

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**LUÍS CLÁUDIO CARDOSO BANDEIRA**

**“ROTAS E RAIZES” DE ANCESTRAIS ITINERANTES**

**DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL**

**SÃO PAULO  
2013**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
PUC-SP**

**LUÍS CLÁUDIO CARDOSO BANDEIRA**

**“ROTAS E RAIZES” DE ANCESTRAIS ITINERANTES**

**DOUTORADO EM HISTÓRIA SOCIAL**

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em História Social, sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Antonieta Martines Antonacci.

**SÃO PAULO  
2013**

**Banca Examinadora**

---

---

---

---

---

### *Laroiê Esu !*

Chegou a hora, quem lá no mato mora,  
é que vai agora se apresentar.  
No chão do terreiro a flecha do Seu Flecheiro  
foi que primeiro zuniu no ar.  
Vi Seu Aimoré, Seu Coral, vi Seu Guiné,  
Vi Seu Jaguará, Seu Araranguá,  
Tupaíba eu vi, Seu Tupã, vi Seu Tupi,  
Seu Tupiraci, Seu Tupinambá.  
Vi Seu Pedra-Preta se anunciar, Seu Rompe-Mato,  
Seu Sete-Flechas, Vi Seu Ventania me assoviar,  
Seu Vence Demandas eu vi dançar, Benzeu meu patuá.  
Vi Seu Pena-Branca rodopiar, Seu Mata-Virgem,  
Seu Sete-Estrelas, Vi Seu Vira-Mundo me abençoar,  
Vi toda a falange do Jurema. Dentro do meu gongá.  
Seu Ubirajara trouxe Seu Jupiara, e  
Seu Tupiara pra confirmar.  
Linha de Caboclo, diz Seu Arranca-Toco,  
um é irmão do outro quem vem lá.  
Com berloque e jóia vi Seu Araribóia, com Seu Jibóia,  
beirando o mar, com cocar, borduna,  
chegou Seu Grajaúna, com Baraúna mandou chamar.  
Vi Seu Pedra-Branca se aproximar, Seu Folha-Verde,  
Seu Serra-Negra, Seu Sete-Pedreiras eu vi rolar,  
Seu Cachoeirinha ouvi cantar, Seu Girassol girar.  
Vi Seu Boiadeiro me cavalgar, Seu Treme-Terra,  
Seu Tira-Teima, Seu Ogum-das-Matas me alumiar.  
Vi toda a nação se manifestar, dentro do meu gongá.

( Linha de Caboclo – Paulo César Pinheiro.)

## **DEDICATÓRIA**

A meus pais Ildefonso (in memoriam) e Maria Gildete, que envolvidos pela esperança alegre da vida que me concederam, souberam com sacrifícios me educar na fé, no amor, carinho e compreensão.

A minha bisavó Rita Cardoso, que cultivava em seu jardim uma infinidade de plantas medicinais, e gratuitamente as doava a todos que a ela recorriam em busca de cura.

A minha tia-avó Antônia Carvalho dos Santos, que em sua infinita sabedoria, partilhou seus conhecimentos acerca dos encantados, dos mistérios e da cultura amazônica, povoando minha infância de alegrias, sonhos, sabores, saberes e fazeres.

## Agradecimentos

*“Que a água seja refrescante.  
Que o caminho seja suave.  
Que a casa seja hospitaleira.  
Que o mensageiro conduza em paz nossa palavra”.*

Benção Yorubá.

Ao realizarmos este trabalho muitas pessoas deixam marcas de suas generosas contribuições. Nesse sentido, torna-se difícil mencionar todos e todas, por isso, antes de mais nada, quero pedir desculpas àqueles que por falha pessoal esqueci de mencionar.

À Deus pelo dom da vida, e presença constante em todos os momentos, sendo farol e guia a iluminar e conduzir meus passos nos líquidos caminhos ao longo da jornada de minha existência.

À minha orientadora Prof<sup>ª</sup> Dr<sup>ª</sup> Maria Antonieta Antonacci pela amizade, orientação segura e precisa, mas principalmente pelo companheirismo e compreensão ao longo dessa jornada, entre rios, mares, serras, sertões e florestas.

Aos meus pais Ildefonso Torres Bandeira (in memoriam) e Maria Gildete Cardoso Bandeira, que sempre foram e continuam sendo meu porto seguro em todos os momentos.

À minha esposa e grande amor da minha vida Gisela Costa Pereira Bandeira, pelo amor, carinho, dedicação e companheirismo ao longo desses anos de casamento. Desculpe pelas ausências ao longo das pesquisas e redação da tese.

A todos os professores do Programa de Pós-Graduação em História da PUC-SP pela amizade, aulas enriquecedoras e apoio durante esta caminhada.

Aos professores Doutores Ênio José da Costa Brito, Amailton Magno de Azevedo, pela leitura cuidadosa do texto e valiosas sugestões, que muito enriqueceram esta pesquisa, na ocasião da banca de qualificação. As mesmas, na medida do possível, foram aqui incorporadas.

Aos colegas de curso pelos diálogos, conversas e debates muito proveitosos e enriquecedores no decorrer do curso.

A Edson Holanda pela parceria no transporte do material de pesquisa dos arquivos paraenses e maranhenses. E a Francisco Pinheiro, cearense radicado no Acre, pelo convívio gratificante, amizade e grandes risadas durante todo o curso, nos momentos de alegria,

dificuldades e loucuras, que muito contribuiu para amenizar a grande saudade que sentíamos de nossos familiares. Muito Obrigado meus amigos.

Ao amigo Marlon Melo pela generosa contribuição e competência na língua inglesa, na revisão do abstract.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – CNPq pela concessão de bolsa, sem a qual essa tese não teria sido possível de ser realizada.

A Prefeitura Municipal de Fortaleza e de Maracanaú pela liberação de minhas atividades docentes, pois sem ela não teria sido possível realizar a presente tese.

A Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA, na pessoa da bibliotecária Alzira Rosa Farias de Almeida, pelo acolhimento e precisa ajuda na coleta de material bibliográfico.

Aos funcionários das instituições visitadas pela atenção e boa vontade com que fomos atendidos – Arquivo Público do Estado do Pará, Arquivo Público do Estado do Maranhão, Arquivo Público do Estado do Ceará.

A Fundação Cultural Tancredo Neves (CENTUR), Biblioteca Pública do Pará Artur Vianna, na pessoa da bibliotecária Ediza Maria Morais, do Setor de obras raras; a Carmelinda Cruz, do Setor de microfilmagem; a bibliotecária Socorro Henrique e a historiadora Luisa Amador, que muito colaboraram com a pesquisa.

Aos funcionários do Arquivo Nacional Torre do Tombo, Arquivo Histórico Ultramarino, Fundação Calouste Gulbenkian, Instituto de Investigação Científica Tropical, pela acolhida e contribuição na pesquisa em terras portuguesas.

A Biblioteca Pública do Ceará Governador Menezes Pimentel, na pessoa de Raimunda Maria Nogueira, Setor de Periódicos; Madalena Figueiredo, Setor de obras raras; e as bibliotecárias Terezinha Maciel e Anísia Cavalcante, Setor do Ceará, pela paciência e disponibilidade.

Ao Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral, ao Arquivo da Universidade Estadual Vale do Acaraú, pela receptividade e contribuição em um momento complicado da pesquisa.

A yalorixá Mãe Lulu e a toda a comunidade do Terreiro de Mina Dois Irmãos, em Belém do Pará; ao babalorixá Cleudo ti Osun, e a toda a comunidade do Ilê Asé Ya Omi Arin Ma Sun, em Maracanaú- CE; que de forma generosa nos acolheram, concederam entrevistas e permitiram acompanhar rituais, iniciações, processos de cura nessas Casas-de-Santo.

As Erveiras e a Associação das Erveiras e Erveiros do Ver-o-Peso, pela acolhida, entrevistas e amizade desenvolvida ao longo do trabalho de campo. Muito Obrigado a todos,

em particular a Dona Tiêta que rezou em mim, para “abrir” e proteger meus caminhos ao longo de toda a pesquisa.

Aos rezadores cearenses, José Nizan e Raimundo Balbino que de forma generosa muito me ensinaram do universo das “rezas”, em particular a Seu Raimundo que “rezou” em mim para me fortalecer nas andanças para a realização da presente tese.

Ao povo-de-santo e povo de cura cearense, maranhense e paraense pelo magnífico aprendizado nas religiões afroindígenas. Este trabalho foi realizado graças a amizade e generosidade de todos vocês. Akolofé!

A todas as pessoas que de forma direta ou indireta contribuíram para a realização desta pesquisa e de Doutorado.

BANDEIRA, L. C. C. “Rotas e Raízes” de Ancestrais Itinerantes. Tese (Doutorado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2013.

