary research on the imaginary and symbolism (Durand, 2002); Eliade (1969, 2008), Chevalier and Gheerbrant (2015), among other authors, we will highlight in this work how snakes enter the community's imagination and move from the natural field to the supernatural, which affect the narrators' actions and bring them closer to other universal symbolic perspectives. Whether in the practices of “benzedeiros” and “benzedadeiras”, in the Judeo-Christian beliefs disseminated in the communities of Mata Cavalo, in the manipulation of animal parts, in the making of medicines, ornaments, etc., snakes continue to be a synthesis of mysteries and stories, permeated by her characteristics and behaviors, which launch her into this borderless field between culture, nature and supernatural.

Keywords: snakes; imaginary studies; rural community of Mata Cavalo.

Received on November 20, 2023.

Accepted on March 12, 2024.

Introdução

O presente ensaio é fruto de uma pesquisa de doutorado, realizada junto ao Programa de Pós-graduação em Estudos de Cultura Contemporânea, da Universidade Federal de Mato Grosso - UFMT, sobre um dos mais poderosos símbolos da humanidade: A serpente, em suas múltiplas possibilidades e sob a ótica de moradores de um conjunto de comunidades quilombolas, denominado “Complexo Quilombola de Mata

Cavalo”, situada no Estado de Mato Grosso, no município de Nossa Senhora do Livramento. Temos na serpente uma espécie de labirinto simbólico, cujos caminhos apontam para diferentes culturas e períodos históricos, que se entrecruzam em imaginários múltiplos e diversificados. Como mencionam Houaiss, Villar e Franco (2021), a etimologia da palavra serpente tem origem latina, cujo significado “*serpens*” remete a uma de suas principais características morfológicas, de “rastejar”, do sânscrito “*sarpati*”, “ele rasteja”. Este atributo a separa de muitos animais na natureza, o que somados aos movimentos fluídos, circulares, olhos sem pálpebras, capacidade de inocular peçonha (de algumas espécies), “trocar de pele” (ecdise), etc., a projeta como poderosa imagem e protagonista de muitas narrativas.

Nosso intuito, com a pesquisa, é compreender como a serpente é absorvida simbolicamente, do ponto de vista do imaginário popular, por diferentes culturas na história humana, face às relações estabelecidas pelos moradores do complexo de Mata Cavalo e suas narrativas sobre estes animais, que denotam suas perspectivas, ideias, sensações e anseios. Este trabalho se insere no bojo de uma pesquisa interdisciplinar em ciências humanas e sociais no âmbito dos estudos interdisciplinares de cultura, especificamente no campo dos estudos do imaginário popular e seus simbolismos, dos quais participam autores como Jung (1997); Durand (2002), Eliade (1969, 2008); Artuso e Catenassi (2012); Chevalier e Gheerbrant (2015), dentre outros.

O complexo quilombola de Mata Cavalo está dividido em seis comunidades: Mata Cavalo de Cima, Mata Cavalo de baixo, Mutuca, Estiva, Aguassu e Capim Verde. Souza e Zuquim (2021) mencionam a existência de 418 famílias que vivem na região, localizada no município de Nossa Senhora do Livramento, Mato Grosso, Brasil. O aparecimento do Quilombo de Mata Cavalo no município é marcado por conflitos entre os autoproclamados quilombolas com os sujeitos que tinham interesses na posse das terras, obtidas pelos escravizados e seus descendentes, que as receberam por doação da antiga proprietária, Senhora Ana da Silva Tavares. Até hoje, ainda que se tenha documentos que reconheçam os 11.722 hectares sendo terra de quilombo, não foi realizado a devida demarcação, o que acirra o conflito entre quilombolas e fazendeiros pelo território, numa intensa batalha judicial e que inclui ameaças, despejos e confrontos físicos que agravam a vulnerabilidade dos quilombolas devido às fortes influências que exercem na região (Santana, 2018).