## Resumo

Esta tese, na perspectiva dos Estudos Culturais, tem como ponto de partida investigar expressões da religiosidade e a cura na “pajelança afroindígena”, focando diferentes injunções de rituais e matrizes culturais africanas e indígenas no Norte e Nordeste Brasileiro, em circuitos que se configuram enquanto luso-afro-amazônicos. Procurando apreender saberes no trato do corpo em práticas de cura que perpassam o período da escravidão e do abolicionismo, em perspectiva de longa-duração, analisa ações de curandeiros, embates e conflitos com o Estado e a medicina institucional vigente, em decorrência de diferentes saberes e crenças, sem perder de vista rituais de cura presentes em terreiros de Candomblé, Umbanda, Catimbó, Mina, Jurema e Pajelança, presentes em Fortaleza, Codó, Cururupu e Belém. A partir de laços identitários historicamente construídos em “rotas e raízes”<sup>1</sup> do continente africano, a Portugal, desaguando em solo brasileiro em trânsitos que perpassam o Ceará, o Maranhão, o Pará e demais estados que compõem a área cultural amazônica. Buscamos compreender o universo mágico-religioso, constituído de encantarias que motivam e fortalecem curadores, pajés, babalorixás, yalorixás, benzedores, erveiras, rezadeiras e outros agentes de cura, que sem se curvarem prosseguem desafiando a lógica cartesiana, no intuito de curar a si e seus parceiros, preservando tradições e espaços culturalmente inseridos em Terras *Brasilis*.

**Palavras chaves:** Religiosidade, Corpo, Cura, Diáspora, Pajelança Afroindígena, Amazônia

---

<sup>1</sup> Expressão de Paul Gilroy ao referir-se ao Atlântico Negro, pensado como um novo paradigma de análise. GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, Rio de Janeiro: UCAM, 2001.

BANDEIRA, L. C. C. “Rotas e Raízes” de Ancestrais Itinerantes. Tese (Doutorado em História Social). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo: São Paulo, 2013.

## **Abstract**

This thesis, in the perspective of Cultural Studies, has as a starting point to investigate expressions of religiosity and healing in "pajelança afroindígena", focusing on different injunctions and rituals of African and indigenous cultural matrices in the North and Northeast of Brazil, in which circuits are configured as Luso-african-amazonian. Looking perceive knowledge in handling the body in healing practices that pervade the period of slavery and abolitionism, prospective long-term analyzes actions of healers, clashes and conflicts with the state and existing institutional medicine, due to different knowledge and beliefs, without losing sight of healing rituals present in terraces of Candomblé, Umbanda, Catimbó, Mina, and Jurema Pajelança present in Fortaleza, Codó, Cururupu from Belém and identity ties historically built on "routes and roots" of the continent Africa, Portugal, flowing on Brazilian soil in transits that pervade the Ceará, Maranhão, Pará and other states that make up the cultural Amazon. We seek to understand the universe magical-religious, consisting of encantarias that motivate and empower healers, pajés, babalorixás, yalorixás, healers, erveiras, mourners and other healers, without bowing to continue challenging the Cartesian logic, in order to heal and their partners, preserving traditions and culturally embedded spaces in Brazilian Lands.

**Keywords:** Religion, Body, Healing, Diaspora, Pajelança Afroindígena, Amazon

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>13</b>
<b>CAPÍTULO I: RELIGIOSIDADE E A CURA EM CIRCUITOS AFRO-LUSO-AMAZÔNICOS .....</b>	<b>33</b>
<b>1. As religiões afroindígenas no Ceará.....</b>	<b>55</b>
<b>2: Nas ondas do mar: o Maranhão na rota atlântica.....</b>	<b>59</b>
2.1. Comércio entre Portugal, África e o Estado do Maranhão.....	63
2.2. Quilombos: construindo comunidades e espaços de autonomia.....	66
2.3. Tambor de Mina: Voduns dahomeanos e cura na Ilha Negra de São Luís.....	70
2.4. Cururupu: Terra de Caboclos, índios, negros e brancos.....	74
<b>3: No fluxo das águas: da costa africana aos portos da Amazônia.....</b>	<b>76</b>
3.1. Traficados: africanos desembarcados na Amazônia.....	77
3.2. Mocambos: trilhando os caminhos da liberdade na Amazônia.....	81
3.3. Identidades e saberes afroindígenas na Amazônia.....	85
<b>CAPÍTULO II: CIRCUITOS DE CURA: intolerâncias e conflitos na confluência de crenças e saberes.....</b>	<b>90</b>
<b>1. Saladores, feiticeiros e outros agentes de cura em Portugal.....</b>	<b>91</b>
1.1. Entrelaçamento de rastros: a cura em terras coloniais.....	107
<b>2. Pajelança afroindígena e cura: um caso de polícia.....</b>	<b>121</b>
2.1. Códigos, Leis e decretos: instrumentos de repressão às práticas e agentes de cura.....	123
2.2. Espaços sociais de cura: discurso jornalístico e as batidas policiais.....	130
<b>CAPÍTULO III: UNIVERSO DE SABERES MÁGICO-RELIGIOSOS: cura em encantarias afroindígenas.....</b>	<b>142</b>
<b>1: Brinquedo de cura e encantaria maranhense.....</b>	<b>146</b>
1.1 Terecô: religião de cura no Tambor da Mata de Codó.....	150
1.2 Sebastianismo e cura na Ilha dos Lençóis.....	154
<b>2: Encantaria Paraense: a criação do mundo e os Caruanas.....</b>	<b>158</b>
2.1. Caruanas e Caruás: Ritual de cura na encantaria marajoara.....	161

2.2. “Tem gente com eles”: crenças e práticas da pajelança no mundo das águas...	162
<b>3. Pajelanças nas religiões afroindígenas: a cura nos terreiros.....</b>	<b>167</b>
3.1. Trato do corpo em encruzilhadas da cura: curadores em terreiros cearenses....	168
3.2. Serviço de Tambor e Linha de Cura: pajés em terras maranhenses.....	178
3.3. Trabalhos de cura no ciclo das águas: pajoas e yalorixás nas roças paraenses.	186
<b>CAPÍTULO IV: POVO DE CURA EM “TROCA DE ÁGUAS”: terapêutica medicinal e religiosa.....</b>	<b>190</b>
<b>1: Puçangas que curam e cortam o mal: folhas, raízes, cascas e ervas.....</b>	<b>194</b>
1.1. A cura do corpo: fitoterapia que vem dos rios e florestas.....	201
1.2. Heranças ancestrais: partejo entre caboclos, santos e orixás.....	225
<b>2: Rezas, orações e bênçãos: outras vozes nos caminhos da cura.....</b>	<b>231</b>
2.1. Para curar e proteger: o “dom da reza” e seus caminhos.....	235
2.2. “É de família”: infância entre rezas, bênçãos, guias, e encantados.....	241
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>248</b>
<b>FONTES.....</b>	<b>258</b>
<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>265</b>
<b>GLOSSÁRIO.....</b>	<b>286</b>

## INTRODUÇÃO

*Vou queimar a lamparina, quando o rei me der sinal,  
Eu sou da casa de mina, Ele é da casa real.  
Eu descí da lua cheia, pelo raio que alumia,  
Eu cheguei na sua aldeia, pra fazer encanteria. (...)  
Moço, apague essa candeia, deixa tudo aqui no breu.  
Quero nada que clareia, quem clareia aqui sou eu.*

*Encanteria - Paulo César Pinheiro*

Como bom paraense nascido em Belém, no bairro do Telegrafo sem fio, em minha infância observei vizinhos, parentes, amigos que, quando estavam com problemas de saúde, recorriam aos saberes de diferentes agentes sociais de cura. Era comum na vizinhança e em diferentes bairros de Belém, as pessoas utilizarem variados recursos e estratégias para a cura do corpo. E de doenças que as acometiam, tais como diarreia, bronquite, gripe, dor de cabeça, dentre outros males, sendo que muitos dos infortúnios eram considerados de natureza não somente física, mas de origem espiritual.

Nesse sentido, muitas pessoas acometidas de alguma doença procuravam, num primeiro momento, se tratar em casa. Era comum se servirem de ervas, folhas, raízes, chás, beberagens, garrafadas, rezas, orações e promessas para vencer a doença e obter cura. O que chama a atenção eram os vínculos de solidariedade estabelecidos, pois quando alguém adoecia a família do doente recorria aos vizinhos, amigos e conhecidos em busca da “receita” apropriada para a enfermidade em pauta. Rapidamente as pessoas socorriam o doente e sua família trazendo os ingredientes para a confecção do remédio e ensinando o preparo e administração do mesmo.

Nas férias escolares havia a oportunidade de viajar para o interior do estado, principalmente Cametá, cidade localizada no nordeste paraense, na margem esquerda do Rio Tocantins. Lá tinha contato com minha tia-avó Antônia, que nos advertia ter muito cuidado com o rio que além de conter o perigo do afogamento era habitado por encantados ou bichos do fundo, que se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Estes eram perigosos, pois podiam provocar em nós, pessoas comuns, mau-olhado ou flechada de bicho.

Tia Antônia dizia que deveríamos também tomar cuidado nas praias ou manguezais com as “oiaras”, que se apresentavam sob a forma humana, como se fossem pessoas que conhecíamos, amigos ou parentes, mas que na verdade queriam nos levar para o fundo. Devíamos também tomar cuidado com os Caruanas, também chamados de Guias ou

Cavalheiros, que são invisíveis e podem se incorporar nas pessoas de quem se “agradam”, levando-as para o fundo.

Caso fossemos pegar frutas, entrar nos castanhais e caçar passarinho, devíamos tomar cuidado com os encantados da mata, principalmente com Anhangá e Curupira, pois estes poderiam nos colocar mau-olhado ou nos “mundiar”, fazendo com que nos perdêssemos na mata sem conseguir voltar para casa. Se fossemos ficar depois de escurecer na rua, devíamos ter cuidado com a Matintapereira, mulher que à noite transforma-se em vários tipos de animais, como porcos, morcegos e aves, sendo capaz de voar, pois é a mais perigosa feiticeira que existe. Isso sem falar das idas, nos dias de chuva forte e com ventania, aos castanhais para apanhar os ouriços de castanhas que caíam, um verdadeiro perigo para nossa integridade física. Passava-se, nessa empreitada, a tarde toda, entrando pela noite, até a chuva terminar e voltava-se “carregado” de ouriços de castanha-do-pará, cansados e apressados, pois já estava escurecendo e temia-se ser assombrado pelas visagens.

Tínhamos muito medo dos encantados, pois além de nos provocarem doenças, poderiam nos levar para o fundo, tornando-nos encantados ou nos mundiar; mas isso não nos tirava a coragem e disposição de tomar banho nos rios, igarapés, furos, praias, nem de entrar na mata, castanhais, e ficar até tarde na rua brincando. Isso tudo fazíamos, mas sempre alertas e com todo cuidado, pois ao escutar algo suspeito ou qualquer assovio forte da Matintapereira, a resposta imediata era aos gritos e tremendo desabar o pé na carreira direto pra casa da tia.

Com o passar dos anos crescemos e percebemos que essas crenças e visões de mundo são partilhadas não só por nós paraenses, mas por pessoas de diferentes estados que compõem a área cultural amazônica e outras regiões do Brasil e da América Latina. Ao trabalhar enquanto educador social nos estados do Maranhão e Ceará notamos as mesmas crenças nos encantados e a cura de enfermidades através de ervas, folhas e raízes, assim como a busca dos saberes mágico-religiosos de curandeiros, pajés, benzedeiros, raizeiros, dentre outros. Compreendemos que as ações destes agentes sociais se apresentavam e se apresentam como uma alternativa de cura para os doentes.

Nesse sentido, o presente estudo busca apreender a religiosidade e a cura na “pajelança afroindígena”, focando diferentes injunções de rituais e matrizes culturais africanas e indígenas no Norte e Nordeste Brasileiro, em circuitos de cura que se configuram enquanto luso-afro-amazônicos. Procurando, na perspectiva dos Estudos Culturais, investigar a religiosidade negra e indígena, perpassamos o período da escravidão e do abolicionismo. Inserido na longa-duração, analisamos a ação de curandeiros, os embates e conflitos com o Estado e a medicina institucional vigente, em decorrência de diferentes saberes e crenças.

Buscamos compreender o universo mágico-religioso, constituído de encantarias que motivam e fortalecem curadores, pajés, pais e mães-de-santo, benzedores, erveiros, rezadeiras e outros agentes de cura, sem se curvarem, prosseguirem desafiando a lógica cartesiana, no intuito de curar seus parceiros até os dias atuais.

Num contexto sócio-histórico permeado de tensões e conflitos, instalam-se resistências miúdas, silenciosas ou não, pois muitas das vezes elas são gritos frente às violências do expansionismo europeu, levando-nos a pensar nas imbricações, negociações, promovendo processos de crioulização. Ações que se configuram enquanto desafios, hora preservando memórias para além do mundo europeu, em outros momentos penetrando o próprio sistema vigente, inclusive como forma de reconfigurar, resignificar, provocando encontros, muita das vezes forçados, que promovem resultados impensáveis em seus percursos e desdobramentos.

Na ocupação das terras cearenses, os criadores de gado, apesar da adversidade da natureza dos sítios, perceberam o potencial para o criatório extensivo e dele se valeram, associando o fato às lutas contra os indígenas e o seu extermínio, para a implantação dos chamados currais, estrutura que se valia de mão-de-obra pouco numerosa e de vastas extensões de terra, açambarcadas para a constituição do latifúndio em meio à caatinga<sup>1</sup>. As diferentes modalidades de violência sofrida pelas populações indígenas, dentre as quais não se pode esquecer a constituição de “terços”<sup>2</sup>, englobam elementos característicos da ocupação da capitania do Ceará.

Ao analisarmos o conturbado e violentos embates que caracterizaram a ocupação e colonização do Ceará, nos deparamos com as cartas de sesmarias doadas, como a concedida a João de Barros Braga<sup>3</sup>, em 1704, que ficou famoso por exterminar os povos indígenas. Este se tornou um grande proprietário de terras da capitania do Ceará, sendo posteriormente nomeado governador da capitania do Rio Grande do Norte. Essas cartas corroboram com a ideia do grande projeto de conquista montado, para erradicar, do solo cearense, indígenas e suas culturas.

A ocupação da terra para a criação de gado trouxe consigo o braço africano, que escravizado contribuiu para a manutenção da empresa colonial em terras cearenses. Esses posteriormente foram traficados, destacando-se o Ceará no tráfico interprovincial de escravos.

---

<sup>1</sup> PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros*. Povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Fapesp/Hucitec/Edusp, 2002, p. 24.

<sup>2</sup> Os “terços” eram grupos militarizados, movidos a soldo que, sob o comando de um capitão, desenvolviam combates a grupos indígenas sublevados em pontos diversos do interior da região em disputa. In: PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros*. Op. cit. p. 182.

<sup>3</sup> Para aprofundar a questão acerca de João de Barros Braga, ver GIRÃO, Raimundo. *Pequena História do Ceará*. Fortaleza: Ed. UFC, 1984, p. 83.

No redesenho da segunda metade do século XIX, tornou-se centro exportador de escravos, lugar de saída desta mão-de-obra para a região sudeste, em particular para a zona canavieira e cafeeira do Rio de Janeiro e a zona de expansão cafeeira em São Paulo. E para o Norte do país, após a grande seca de 1877, quando muitos cearenses foram atraídos para a borracha na Amazônia e cativos fugiam em meio aos “retirantes”.

Indígenas e africanos, possuidores de ricos universos de saberes e crenças, muito contribuíram para a formação étnico-racial, cultural e religiosa cearense. Apesar de complexas estratégias de negação dessas heranças, é necessário ressaltar que fortes traços de modos de vida, estrutura familiar, concepção religiosa, ancestralidade e medicina curativa dos pajés e curandeiros estão presentes em religiões afroindígenas, marcantes em terras cearenses. O entrelaçamento de saberes, culturas, religiosidades populares e práticas curativas existentes, resultam de fluxos e refluxos de negros, índios e seus descendentes, em trânsitos que inserem o Ceará em circuitos que perpassam diversos estados, dentre os quais, Pernambuco, Maranhão, Pará e demais estados da Amazônia.

Em contexto de diferentes injunções de saberes mágico-religiosos, a análise de documentos e relatos confirma a relação histórica do Ceará enquanto entreposto, caminho percorrido através de diferentes rotas provenientes de Pernambuco. Essas se destinavam ao Maranhão, Pará e demais estados do Norte, evidenciando fortes ligações com a região amazônica. Fato que não se restringe ao contexto diaspórico da aquisição de escravos, fugas ou tráfico interprovincial, mas que se ressignificam no cruzamento de circuitos culturais-religiosos.

Nas incorporações históricas entre religiosidades e práticas curativas, nota-se que havia, no Ceará, cultos religiosos de base afroindígena, anteriores à Umbanda. No entanto, observa-se por parte dos pais e mães-de-santo que viveram este período, marcado por forte perseguição policial, um silêncio com relação a tais práticas e seus circuitos de proteção e resistência. Silêncio que aos poucos vai sendo rompido, revelando práticas de cura e entrelaçamento de saberes e crenças que, estrategicamente migraram e, em alguns casos, se adequaram ao processo de legitimação do Espiritismo de Umbanda.