No que diz respeito à metodologia do trabalho, fundamentamo-nos numa perspectiva qualitativa, a partir da cartografia do imaginário (Sato, 2011) e nos estudos do imaginário de Durand (2002). Foram realizadas pesquisa de campo em diferentes momentos, no intuito de buscar narradores que convivem e conhecem o espaço natural da comunidade e que já tenham experiências com as cobras¹ existentes no território. Na pesquisa, foram ao todo 17 entrevistados, no formato semiestruturado, de forma individual ou coletiva, em rodas de conversas algumas vezes, com sujeitos de 42 a 80 anos de idade, todos moradores do território há mais de dez anos. O contato inicial com os moradores foi realizado a partir da metodologia bola de neve (Bockorni & Gomes, 2021), com vista aos moradores reconhecidamente tidos como “autoridades culturais” (Grando, 2007), tais como “benzedeiros”, “rezadeiras” e ou “curandeiros (as)”, que realizam intervenções no tratamento contra picada de serpentes e/ou proteção contra estes animais. Por questões de privacidade, serão suprimidos os nomes dos narradores participantes e substituídos por letras. Os mesmos preencheram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido – TCLE no ato das entrevistas.

Ao expressarmos nosso interesse nas relações das pessoas com estes animais na comunidade, algumas das primeiras impressões que os moradores tiveram em relação aos pesquisadores era de que fossem representantes de algum órgão fiscalizador/ambiental, pois muitos deles eliminam o animal, seja pelo medo natural ou perigo que o bicho fornece a si ou sua família, seja por questões de cunho subjetivo-espiritual, por compreendê-lo como representante de alguma força maligna no mundo. As serpentes são temidas por diferentes motivos, dentre eles, por sua capacidade de matar ou aleijar pessoas (algumas espécies), ao adentrar sorrateiramente nas casas dos moradores ou por encontrá-las na roça, durante a lida diária. Assim, são inúmeras as narrativas coletadas na comunidade sobre estes animais, que subjazem perspectivas interessantes na assimilação simbólica do animal, das quais trataremos neste ensaio.

Para Durand (2002), a serpente é um dos principais símbolos da humanidade e é difícil para o imaginário humano substituí-la em locais que não possua equivalente simbólico. Em seu livro “*Estruturas antropológicas do imaginário*”, o autor dedica uma categoria específica ao simbolismo animal, que chama de símbolos “teriomórficos”, exclusivos às diferentes concepções que o imaginário humano, ao longo de sua

¹ Embora o termo “cobra” e “serpente” possam ter significados diferentes e se referirem a animais distintos, os usaremos como sinônimos neste trabalho para nos referirmos aos ofídios.

história, traz dos animais, “[...] instalado na mentalidade coletiva e na fantasia individual” (Durand, 2002, p. 69-70). Cassirer ressalta que, por sua capacidade de simbolizar, o *Homo sapiens* deveria possuir outra definição, “[...] em vez de definir o homem como animal *rationale*, deveríamos defini-lo como animal *symbolicum*” (Cassirer, 1994, p.50).

Ao ser encontrada em inúmeras narrativas míticas, em lendas, na literatura universal, na tradição oral, a serpente é tida como uma divindade² (Laranjeira, 2015) ou como uma chama mediadora entre dois mundos (Jung, 1977), pois adentra o mundo ctônico (terrestre) e o mundo celestial. Ao mencionar as contribuições de Jung, Chevalier e Gheerbrant (2015) tem na serpente “[...] um vertebrado que encarna a psique inferior, o psiquismo obscuro, o que é raro, incompreensível, misterioso” (Chevalier & Gheerbrant, 2015, p. 814). Por sua característica única de animal rastejante, está ligada ao solo, de outro modo, ao ser associada às asas dos pássaros, torna-se um dragão alado que fornece vida ou destruição. Como aponta Eliade (1969), a serpente manifesta na forma de Dragão é fundamental em diversas tradições, aparecendo em mitologias ameríndias, austro-asiática, indianas, africanas (Eliade, 1969). Sobre este simbolismo, Artuso e Catenassi (2012, p. 177) narram que estas imagens foram utilizadas “[...] em incontáveis escritos antigos e recebeu desde muito tempo a dedicação de pesquisadores com certa perplexidade [...]”, por se tratar de interpretações múltiplas que apontam para apreensões simbólicas diversas, de acordo com o contexto cultural que o concebe, seja para a origem da vida ou o fim dela, em enredos de criação (cosmogênese) ou de recriação/destruição (escatológicos). Segundo Oliveira e Alves (2023),

[...] a serpente deve ser compreendida a nível simbólico como um animal ambíguo, podendo representar vida ou morte, proteção ou ameaça, cura ou doença, sorte ou azar, benção ou maldição, sabedoria ou ignorância, verdade ou mentira, astúcia ou malícia, prosperidade ou penúria, céu ou terra, fogo ou água, salvação ou danação, liberdade ou prisão, alívio ou castigo etc. Contudo, além desses sentidos dualistas, as serpentes também possuem significados associados com a fertilidade, a fecundidade, a sexualidade, o tempo, a natureza, a magia, a alquimia, a astrologia, nobreza, a proteção etc. (Oliveira & Alves, 2023, p.183).

É importante salientar que Durand (2002) fala sobre a necessidade de separarmos o “animal da natureza” do “animal simbólico”. É certo que as serpentes variam em características e comportamento de acordo com sua multiplicidade de espécies e subespécies, mas o animal simbolizado, apreendido pela cultura, é assimilado, absorvido, transformado, de modo que a maneira como é visto pode diferir-se, desconectar-se, distinguir-se ou emancipar-se completamente daquilo que compõe seus aspectos exclusivamente biológicos. Neste sentido, ao ser absorvido pela cultura, a serpente ganha “roupagens” que a situam entre as esferas do sagrado e do profano. Ao refletir sobre o simbolismo da serpente, Loureiro (1995, p. 130), menciona que “[...] revelam uma simbologia teocêntrica, crescem para o auto, configuram nuvens verdes com suas folhagens, apontam para o infinito onde algumas crenças instalam o reino de Deus”.

Tal qual acontece em Mata Cavalo, Cirlot (1984, p.521) afirma que a polivalência e multivalência simbólicas possuem lastros e derivações nas características do animal, como na sua forma de locomoção, e “[...] avanço sinuoso de réptil [...]”, bem como em sua “[...] língua ameaçadora [...]”, “[...] esquema ondulante, silvo [...]”, e na forma de “[...] entrelaçar ou ser agressiva [...]” com suas vítimas. Alguns autores (Zymla, 2002; Charlesworth, 2010), destacam a grandeza, majestade e imponência que algumas serpentes apresentam e a inexpressividade de sua face, capacidade de inocular peçonha e realizar ecdise, o que geram referências antigas em mitos e lendas sobre elas. Tavares (2022) menciona a importância destes animais para as sociedades ameríndias, uma vez que aparecem no imaginário de diferentes povos e se liga a origem, do mundo e dos homens. Oliveira e Alves (2023) ressaltam que não podemos entender a serpente somente em termos positivos ou negativos, pois o símbolo não possui unanimidade, a exemplo da tradição finlandesa, onde “[...] podia atuar tanto como símbolo de proteção e ser o espírito auxiliar do tietäjä³, quanto sinalizar perigo e se portar como agente nocivo trazendo danos aos outros a mando de seu dono” (Oliveira & Alves, 2023, p.196).

No Complexo quilombola de Mata Cavalo, a serpente é vista ora no plano natural, daquilo que entendemos de/por natureza mesmo, ora no plano sobrenatural, quando se relaciona e adentra os aspectos míticos. Uma das importantes observações tidas em Mata Cavalo é a aproximação entre o simbolismo ofídico e o simbolismo telúrico e vegetal, observado nos rituais de cura realizados na comunidade. Tal

²A exemplo de alguns cultos ofídicos existentes na África. O nome “Dan”, relaciona-se a divindade ofídica dos mahis na região de Porto Novo, “Adogblofensou” dos hulas de Badagri e “Osumare” dos iorubás, existentes em regiões do Benim e Nigéria, na África (Verger, 1999).

³ Classe de especialistas religiosos chamados *tietäjä* (*tietäjä* no singular) (Oliveira & Alves, 2023).

aproximação se dá sob a forma de gestos, palavras e componentes contidos nestes rituais. A chamada “benção” contra picada de cobra é realizada por alguns moradores específicos, reconhecidos pela comunidade por possuírem habilidades únicas, muitas vezes transmitidas pela Educação oral por seus pais ou avós, das quais as palavras, proferidas em oração, são capazes de proteger uma pessoa ao ser vítima de acidente ofídico; banir males espirituais; expulsar serpentes de propriedades ou eliminá-las diretamente por força e intervenção do sagrado, como relatam. Algumas “plantas de poder”, principalmente ramos de Guiné (*Petiveria tetrandra*) e de arruda (*Ruta graveolens*), funcionam como catalizadoras do sagrado e se misturam na ritualística, em meio às palavras ocultas e compassadas, num gesto de fé e devoção. Eliade (2008), ao mencionar a árvore como possibilidade de síntese do emblema vegetal, diz que “[...] é em virtude do seu poder, em virtude do que ela manifesta, que a árvore se torna um objeto religioso” (Eliade, 2008, p. 216-217).