A macumba cearense, em sua constituição histórica, possui uma série de linhas, dentre as quais a Linha de Caboclo. Nessa linha destacam-se: Linha de Oxossi, Linha da Mina, Linha de Boiadeiro ou Légua, Linha do Cangaço, Linha Cruzada. É importante observar que o cangaço é rememorado em uma “linha”, acentuando o caráter de cearensidade do panteão. Na linha de caboclo, a de Oxossi, o pai-de-santo José Maria, de Sobral, considerou:

O caboclo é um espírito de luz, é um orixá que é curador, dono das matas que é o Orixá da cura, do conhecimento das ervas, das raízes, das folhas, entidade poderosa que trabalha para desmanchar trabalhos de magia negra. Seu Tapinaré é chefe de aldeia e trabalha nas matas, é dono da minha cabeça...<sup>4</sup>.

A crença e confiança do pai-de-santo José Maria, no caboclo enquanto orixá curador, dono das matas, que possui o conhecimento das ervas, raízes e folhas, além de desmanchar feitiços, não difere da encontrada em todo o Brasil. Ao longo de toda a pesquisa ficou evidenciado, nos testemunhos de rezadores, curadores, erveiras, pais e mães-de-santo, iniciados e o povo-de-santo<sup>5</sup>, a realização de trabalhos de cura. Nesse contexto, os terreiros de Candomblé, Umbanda, Quimbanda, Jurema, Mina, possuem forte influência em diversos setores da população, que a eles recorrem em busca de “trabalhos”, visando o tratamento e a cura de males físicos e espirituais.

As rotas percorridas por indígenas e africanos, a escravidão sofrida, os traficados desembarcados em portos amazônicos e a formação de quilombos, nos fizeram navegar em “trocas de águas”<sup>6</sup>. A busca e compreensão de aspectos referentes a expansão de diásporas do Ceará para a Amazônia onde se percebe o imbricamento de matrizes culturais indígenas, africanas e europeias, na área cultural amazônica, tornou visível a itinerância de corpos, que carregam consigo divindades ancestrais, em circuitos que traçam “rizomas”<sup>7</sup> para além do

---

<sup>4</sup> Entrevista realizada com o pai-de-santo José Maria em 1994. In: PORDEUS JR. Ismael. *Umbanda: Ceará em transe*, Fortaleza: Museu do Ceará, 2002, p.39- 40.

<sup>5</sup> A expressão Povo-de-Santo tem sentido sócio-antropológico, relacionando-se ao debate sobre a identidade. A expressão aparece como reafirmação identitária, seja em termos de auto-declaração de adeptos das religiões denominadas afro-descendentes, seja em termos de exprimir representações sociais construídas sobre esses segmentos presentes no imaginário. Significa uma rede humana, que funciona em forma de família, com o objetivo de afirmar um espaço de referencia espiritual e social para os mais variados segmentos populacionais adeptos das religiões afro-brasileiras.

<sup>6</sup> Segundo diversos autores “troca de águas”, em que a água representa a tradição ou nação, é uma das estratégias mais eficazes de renegociação das relações em um mesmo terreiro ou entre terreiros distintos. Importa observar que, ao se pôr sob a proteção mística de outro babalorixá ou yalorixá, por motivo de desentendimentos internos ou pela morte do seu iniciador, o iniciado corta os laços de submissão com seu terreiro de origem. Esta prática é extremamente difundida entre iniciados nos cultos afro-brasileiros, sendo muita das vezes, utilizada estrategicamente, visando a legitimação de uma origem religiosa, na qual, sempre a pretensão é de ligação a uma origem mais “pura” que a precedente. Na presente pesquisa, este termo foi utilizado para além desse significado presente na passagem dos iniciados da umbanda para o candomblé, ou de uma determinada nação de candomblé para outra. Ele assume, no contexto da pajelança afroindígena, a perspectiva de energias que podem se manifestar no corpo do pajé, durante os rituais de cura, sob duas formas: os Caruanas da água doce e os Caruás de água salgada. Faz referência também ao deslocamento ritual de encantados da água doce, presentes nos rios, igarapés, cachoeiras e furos, e os da água salgada, presentes no mar.

<sup>7</sup> Expressão emprestada por Édouard Glissant que diz: “...Quando abordei essa questão, eu me baseei na distinção, feita por Deleuze e Guattari, entre a noção de raiz única e a noção de rizoma. Deleuze e Guattari, em um dos capítulos de *Mil Platôs* (que foi publicado primeiramente em formato de bolso, intitulado *Rizomas*), assinala essa diferença. (...)”. In: GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005, p. 71.

mundo local, em rotas que partem de uma história local<sup>8</sup> e se abrem para instâncias atlânticas – em injunções com histórias transnacionais<sup>9</sup>, que nos fizeram aportar em outras terras.

Nesse contexto, percebemos que a utilização da mão-de-obra escrava ou indígena, na Amazônia colonial, pode ser dividida em dois períodos históricos distintos. Num primeiro momento, temos a presença dos missionários jesuítas, com suas reduções e a cooptação da força de trabalho indígena, visando à subsistência e o extrativismo. A criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, no governo pombalino, marcou o segundo momento, caracterizado pela introdução do trabalho africano escravizado, tentativa de implantação da agricultura baseada no sistema de *plantation* e o monopólio da Companhia de Comércio<sup>10</sup>.

Criado nos anos 1620, o Estado do Maranhão e Pará correspondeu, em boa parte, aos contornos atuais da Amazônia brasileira. No século XVII, embora houvesse tráfico negreiro em pequena escala para a região amazônica, percebe-se que, após a criação da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, esse comércio se intensificou. Segundo Salles<sup>11</sup>, os escravos africanos foram utilizados nas áreas agrícolas de produtos para exportação, tais como tabaco, cana-de-açúcar, arroz, cacau, algodão; e na construção de fortificações militares. Nessa mesma linha de reflexão, ao referir-se a Amazônia colonial, Flávio Gomes afirma que “o fluxo de escravos africanos foi pode-se dizer quase inexistente no século XVII (...) e somente a partir da segunda metade do século XVIII, o tráfico negreiro para esta área foi incrementado”<sup>12</sup>.

Ao entrarmos em contato com configurações do tráfico negreiro para o Estado do Grão-Pará e Maranhão, importa observar o reinado de D. João V, de 1707 a 1750, principalmente no que se refere às experiências vivenciadas por africanos. Essas são importantes para que possamos melhor compreender a região amazônica, neste período, e perceber que o tráfico negreiro possibilitou a inserção do africano em diversas atividades nesta sociedade. Inserção efetivada através de diversos portos de onde procederam escravos,

---

<sup>8</sup> Segundo Raphael Samuel (1990), a história local requer um tipo de conhecimento diferente daquele focalizado no alto nível de desenvolvimento nacional e “permite ao pesquisador uma idéia mais imediata do passado, já que o encontra dobrando a esquina e descendo a rua, podendo ouvir seus ecos no mercado, ler seu grafite nas paredes, seguir suas pegadas nos campos”.

<sup>9</sup> Em meados do século XVI entravam por ano em Portugal mil e duzentos escravos. Cf. LOUDE, Jean-Yves. *Lisboa na Cidade Negra*. Lisboa: Dom Quixote, 2005, p. 37.

<sup>10</sup> RAVENA, Nírvia. O abastecimento no século XVIII no Grão-Pará: Macapá e vilas circunvizinhas. In: ACEVEDO MARIM, Rosa (org). *Escrita da História Paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998, p 37.

<sup>11</sup> SALLES, Vicente. *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*. 3 ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005, p. 24-28.

<sup>12</sup> GOMES, Flávio dos Santos. *A Hydra e os pantânos*. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil escravista (séc. XVII-XIX). São Paulo: Polis/UNESP, 2005, pp. 43-45.

dentre os quais: Guiné Portuguesa, através dos portos da Senegâmbia, Bissau e Cacheu, fundamentais para o desenvolvimento da região amazônica; e os de Serra Leoa, Cabo Verde e outros da alta costa da Guiné, como a costa da Mina.

Segundo Chambouleyron<sup>13</sup>, a partir da segunda metade do século XVII, tomou consistência uma rota insular, uma vez que os arquipélagos atlânticos dos Açores, Madeira e Cabo Verde transformaram-se não somente em entrepostos de viagens, mas centros fornecedores de gente, fossem soldados, povoadores ou escravos, gerando um impacto demográfico bastante significativo em fins do século XVII e início do XVIII. Nesse sentido, as conexões atlânticas entre o Estado do Maranhão e Pará, demais conquistas portuguesas e o reino, acabaram se estabelecendo, até meados do século XVIII, num espaço bastante específico.