Tais benzedores ou curandeiros, como são chamados em Mata Cavalo, buscam em seus quintais os ingredientes necessários, certas plantas/ervas especiais para fazerem chá, passar em locais enfermos ou servir de amuleto e/ou ingredientes em certos rituais de cura, inclusive em situações de picada de animais peçonhentos, como as cobras. Ao manipularem os vegetais, temos a passagem do próprio elemento vegetal (enquanto dado natural), para um ingrediente “sacralizado”, “místico”, parte de uma ritualística cuja finalidade é unir esses componentes no combate a algum mal. Ao se basear em Durkheim, Camargo (2014, p. 41) menciona que “[...] as plantas tornam-se sagradas quando de seu deslocamento para outro sistema, diferente daquele de sua origem – o do contexto vegetal propriamente dito – e, quando da imputação a elas de um valor sacral [...]” e que ainda, “[...] nas religiões de origem e influência africana a sacralização das plantas ganham dimensões extraordinárias, visto estarem presentes em todos os momentos da vida religiosa”.

A autora externa outras nomenclaturas encontradas em diferentes regiões do Brasil para aos sujeitos que manipulam ervas e realizam rituais, como agentes de cura mágico-religiosa, a partir do manuseio dos componentes, tais como “[...] curandeiros, benzedeiros, rezadores, raizeiros, pais e mães-de-santo, mestres catimbozeiros, juremeiros, pajés urbanos e pajoas, entre outros” (Camargo, 2011, p. 42).

Outro autor, Vizotto (2003), nos mostra essa relação de curandeiros que se especializam em tratar enfermidades provenientes de animais, com suas técnicas únicas que misturam a fitoterapia com o viés religioso. O autor afirma que “[...] são consideradas por ‘curadores’, ‘benzedores’, ‘caboclo velho’, ‘encantadores’, ‘encantados’ e outros tipos de ‘curandeiros’[...]” (Vizotto, 2003, p. 128, grifos do autor) que realizam suas rezas e rituais de cura por meio de garrafadas, banhos, orações e outros rituais.

Na comunidade de Aguassu, uma das lideranças da comunidade, dona “BN” diz que possui a capacidade de “segurar” as cobras, imobilizá-las para que outros sejam capazes de matá-las. Ao entoar uma oração a Deus e a São Bento e executar um movimento de torção de sua blusa, relata que o animal fica paralisado e vulnerável. Vizotto nos ensina que esta categoria de benzedores (ou rezadeiras) são conhecidos como “amarradores de cobras”, que “[...] afirmam ser capazes de paralisá-las e fazer com que elas permaneçam no local pelo tempo que estipularem, quando encontram durante o dia, as serpentes peçonhentas, até poder colocá-las dentro de uma caixa” (Vizotto, 2003, p. 129). A narradora, dona “BN”, diz que sacrifica o animal em último caso, se a cobra for “bem brava”. Segundo ela,

[...] eu vejo que se ela é bem brava a gente tem que matar ela né, porque senão ela vai pegar a gente. Eu pego e amarro na blusa, [...] pego e dou um nó! Ela fica segura até a gente matar ela, ela não sai! Uma vez nós fomos lá na minha irmã e [havia] uma cobra, eu não sei se era Jaracuçu ou canta galo, [...] eu dei um nó assim na blusa e segurei ela. Fiquei mais de uma hora ali vigiando ela até o pessoal chegar [...] (Dona BN).

Eliade (2008) nos lembra que em toda história humana existiram figuras que manipulavam a natureza e seus elementos para realizar processos de cura, como xamãs, pajés e feiticeiros, referências no ordenamento social e na manutenção de sua cultura. Gomes frisa essa importância ao destacar que “[...] aqueles que praticavam as curas, que possuíam conhecimento empírico sobre a fragilidade do ser humano, as virtudes das plantas e dos venenos dos animais, eram considerados detentores de poderes, de faculdades fantásticas, sendo diferenciados dos demais homens” (Gomes, Gewehr, Baêta, & Tavares, 2017, p. 13).