Na formação do Novo Mundo atlântico, segundo John Thornton, os africanos tiveram um papel tão importante quanto os que permaneceram na África, porém, de modos diferentes, pois além de representarem mão de obra, contribuindo significativamente para a economia, trouxeram “uma herança cultural de linguagem, estética e filosofia” relevantes à formação de uma nova cultura no mundo atlântico<sup>14</sup>. O processo desencadeado a partir do contato com os europeus e a travessia atlântica afetou a religião e a filosofia africanas tanto na África, como no momento em que passaram a viver em terras americanas. Assim como os demais elementos da cultura, a religião respondeu à sua dinâmica interna e a criada pelo deslocamento físico e contato cultural, resultando na emergência “de uma nova religião afro-atlântica”<sup>15</sup>. Nessa perspectiva, a presença africana na Amazônia muito contribuiu no crescimento econômico, cultural e religioso da região.

Negros e índios resistiram à escravidão trilhando caminhos de liberdade, construindo espaços de autonomia, em constantes fugas e na proliferação de quilombos, no Norte e Nordeste, como em outras regiões do Brasil, desestabilizando o sistema vigente. Nesse intuito, autoridades locais, colonos e moradores pressionaram a coroa, a ponto de o rei, a fim de que os moradores não perdessem seus escravos e lavouras, recomendar a utilização de índios na captura dos rebelados. Nesse sentido, em 1734, D. João, elogiando o governador José Serra pelas atitudes tomadas em relação aos escravos fugidos e a formação de quilombos,

---

<sup>13</sup> CHAMBOULEYRON, Rafael. A Amazônia e as ilhas atlânticas. *Canoa do Tempo*, Manaus, v. 2, n. 1, p. 187-204, 2008.

<sup>14</sup> THORNTON, John Kelly. *A África e os africanos na formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, pp. 189-90.

<sup>15</sup> Id. Ibid. p. 312.

afirmou “... (...) *esperando que continueis com a mesma atividade na diligência de extinguir os mocambos; e também de fazerdes prender os culpados por crimes graves*”<sup>16</sup>.

As constantes fugas de escravos aos mocambos se tornaram um problema para as autoridades e moradores, pois os escravos assaltavam fazendas, causando danos diversos e mortes. Em alguns casos, os rebelados contavam com o apoio de proprietários de terras que procuravam se apropriar, de forma irregular, dos escravos que fugiam. Nesse intuito, o rei, em 1748, respondendo às reivindicações e solicitações dos vereadores de Belém do Pará, comunicou ao governador do Maranhão que seria “*conveniente para se apanharem os índios e escravos fugidos a esses moradores que se mandassem escoltas de soldados aos mocambos*”. Escoltas que seriam pagas pelos senhores de escravos fugidos à quantia de “*dez mil reis para satisfação dos soldados, e índios que forem nas tais escoltas*”<sup>17</sup>

No decorrer do processo de colonização, em consequência das constantes revoltas e fugas, a coroa portuguesa procurou intensificar o controle sobre negros, índios e seus descendentes. Em 1740, segundo Meireles, o governador João de Abreu Castelo Branco “*proibiu que os escravos, quer da Guiné, quer do gentio da terra e bem assim crioulos, mamelucos e cafuzos, andassem com armas defesas, cacetes e violas, sob a pena de três dias de prisão e cinquenta açoites por dia*”<sup>18</sup>.

Em conjuntura marcada por intolerâncias, fugas e restrições, quando se fala de permeabilidade, é necessário pôr na balança as influências recíprocas entre a metrópole e a colônia. Por um lado, precisamos considerar o importantíssimo número de escravos da metrópole vendidos no Brasil, acompanhando como seus valores e crenças conseguiram manifestar-se, parcialmente e de maneiras mais ou menos subterrâneas, principalmente no terreno do imaginário mágico-religioso. Embora proibidas, as práticas curativas nunca foram completamente secretas. Inscreviam-se numa rede de sociabilidade e de trocas complexas da qual participaram escravos, libertos, indígenas e brancos, principalmente de categorias sociais desfavorecidas.

Navegando no Arquivo Nacional da Torre do Tombo de Lisboa, segundo Bethencourt (1996), é possível ter contato, entre outras preciosidades, com mais de quarenta mil processos da Inquisição Portuguesa, datados entre 1536-1821, manuscritos importantes para a reconstituição da etno-história luso-afro-brasileira. Nele encontram-se denúncias, sumários,

---

<sup>16</sup> “Carta de D. João V, rei de Portugal, para o governador e capitão general do Estado do Maranhão”. Lisboa, 6 de fevereiro de 1734, *ABAPP*, tomo VI (1907), doc.413 p. 222.

<sup>17</sup> Registros de Provisões e Cartas Régias para o Maranhão e Pará, códice 271 (1743-1753). “Para o general do Estado do Maranhão”. Lisboa, 23 de julho de 1748. *AHU*, códice 271, f. 20.

<sup>18</sup> MEIRELES, Mário M. *Dez estudos históricos*. São Luiz: Alumar, 1994, p.131.

confissões e processos relativos aos “crimes do conhecimento do Santo Ofício”, a saber, desvios da fé: heresia, judaísmo, blasfêmia, pacto com o demônio, feitiçaria e curandeirismo; além de desvios contra a moral como sodomia, bigamia e solicitação para atos torpes feitos por sacerdotes no confessionário.

O contato com o material existente nesse arquivo possibilitou-nos conhecer inúmeros casos de denunciados ao tribunal inquisitorial, as pessoas envolvidas nos mesmos e os motivos que as levaram a ter suas vidas e nomes investigados. Foi possível apreendermos as estratégias e ações desenvolvidas contra saladores residentes em Portugal e agentes tradicionais de cura em terras cearenses, maranhenses e na área cultural amazônica. Assim como a perseguição desencadeada a valores e cosmologias presentes nos ritos e rituais desenvolvidos na pajelança afroindígena.

Segundo Pacheco (2004), a pajelança maranhense pode ser definida como um conjunto heterogêneo de práticas e representações que reúnem elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade populares do Maranhão. Caracteriza-se, entre outros aspectos, pela ênfase no tratamento de doenças e perturbações, por um transe de possessão característico, com “passagem” de diversas entidades espirituais em uma mesma sessão, e pela presença de certas práticas como o uso de tabaco e outras substâncias para defumação. Esses elementos associam a cura ou pajelança maranhense a outras manifestações encontradas no Norte e no Nordeste brasileiros, como o catimbó, a jurema, o toré e especialmente a pajelança cabocla, encontrada em diversas regiões da Amazônia e descrita, entre outros, por Eduardo Galvão (1975) e Heraldo Maués (1990).

Após a proibição do comércio legal de escravos no século XIX, obedecendo à lógica interna do tráfico, os escravos introduzidos na região amazônica eram provenientes de portos brasileiros, destacando-se os do Rio de Janeiro, Salvador e Recife<sup>19</sup>. Nesse comércio e tráfico de escravos, importa perceber que a presença africana na Amazônia, como em outras regiões do Brasil, não se restringiu à mão de obra para as diferentes atividades econômicas. Necessário se faz salientar o importante papel do africano e do indígena nativo desta terra, para a Amazônia, no período colonial, na cultura e na religiosidade. O encontro desses povos e o entrelaçamento de seus universos culturais e religiosos, permeados de saberes, crenças, nos concederam um rico legado que se manifesta em nossa sociedade de diferentes formas, inclusive através de métodos e técnicas de cura.

---

<sup>19</sup> SILVA, Daniel B. Domingues. The Atlantic Slave Trade to Maranhão, 1680-1846: volume, routes and organization. In: *Slavery and Abolition*, vol. 29, No. 4 dezembro 2008, pp. 478.

No contato com curadores, benzedeiras, erveiras, pajés, rezadores, parteiras, percebeu-se a presença, no cotidiano desses agentes sociais de cura, das crenças em encantados. E como se constituem as encantarias maranhenses, paraenses, que estão presentes em todo o território brasileiro? Daí nossa atenção a ritos no espaço doméstico e de trabalho, a famílias de encantados e seus escolhidos, como “brincadeiras” de cura que permeiam de saberes o cotidiano de diversos setores da população.

Foi esclarecedor conhecer as trajetórias de vida e trabalho de José Nizan, Clotilde Melo, Bernadete Freire, Raimundo Balbino, Dulcinéia Neves, Maria dos Anjos, Sandra Maria, Deusarina Correia e Heloisa Neves, que atuam em circuitos entre os estados do Ceará, Maranhão e Pará. Esses agentes terapêuticos são transmissores de conhecimentos seculares que se manifestam no cuidado com a saúde do corpo através de chás, lambedores, garrafadas, banhos, folhas, raízes, flores, ervas medicinais.

Em estudos sobre o costume e o uso de plantas na sociedade Yorubá, na África Ocidental, Pierre Verger (1995) revelou que o conhecimento adquirido pelos babalaôs e curandeiros iorubanos era baseado num universo cultural exclusivamente oral. Esclareceu que a *“importância dos valores de transmissão oral é diferente da civilização ocidental”*, cujo saber decorre de documentos escritos<sup>20</sup>. O conhecimento terapêutico e mágico empregado nos processos de cura pelos babalaôs e curandeiros yorubanos eram transmitidos de uma geração a outra, sendo esta forma de transmissão do conhecimento considerada na tradição Yorubá como o *“veículo do axé, o poder, a força das palavras, que permanecerá sem efeito em um texto escrito”*<sup>21</sup>. As observações de Pierre Verger servem de reflexão para se pensar como as práticas de cura foram (re)atualizadas no Brasil, principalmente nas áreas rurais e urbanas nas quais o uso de plantas medicinais é imprescindível para o cuidado de certas mazelas.

Nesse sentido, a rota do comércio escravo foi responsável pela disseminação da cultura africana e sua medicina fitoterápica. E muitas plantas atualmente utilizadas em rituais nos terreiros de Candomblé, Umbanda, Mina, Jurema, têm suas raízes fortemente estabelecidas nos costumes tradicionais dos africanos e que aos poucos foram assimilados nas diferentes regiões do Brasil. O uso de determinadas partes das plantas, raiz, caule, folha, flor, fruto, semente, produz vibrações mentais e irradiações energéticas que fluem com intensidade e atuam em benefício daqueles que necessitam de algum tipo de ajuda. Para que isto aconteça, as ervas têm hora e dia para serem colhidas e aplicadas no atendimento de diferentes doenças.

---

<sup>20</sup> VERGER, Pierre Fatumbi. *Ewé: o uso das plantas na sociedade Yorubá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

<sup>21</sup> Id, Ibid. p. 20.

No candomblé, as folhas têm importância litúrgica fundamental na louvação dos orixás. Sem elas nada se faz nos cultos de nação, pois cada folha tem uma finalidade própria dentro dos rituais e, adicionada a outras, tem poderes mágicos e medicinais. Nessa perspectiva, o culto a Ossaim desempenha um papel de suma importância, havendo um iniciado que possui a função ritualística de colher as ervas, denominado Mão-de-Ofa, que tem o conhecimento necessário para colher as ervas sagradas dentro dos preceitos litúrgicos. No rito angola, o inquite das folhas é chamado de Catendê e no rito Jeje é Aguê. Em muitos terreiros, nos processos de cura estão ligados intimamente aos caboclos, que podem ser classificados em dois tipos: os “caboclos de pena”, que usam cocar, e “boiadeiros”, que veste-se com chapéu de couro e dança segurando um laço, com qual imita os gestos de laçar o gado.

No universo dos cultos africanos cada divindade tem suas folhas particulares. O emprego de uma folha contra indicada poderá ter efeitos funestos, pois cada erva é dotada de certa virtude. Há folhas para os mais variados fins, como a da fortuna, da felicidade, da glória, da fecundidade, da alegria, da oportunidade, da fraqueza, da paz, da longevidade, da coragem, das vestimentas, do corpo, dos pés, etc. De acordo com Farelli,

Nos candomblés usa-se as folhas para defumar o terreiro, para preparar a iaô, para amacis, Boris e para todas as obrigações e preceitos. Sem as folhas não haveria candomblé. E, um segredo dos cultos de nação guardado a sete chaves, é o sacudimento. O objetivo do sacudimento é fazer com que se afastem da pessoa em questão, os obsessores, os maus espíritos. E um bom sacudimento, com frutos, legumes, ervas e outros fundamentos, pode curar, salvar, afastar a maldade<sup>22</sup>.

Inúmeras são os rituais em que as plantas estão presentes, dentre os quais, destaca-se sua importância na preparação de banhos, amacis, cerimônias de consagração de um noviço a uma divindade, oferendas, defumações, incensos, bebidas rituais, limpeza da casa, entre outros. As plantas, concebidas em muitas culturas como seres espirituais, possuem importância fundamental na medicina popular por suas propriedades terapêuticas ou tóxicas, misturando o conhecimento dos efeitos terapêuticos de certas plantas com invocações e rezas para expulsar as enfermidades. No entanto, a utilização das mesmas não se deu de forma tranquila e pacífica, sendo intensa a perseguição aos agentes tradicionais de cura em cotidianos permeados de tensões e embates sofridos pelo povo de cura.

Nesse sentido, foi importante a análise das reportagens veiculadas em jornais cearenses, maranhenses e paraenses, acerca da ação curativa nos terreiros e a perseguição

---

<sup>22</sup> FARELLI, Maria Helena. (1988). Plantas que curam e cortam feitiços. Rio de Janeiro: Pallas editora, 1988, p. 35.

policial desencadeada pelo Estado e setores da imprensa. Assim como as entrevistas com as yalorixás Zimar Ferreira da Silva, do terreiro de Umbanda “Ogum Mejê”; Maria Pereira de Santana, da Casa de Umbanda Rei do Cangaço e com Cleonice Maria dos Santos, do Centro de Umbanda Ogum Beira Mar<sup>23</sup>, que relataram em detalhes essas ações.

Através dos relatos de Mãe Lúcia de Iansã, Mãe Lulú, Mãe Valéria de Logum, Mãe Deusa, como de outros pais e mães-de-santo, tivemos a possibilidade de perceber e acompanhar passo-a-passo, no cotidiano desses zeladores de santo, o desenrolar da relação enfermo-yalorixá-entidade, como processos de cura desenvolvidos nos terreiros. Através de seus testemunhos, enquanto sacerdotizas das religiões afroindígenas, suas histórias de vida e observação participante, foi possível perceber a forte perspectiva de “trabalhos” referentes ao trato do corpo e a obtenção de cura.

A possibilidade de ver e participar de ritos e rituais, nos quais diferentes agentes de cura administraram, a enfermos que os procuraram ebós, rezas, benzeduras, chás, oferendas, patuás, banhos, entre outros, foi muito significativa. Possibilitou-nos compreender, nas ações de cura, o entrelaçamento de saberes, simbologias e práticas desenvolvidas por entidades e encantados que pertencem ao imaginário do sertão nordestino, do Maranhão e da encantaria amazônica. Foram-se revelando práticas e circulação de saberes de matrizes européias, africanas e indígenas, desafiando-nos a uma leitura mais cuidadosa de injunções de culturas que se expressam de e por diferentes códigos.

Estas questões motivaram a ampliação da investigação, para apreender redes de relações que perpassam áreas culturais brasileiras, especialmente das regiões Norte e Nordeste. E a mobilização de pessoas, de todas as idades, principalmente as de baixas renda e moradoras de periferias das grandes cidades. Pessoas que, por convicção ou por necessidade, procuram mães e pais-de-santo, pajés, benzedadeiras, rezadores e curadores, no trato de diferentes enfermidades, utilizando-se de folhas e bênçãos em um contexto em que uma multiplicidade de terapêuticas oficiais e populares são experimentadas, por diversos segmentos sociais.

Assim sendo, apreender na religiosidade saberes no trato do corpo em práticas de cura, alargando a perspectiva dos Estudos Culturais, tomando como foco a “pajelança afroindígena” marcante em cultos e rituais de Candomblé, Umbanda, Catimbó, Mina, Jurema e Pajelança, presentes em Fortaleza, Codó, Cururupu e Belém, a partir de laços identitários

---

<sup>23</sup> Entrevistas realizadas nos respectivos centros de Umbanda em Fortaleza-Ce entre 27 e 29/01/2008.

historicamente construídos em circuitos Afro-Luso-Amazônicos, tornou-se a questão central desta tese.

No entanto, elencamos questões que se desdobraram em nossa pesquisa, tais como: diferenças básicas entre concepções de saúde e de doença, para a medicina oficial e para a medicina popular de práticas africanas e indígenas; rituais e práticas culturais no trato do corpo e cura em terreiros, tendas, salões de curadores e em outros espaços terapêuticos; “rotas e raízes”<sup>24</sup> constituídas nos contínuos deslocamentos de práticas e saberes, como intolerâncias e conflitos ao longo dos tempos com a Igreja Católica, o Estado brasileiro, seus principais agentes e leis de repressão aos praticantes de cura; relações que se desenvolvem no cotidiano desses agentes tradicionais de cura com a crença nas encantarias, sem perder de vista a coleta de ervas, os amuletos e o comércio de produtos utilizados em rituais de religiões afroindígenas.

As considerações desta pesquisa, no diálogo com sujeitos plurais e atlânticos, nos colocaram diante de temas referentes às contribuições de negros e índios na cultura e medicina popular, no que se refere ao trato do corpo e da mente, no Ceará, Maranhão e Pará. Nessa perspectiva, ao problematizarmos este universo de estudo, deparamo-nos com questionamentos: como moradores das cidades de Belém, Codó, Cururupu, Fortaleza, entre outras, deram e dão sentido e significado às práticas de curas de tradições afroindígenas? Como se relacionam com a comercialização e consumo de ervas e produtos do gênero? Como se configuram nestas distintas realidades as relações entre os clientes e os agentes religiosos promotores de cura?