Não podemos esquecer-nos da importância que as palavras possuem no processo de realização de cura e enfrentamento dos males. As benzedoras e benzedores de Mata Cavalo defendem que as “palavras sagradas” que compõem as orações não podem ou devem ser transmitidas levemente, muito menos para qualquer pessoa que não esteja preparada para recebê-las, uma vez que deve ser ministrada para quem as mereçam e que sejam dignas de obtê-las. Nery reforça essa ideia ao mencionar que “[...] algumas orações

não podem ser reveladas, como aquelas rezadas contra os inimigos ou para fechar o corpo, pois os benzedeiros temem que, revelando o segredo, elas ‘possam perder o encanto’” (Nery, 2014, p. 3, grifos do autor), já Vansina (2010, p. 140) diz que “[...] quase em toda parte, a palavra tem um poder misterioso, pois palavras criam coisas”. Ao solicitarmos à Dona “BN”, rezadeira da comunidade do Aguassu, que proferisse alguma oração que utiliza para curar picada de cobra, disse que não poderia, pois as mesmas devem ser guardadas em segredo, pois uma vez dita à terceiros, a “enfraquecerá” e a oração perderá o “poder”. Ressalta que nem o próprio pai quis ensiná-la e que só pôde aprender a partir da observação e atento interesse nas ocasiões que seu pai realizava o ritual com as pessoas.

Essa [oração] eu não posso ensinar. Senão enfraquece a gente, né. Se ensinar a oração enfraquece. Essas orações assim eu aprendi com meu pai. Meu pai não me ensinava. [...] Eu ficava olhando para ele assim e gravava tudinho o que ele falava, só porque eu escutava, daí eu aprendi a oração contra ofendura [picada] de cobra, arca caída, quebrante, dor de barriga, dor de cabeça, dor de dente, dor no pé (Dona BN).

Outro aspecto importante no processo de cura contra enfermidades, além das palavras sagradas, é a capacidade de quem foi “ofendido”, ou picado, de acreditar na oração, em Deus, ou nos Santos evocado. Seu “JL” (*in memoriam*), famoso curandeiro, ressalta que “[...] precisa ter fé [...]”, pois só assim a oração funcionará sobre aquele que o procura. Ele dizia que as orações e sua capacidade de ser invulnerável às cobras foram transmitidas por seu bisavô e que serpente nenhuma seria capaz de fazer mal a ele. Ao ser perguntado se temia estes animais, respondeu negativamente, e completou:

Sabe por quê? Meu bisavô era curador de cobra, chamava a cobra que você quiser. [...] Eu herdei este poder dele. De onde veio este poder dele, lá do alto. [...] podia esta onde for o cara, aonde que está mordido, bem aqui, ah, então espera lá, vou fazer uma oração para ele. Ele fazia a oração e falava, não tem mais jeito, tá morto ele falava desse jeito [...] (Seu JL).

Já ao ser questionado sobre evitar certos lugares alagados ou locais propícios ao aparecimento de serpentes, respondeu:

Eu não, evitar por quê? Eu já sou *curador de cobra*. A cobra corre de mim, de medo. Eu curo de cobra [...]. Eu faço uma oração pesada e também conheço todos os remédios que cura de cobra. Faço uma garrafada, remédio temperado para o camarada beber, aí pronto. (Seu JL, grifo nosso).

Seu “JL” exemplifica que toda oração depende da fé daquele que procura o benzedeiro e que o teor de sua súplica é um pedido a Deus pela intercessão ao enfermo. No caso das serpentes, diz não haver qualquer segredo nas palavras utilizadas, pois é uma oração simples, mais ou menos assim: “Senhor Jesus, este indivíduo está ofendido desta maldita serpente, o que o senhor pode fazer por ele? Tem piedade dele, se ele tiver fé, cura ele. É claro, depende da fé dele, dele e da minha. É oração simples” (Seu JL).