Instiga-nos refletir se o crescente avanço da medicina oficial não representaria enfrentamento e novas relações com a chamada medicina tradicional ou popular.<sup>25</sup> Como emergem e formam-se, na sociedade, agentes não oficiais de cura? Como ocorre, por parte dos que procuram tratamento, o trânsito de uma medicina “científica” a outra de caráter popular ou religioso e vice-versa? Como se constituem a utilização concomitante da medicina “oficial” ou biomédica e as outras formas de tratamento utilizadas na pajelança afroindígena, na Umbanda, no Candomblé, na Jurema, no Terecô? Como ocorreu a circulação de saberes entre indígenas, africanos e portugueses?

---

<sup>24</sup> Expressão de Paul Gilroy ao referir-se ao Atlântico Negro, pensado como um novo paradigma de análise. GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, Rio de Janeiro: UCAM, 2001.

<sup>25</sup> Em sua tese de doutoramento Vilma Maria do Nascimento, trabalhou com questionamentos semelhantes a esses na cidade de Salvador – Bahia. Cf. NASCIMENTO, Vilma Maria do. *Sagrado/profano no trato do corpo e da saúde na “metrópole negra”*: Salvador nos anos 1950/1970. São Paulo: PUC-SP, Tese de doutorado em História, 2007.

O comércio dito informal e formal, é bastante praticado nos mercados municipais de Ver-o-Peso, em Belém; São Sebastião, em Fortaleza; Mercado Central (antigo Mercado Grande) em São Luís, entre outros, além dos vendedores em suas tradicionais barracas e bancas espalhadas pelas cidades. Nestes encontram-se vendedores ambulantes de ervas, lojas de artigos religiosos afro-brasileiros, babalorixás e yalorixás com seus ervanários, revelando espaços territorializados por esse comércio, ao qual recorrem curandeiro(a)s, rezadeira(o)s, pais e mães-de-santo, além da população em geral, demonstrando a amplitude desse mercado religioso, constituído por embates e tensões, propulsores de identidades.

Ainda emergiram, outro questionamento: se a medicina oficial é legitimada por um corpus científico, o que nas comunidades populares promove o reconhecimento de outros saberes e práticas sociais não privilegiadas pelos segmentos intelectualizados da sociedade? Como a sociedade agiu no tenso embate entre medicina erudita e/ou oficial na busca de coibir a medicina alternativa e/ou popular, que perpassa pelo mercado religioso?

Para melhor compreender o imaginário cultural, importa levar em conta que a eficácia de ervas e magias são comprovadas no cotidiano das pessoas, sendo que o mágico, o encantado, a feitiçaria, a pajelança, os “trabalhos” sempre seduziram e atemorizaram<sup>26</sup>. Evidenciando tensões em torno de tais práticas, que possibilitaram preservar culturas e identidades, tornou-se prementes pensares que:

[...] as diásporas africanas e ameríndias disseminaram falares, cantares, evocações, crenças e costumes que, latentes, reativam esperanças de compartilharmos memórias, tradições, culturas, nesta outra margem do Atlântico, onde reatualizam formas e laços de pertença que pluralizam a dinâmica de nossas identidades<sup>27</sup>.

Desta forma, as discussões travadas nesta pesquisa, acerca da religiosidade e da cura na “Pajelança Afroindígena”, em circuitos afro-luso-amazônicos, levaram a pensar a partir de enfoques como: memória, identidade, tradições, criouliização, pajelança, encantaria, zonas de contato, diáspora, afrodescendência, religiosidade afroindígena, remetendo, necessariamente, a diálogos com a literatura sobre esses assuntos.

O presente estudo aponta para a exigência de discussões focalizadas no âmbito de Estudos Culturais que, segundo Hall (2005), onde quer que operem, refletem dinâmicas que abalam formas de pensar e de conhecer, de argumentar e debater, de uma sociedade e de suas

<sup>26</sup> Sobre essa tensão entre temor e sedução ver HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2002.

<sup>27</sup> ANTONACCI, Maria Antonieta. *Apresentação*. In: Interpretando Práticas de Leituras. Projeto História. São Paulo, nº 26, Junho 2003, p.9.

próprias práticas culturais, sendo uma atividade de auto-reflexão que se opera dentro e fora da academia. E que o lugar, a natureza, o local são fundamentais para dialogar com culturas produzidas e vividas em determinados espaços, pois esses não são ocupados de forma aleatória, mas de forma cultural<sup>28</sup>.

Na recorrência a Stuart Hall (2003), compreendemos que as transformações ocorridas nas sociedades contemporâneas, no final do século XX, estilhaçaram as identidades sociais, nacionais, raciais, abalando a idéia que temos de nós mesmos enquanto sujeitos integrados em diversos âmbitos. Essa perda de um “sentido de si” estável, também chamado de deslocamento do sujeito, ocasionando descentração dos indivíduos tanto de si mesmos, quanto de seu lugar no mundo social e cultural, constituiu uma “crise de identidade”. Para reforçar essa idéia, cita Mercer (1990, p.43): “*A identidade somente se torna uma questão quando está em crise, quando algo que se supõe como fixo, coerente e estável é deslocado pela experiência da dúvida e da incerteza*”<sup>29</sup>.

Ao apreendermos os constantes deslocamentos identitários, nacionais e internacionais, o termo “crioulização”, cunhado por Glissant (2005), não pode ser negligenciado. Para esse autor, os movimentos diaspóricos recompõem, através de rastro/resíduo, meios de expressão e manifestações artísticas, e por que não religiosas? O pensamento de rastro/resíduo é aquele que se insurge, em nossos dias, de forma mais válida, à falsa universalidade do sistema. E todo pensamento de rastro traz idéia de pensares, práticas e conhecimentos que não foram dominantes, mas que também não se deixaram dominar.

Na busca de compreender a produção de identidades em torno da cura alternativa de males físicos e espirituais, no Ceará, Maranhão e Pará, percebemos que suas formas, instituições e tradições não advêm de uma raiz única. Conforme Glissant, constroem rizomas e devem ser compreendidas como *culturas compósitas*, resultantes de imprevisíveis crioulizações.

No que se refere aos espaços culturalmente construídos, através das ações terapêuticas de adeptos de religiões de matizes africanas e indígenas, muito ainda precisa ser feito no sentido de registrar o inestimável patrimônio de costumes, crenças e sociabilidades. Nesse sentido, segundo Nascimento:

[...] tradições indígenas quanto ao uso de ervas, mais tradições do catolicismo popular ibérico, que para aqui imigraram no contexto da colonização, foram

<sup>28</sup> Ver também BHABHA, Homi. *O Local da Cultura*. 4ª reimp. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2007.

<sup>29</sup> MERCER, Kobena. Apud HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 8.ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003, p. 09.

engrossadas com elementos de culturas africanas, onde a presença de ervas e expressões de religiosidades são indissociáveis. (...) a historiografia brasileira ainda é muito silenciosa quanto à imensa contribuição indígena no tocante às práticas de conseqüências genéticas na domesticação de plantas e subsequente conhecimento empírico no uso destas na dieta alimentar e em práticas de medicina popular.<sup>30</sup>

Interessante observar que este silêncio não impediu que comunidades negras e indígenas, em suas constantes interações e deslocamentos, numa notável rede de sociabilidades, efetivassem intensas trocas de saberes e práticas curativas. Assim, tornaram perceptível que as migrações não são somente de pessoas no espaço físico, mas de culturas que, segundo Gilroy (2001), seriam “viajantes”, fazendo pensar nas intensas partilhas de crenças e visões de mundo que incluem concepções de corpo e cura.

No sentido de apreender características básicas de tradições na religiosidade e na cura em circuitos afro-luso-amazônicos, a leitura de Homi Bhabha (2007), permitiu compreender que apelar à *tradição* significa ver como essa se atualiza, se renova nos dias atuais, pois a mesma é reinventada no presente, produzindo sinais não pensados anteriormente. Para tanto, optamos por trabalhar com possíveis perspectivas de enfoques históricos que possibilitem o entendimento de dimensões ou perfis não observados, por que carregam múltiplas significações e temporalidades distintas, que não são contemplados por historiografias pautadas em documentos convencionais.

Ao remetermos às religiosidades e crenças amazônicas, entendemos, a exemplo de Ana Pizarro<sup>31</sup>, que a região amazônica é um reservatório cultural, fundamento de parte das formas de seu imaginário, constituindo-se em uma área cultural que se estende por oito países que compõem a chamada Amazônia internacional. A história da região é uma das menos difundidas e das mais enraizadas em uma das primeiras experiências identitárias do continente. Além da densidade histórica e mítica, a Amazônia, desde o final do século XVI até hoje, é reserva de formas de vida e relação com o mundo. É um território de oralidades e mitos, lugar de festividades e formas de uma cultura popular de muitas vozes. Lugar de movimentos e lutas sociais, um centro de elaboração cotidiana de cultura, de vulto histórico e de imaginários.