Seu “JL” frisou que, caso o enfermo procurasse por auxílio ou atendimento médico, nem deveria chamá-lo, uma vez que essa ação seria resultado de sua descrença em sua fé/oração. Ele repetia que em casos de picada de cobra, mesmo com a intervenção hospitalar “[...] sempre haverá algum resquício do veneno [...]” (Seu JL), uma vez que “[...] médico não cura nada, o que cura é Deus e a natureza que ele nos dá” (Seu JL). Outro relato de seu “JL” endossa seu posicionamento, ao ser procurado pela esposa de um rapaz que foi picado por cobra, seria o tratador exclusivo e necessitaria manter o “resguardo”, isolamento. Ressalta a necessidade de proteger contra “más energias”, de “olho ruim” ou de “sangue forte”. Ele diz: “Sangue. Sangue forte. Olha, às vezes nego não tem sangue bom, às vezes entra lá e dá aquele choque. O tal da cobra é triste [...]” ou “[...] gente de olho ruim é triste [...]” (seu JL).

Dona “GM” concorda com a ideia de separar o enfermo em isolamento, e que o visitante deve portar algum componente vegetal sagrado, para evitar o “quebrante” ou “quebranto”, que pode causar até mesmo a morte da pessoa. Segundo a narradora, se alguém for vítima de picada de cobra “[...] pelo menos sete dias você tem que ficar no fechado [...]” e tem que entrar com “[...] três ramos verde para poder ver. Para não ter o quebrante” (Dona GM).

A fé mesclada ao uso de remédios fitoterápicos, plantados nos quintais ou retirados na mata, “remédio do mato”, como alguns moradores dizem, é prática bastante difundida em Mata Cavalo e expressam uma tendência de negação do conhecimento da medicina contemporânea por parte de alguns moradores, que se apegam à práticas tradicionais de cura, ainda que acessem de alguma forma a assistência de saúde do Estado. Sousa (2014), ao comentar sobre esses sujeitos que realizam processos de cura na comunidade, diz que são fundamentais e que

[...] assumem uma finalidade social, que é trazer a cena esses indivíduos que impulsionaram a formação daquilo que chamamos medicina popular, por despertar na população o senso de crer em algo que transcendem sua vida e que pode resolver os seus problemas (Sousa, 2014, p. 4).

Outra narradora da conta que uma rezadeira curou seu filho com três ramos de guiné (*Petivea alliacea*) e ainda matou a cobra.

[...] meu guri foi picado lá para banda da ponte de ferro, foi aquela jararaca que picou. [...] Aí chegou uma senhora lá do Jauru, [...] ela falou: você vai ali e você traz uma vela e três ramos de guiné, vou curar seu filho [...] daí eu levei para ela. Ela foi lá na porta, acendeu uma vela, pegou os três brotos de guiné e falou meu filho, pisa nesse que tá aqui. Aí ele pisou [...]. Ela benzendo aquele guri e saindo aquela espuma (Dona GM).

Observamos nesta narrativa dois poderosos elementos “mágico-religiosos” usados para resolução do problema: A chama da vela como símbolo primordial do fogo e os três ramos de guiné, símbolo vegetal. Para Chevalier e Gheerbrant (2015), o fogo representa a projeção da luz, remete à purificação humana e a elevação às coisas etéreas e divinas. Durand (2002) coloca as chamas de uma vela como uma das representações máximas da devoção ao sagrado, uma vez que é um símbolo ascensional, utilizado em diversas cerimônias. Ao considerar o contexto eminentemente cristão das rezas realizadas na comunidade de Mata Cavalo, o fogo exerce sua importância como equivalente da luz divina nos rituais de purificação e, sobretudo, na cura contra malefícios provenientes do veneno das serpentes, que se associam simbolicamente ao mal, numa perspectiva judaico-cristã. Seguindo a narrativa de Dona “GM”, mesmo após a visita ao médico e a administração intravenosa de soro antiofídico, diz que foi a benzedeira que curou seu filho, em adição à morte da serpente no processo. Ao continuar sua narrativa, diz que:

Depois que [o filho] passou pelo pronto socorro, estava saindo aquela espuma de onde ela [a cobra] tinha mordido. Ela [a benzedeira] falou assim: [...] vai lá vê ele, está lá virado de bruços, a cobra. Morrendo de barriga pro alto. Você não acredita minha filha, vai lá ver? Está lá acabando de morrer. [...] Eu vi com meus olhos, não foi mentira [...] (Dona GM).

As plantas de poder, como a guiné, ramos de arruda (*Ruta graveolens*), espada de São Jorge (*Sansevieria trifasciata*), alecrim, (*Rosmarinus officinalis*), camomila (*Matricaria chamomilla*), dentre outros vegetais, são constantemente usados pela medicina popular nos tratamentos fitoterápicos em Mata Cavalo. Como diz Mamede, a exemplo, a guiné é usada para proteção de “mau-olhado”, uma vez que a planta é sensível ao ponto de absorver toda influência negativa que se tenha antes de entrar na casa e serve ainda para realização de “banhos protetores”, ao lavar o corpo todo ou uma parte dele (Mamede, 2015).

Os ramos de guiné representam o valor simbólico do vegetal nas rezas de Mata Cavalo, espantando as más energias e todo mal causado à pessoa e ao ambiente. Estas “plantas de poder” são comuns enquanto conhecimento popular, portanto, não é por acaso que estes elementos se incluem nas rezas contra as serpentes, dada sua importância, poder e aplicação no uso popular em diferentes regiões do Brasil, e agora, como registrado, também em Mata Cavalo (Santana, 2018). Estas são algumas das implicações e formas de pensar a relação com as serpentes na perspectiva dos moradores de Mata Cavalo.

Considerações finais

Ao nos debruçarmos sobre a problemática das relações simbólicas das serpentes registradas em diferentes civilizações ao longo da história humana, percebemos o quão multivariadas podem ser as experiências narradas, e as possibilidades que a imagem-serpente pode possuir. Ao trazermos as narrativas dos moradores de Mata Cavalo numa perspectiva de diálogo de saberes, pensamos, sobretudo, no respeito às múltiplas manifestações da cultura popular e nas práticas de cuidado ministradas por estas autoridades comunitárias, conhecidos/as como benzedeiros, benzedeadas, curandeiros ou curandeiras, que exercem seu ofício e se tornam importantes catalisadores da fé de sua região na proteção e cuidado.

Seja na forma de mitos, lendas, histórias do cotidiano, as serpentes preenchem nosso imaginário e satisfazem o que Campbell (1990) chama de funções do mito, em suas múltiplas dimensões: Dos mistérios que o universo pode oferecer, das relações sociais/comunitárias, necessárias à manutenção do grupo, das formas de aprender saberes originários e na maneira como assimilamos a realidade, numa perspectiva psicológica.

Dentre as inúmeras associações com a terra e os vegetais, com o mal judaico-cristão, a imagem serpente está ligada às formas como o ser humano percebe a natureza e, ao mesmo tempo, a si próprio. A serpente em Mata

Cavalo é, para maioria dos narradores participantes do estudo, causadora de malefícios e enfermidades, no entanto, há aqueles que a defendem e lutam para sua manutenção na natureza e proteção de seus habitats.

As características físicas da serpente exercem parte fundamental ou a essência da apreensão simbólica e exercida pelos moradores de Mata Cavalo sobre estes animais. Seus olhos penetrantes fazem “magnetismos”, atraem animais para a captura, seu corpo rápido e esguio “corre” atrás de pessoas ou se camufla aguardando o momento certo para o ataque, as presas, perigosas, são temidas, o silo ou “bafo” necrosa a pele, etc. Ao evocar as “plantas de poder” juntamente com orações específicas envoltas de segredos e transmitidas sob sigilo, os curandeiros, rezadeiras e benzedeiros protegem seus companheiros e companheiras contra estes animais que transitam nas esferas do natural e do sobrenatural. Tal qual seu simbolismo universal, a serpente encontrada em Mata Cavalo não é um animal qualquer, mas é múltiplo, rico, potente e plurissimbólico. Estas e outras aproximações são apontamentos que nos motivam compreender estes animais não só para os narradores do complexo quilombola de Mata Cavalo, mas em diferentes contextos culturais e períodos históricos, de modo que seus vários simbolismos possam fornecer dados sobre como pensamos a natureza e, sobretudo, a sobrenatureza que nos envolve.

Referências

- Artuso, V., & Catenassi, F. Z. (2012). A ambivalência do simbolismo da serpente em Nm 21,4-9: uma análise na ótica dos conflitos. *Horizonte*, 10(25), 176-200. DOI: <https://doi.org/10.5752/P.2175-5841.2012v10n25p176>
- Bockorni, B. R. S., & Gomes, A. F. (2021). A amostragem em snowball (bola de neve) em uma pesquisa qualitativa no campo da administração. *Revista de Ciências Empresariais da UNIPAR*, 22(1), 105-117.
- Cassirer, E. (1994). *Ensaio sobre o homem: introdução a uma filosofia da cultura humana*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Camargo, M. T. L. A. (2011). A garrafada na medicina popular: uma revisão historiográfica. *Dominguezia*, 27(1), 41-49.
- Camargo, M. T. L. A. (2014). As plantas medicinais e o sagrado, considerando seu papel na eficácia das terapias mágico-religiosas. *Revista Nures*, 1(26), 1-16.
- Campbell, J. (1990). *O poder do mito*. São Paulo, SP: Palas Athena.
- Charlesworth, J. H. (2010). *A serpente boa e má: como um símbolo universal se tornou cristianizado*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Chevalier, J., & Gheerbrant, A. (2015). *Dicionário de símbolos*. São Paulo, SP: Ed. Olympio.
- Cirlot, J. E. (1984). *Dicionário de símbolos*. São Paulo, SP: Editora Moraes Ltda.
- Durand, G. (2002). *As estruturas antropológicas do imaginário: Introdução a arquetipologia geral*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Eliade, M. (1969). *Mito do eterno retorno*. São Paulo, SP: Edições 70.
- Eliade, M. (2008). *Tratado de história das religiões*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Gomes, E. G., Gewehr, R. B., Baêta, J., & Tavares, R. (2017). Sobre as práticas tradicionais de cura: subjetividade e objetivação nas propostas terapêuticas contemporâneas. *Revista Psicologia USP*, 28(1), 33-43. DOI: <https://doi.org/10.1590/0103-656420150092>
- Grando, B. S. (2007). *Corpo, educação e cultura: tradições e saberes da cultura mato-grossense*. Cáceres, MT: Editora UNEMAT.
- Houaiss, A., Villar, M., & Franco, F. M. M. (2001). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, RJ: Objetiva.
- Jung, C. G. (1997). *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro, RJ: Nova Fronteira.
- Laranjeira, L. D. (2015). *O culto da serpente no reino de Uidá: um estudo da literatura de viagem europeia séculos XVII e VIII*. Salvador, BA: Edufba.
- Loureiro, J. J. P. (1995). *Cultura amazônica: uma poética do imaginário*. Belém, PA: Cejup.
- Mamede, J. S. S. (2015). *Os recursos vegetais e o saber local na comunidade rural São Miguel em Várzea Grande, MT: uma abordagem etnobotânica* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.
- Nery, V. C. A. (2014). Rezas, crenças, simpatias e benzeções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. *In Anais do VI Encontro dos Núcleos de Pesquisa da Intercom* (p. 1-15). Uberlândia, MG.

- Oliveira, L. V., & Alves, V. H. S. (2023). O simbolismo mágico-religioso da serpente nas tradições nórdica e finlandesa. *Sacrilegens*, 20(1), 182-205.
- Santana, R. H. (2018). *Poéticas do imaginário popular: serpentes no quilombo de mata cavalo – MT* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá.
- Sato, M. (2011). Cartografia do imaginário no mundo da pesquisa. In F. J. P. Abílio (Org.), *Educação ambiental para o semiárido* (p. 539-569). João Pessoa, PB: Editora Universitária da UFPB.
- Sousa, R. F. B. (2014). Pra curar tem que ter fé: Curandeiros, benzedeiras e rezadores: memórias de indivíduos numa perspectiva histórica. In *Anais do 14º Encontro Estadual de História do Ceará* (p. 1-15). Ceará, CE
- Souza, E. O., & Zuquim, M. de L. (2021). As lutas pela terra, trabalho e cultura no Quilombo do Mutuca – Mato Grosso, Brasil. *Ciudades*, (24), 167-189.
- Tavares, M. B. (2022). A serpente como símbolo do tempo da arte latino-americana. *Revista de Pesquisa em Arte*, 9(1), 1-16. DOI: <https://doi.org/10.36025/arj.v9i1.29702>
- Verger, P. (1999). *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo, SP: Edusp.
- Vansina, J. (2010). A tradição oral e sua metodologia. In J. Ki-Zerbo (Coord.), *História geral da África* (p. 139-166). São Paulo, SP: Ática.
- Vizotto, L. D. (2003). *Serpentes: lendas, mitos, superstições e crendices*. São Paulo, SP: Ed. Plêiade.
- Zymła, G., H. (2002). Tradición clásica en la serpiente del medievo. *Revista de Arqueología*, 23(260), 46-53.