---

<sup>30</sup> NASCIMENTO, Vilma Maria do. Op. cit. p. 18.

<sup>31</sup> PIZARRO, Ana. *Áreas culturais na modernidade tardia*. In: ABDALA JUNIOR, Benjamin (org). *Margens da Cultura*. São Paulo: Boitempo, 2004.

Um dos termos utilizados nesta pesquisa é *zona de contato*, que segundo Pratt<sup>32</sup>, são “*espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam, se entrelaçam uma com a outra, freqüentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação, como o colonialismo, o escravismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo*”. Esse termo faz referência “*ao espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade racial*”, entre outros.

A proposta metodológica utilizada na execução desta pesquisa centrou-se, em primeiro lugar, em análise bibliográfica a partir de uma abordagem histórica, em obras que tratam das religiões de matrizes africanas e indígenas. Que abordam a escravidão indígena e negra no Norte e Nordeste brasileiro e suas conexões com Portugal; que referem-se a plantas medicinais e práticas ligadas à medicina popular; que versam acerca das encantarias afroindígenas, da tradição oral africana e ameríndia.

A preocupação em compreender as práticas de cura, os costumes e seus agentes, enquanto inseridos num espaço sagrado, religioso, colocou-nos frente a pesquisas em que a produção do conhecimento ocorre em torno de práticas culturais. Essas se constituem na vivência das relações sociais, que remontam a lugares sagrados, festas, ritos e cerimoniais específicos. E nos remetem para o simbólico e o imaginário, sendo que o imaginário dá conta de representações sociais que são expressas através de símbolos.

Para conhecer um pouco recortes ou ângulos de práticas religiosas populares iniciamos, na bolsa sanduíche do mestrado em Lisboa, recolha de dados e documentos junto ao Centro de Documentação e Informação do Instituto de Investigação Científica Tropical (IICT), no Arquivo Nacional Torre do Tombo, na Biblioteca Nacional, na biblioteca do Palácio da Ajuda, na Sociedade Real de Geografia de Lisboa e na biblioteca de arte da Fundação Kalouste Gulbenkian.

O diálogo, desenvolvido com pais e mães-de-santo, curandeiros, erveiras, benzedeadas, pajés, vendedores de ervas e artigos afins, remeteram a algumas considerações de Ginzburg (1991), que ajudam na compreensão das relações dentre os diversificados grupos religiosos. Assim como do imaginário desses agentes de cura e da clientela que se encontra fora desse contexto, possibilitando-nos apreender suas estratégias para enfrentar e “sobreviver” aos desafios impostos pelo preconceito e discriminação.

---

<sup>32</sup> PRATT, Mary Louise. *Os olhos do Império: relatos de viagens e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999. pp. 27, 31.

Foram realizadas trinta entrevistas<sup>33</sup> com agentes sociais de cura nos estados do Ceará, Maranhão e Pará, além da participação/observação em rituais. Foram ainda realizadas pesquisas bibliográficas e documentais junto a centros de documentação tais como: Arquivo Público do Estado de Ceará, Arquivo Público do Estado do Pará, Arquivo Público do Estado do Maranhão, Biblioteca Pública do Ceará “Menezes Pimentel”, Biblioteca Pública do Pará “Arthur Vianna”, Biblioteca do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA, Biblioteca do Museu Paraense Emílio Goeldi, Biblioteca do Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, dentre outras instituições.

A opção por testemunhos orais e a coleta de fontes orientaram os caminhos tomados pela pesquisa, com a perspectiva de “contar” a vida, a religiosidade, as experiências no trato do corpo e da saúde por diferentes autoridades religiosas. Nestas, entramos em contato com seus deslocamentos, circuitos de cura, acompanhando argumentações que, rompendo com ideias de “isolamento” de povos e culturas em diásporas nas Américas, vêm propondo reflexões em termos de Atlântico Negro<sup>34</sup>.

Na busca de compreender melhor o universo de saberes, vivido por estes agentes não oficiais de cura e apreender práticas de tratamentos populares, ainda foram analisados jornais, como: “Diário de Notícias” de Belém, “Folha do Norte” de Belém, “A República” de Belém, A Província do Pará, “O Liberal” do Pará, “O Estado” de Fortaleza, Diário do Nordeste, O Povo, “Unitário” de Fortaleza, Tribuna do Ceará, entre outros. A intenção centrou-se em perceber como a imprensa capturou e interpretou modos de vida, ligados ao sagrado nas cidades; como registrou tensões presentes no cotidiano de sociedades pautadas em concepções de ciência e progresso, em termos de cotidiano violento e brutal. Os jornais, enquanto documentos, possibilitaram apreender climas de repressão e perseguição às práticas de cura exercidas por diferentes agentes sociais.

No diálogo com as fontes, procuramos apreender não somente a transmissão dos “costumes” pelas gerações, mas principalmente suas ressignificações e revitalizações sob impulsos históricos específicos nas relações sociais vividas pelos religiosos e a população que ocorre a essas diversificadas práticas de cura terapêuticas.

---

<sup>33</sup> As transcrições das entrevistas foram feitas sem qualquer tipo de edição ou manipulação do texto. Procurando-se ser o mais fiel possível, tendo-se consciência de que palavras e momentos carregados de emoção não poderão ser transformados em texto, mas isso não prejudicará a compreensão de seu conteúdo. Além do que, tem-se consciência de que muitas informações são transmitidas com o gravador desligado, em conversas formais ou informais, ou na ocasião da participação em festas, rituais ou outras atividades desenvolvidas no cotidiano dos agentes envolvidos na troca de saberes.

<sup>34</sup> Cf. GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. SP/RJ: Ed. 34 e UCAM, 2001 e COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: teoria, anti-racismo, cosmopolitismo*. BH: UFMG, 2006.

Segundo Maués (1995), uma forma de xamanismo bastante difundida na Amazônia é a pajelança cabocla, expressão utilizada por alguns antropólogos com o objetivo de diferenciá-la da chamada pajelança indígena, também praticada na Amazônia. E o termo “caboclo”, nesse contexto é utilizado para se referir ao habitante do interior da Amazônia. Neste sentido:

[...] a crença fundamental da pajelança cabocla reside na figura dos encantados, isto é, seres ou entidades que são normalmente invisíveis às pessoas comuns e que habitam “no fundo”, uma região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o “encante”. As idéias sobre os encantados claramente derivam de lendas e concepções de origem européia, que ainda hoje persistem no repertório ocidental das histórias infantis e que têm inspirado várias obras de arte em diversos campos. Mas foram também influenciadas por concepções de origem indígena e africana, como os orixás, que não se confundem com os espíritos dos mortos. (...) <sup>35</sup>.

O desafio deste trabalho situa-se em repensar esta proposição no sentido de que “os encantados claramente derivam de lendas e concepções de origem europeia”, secundarizando influências de origem indígenas e africanas.

A partir destes suportes, a pesquisa está organizada em quatro capítulos. O primeiro capítulo, “Rotas e raízes de ancestrais itinerantes”, investiga saberes e fazeres, e a formação identitária afroindígena no estado do Ceará, Maranhão e Pará, analisando o Maranhão na rota atlântica e no comércio desenvolvido entre Portugal, África e Amazônia. Procuramos compreender a escravidão indígena e negra na Amazônia colonial, a proliferação de doenças, a formação de comunidades quilombolas e o tráfico de negros da costa africana aos portos da Amazônia; como o desenvolvimento histórico da cultura religiosa afroindígena em solo maranhense - Tambor de Mina e cura em São Luís e Cururupu.

O segundo capítulo, “Circuitos de cura: intolerâncias e conflitos na confluência de saberes e crenças”, procura analisar olhares intolerantes sobre a pajelança afroindígena, mergulhando na ação inquisitorial contra saludadores, feiticeiros e outros agentes de cura em Portugal e, em terras coloniais. Buscamos estratégias de ação do Estado através de códigos, leis e decretos, enquanto instrumentos de repressão às práticas e agentes de cura; além do trato do corpo e a busca da cura em terreiros de Candomblé, Umbanda, Mina, Terecô, Jurema. Sem perder de vista o discurso proferido pelos jornais, as batidas policiais e as constantes cobranças de ações enérgicas por parte do Estado e da polícia contra as religiões afroindígenas.

---

<sup>35</sup> MAUÉS, Raymundo Herald, VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 13-14.

O terceiro capítulo, “Universo de saberes mágico-religiosos: encantarias afroindígenas e cura”, investiga o “brinquedo” de cura e a constituição da encantaria maranhense com a organização de suas famílias de encantados, cura no Tambor da Mata de Codó e o sebastianismo na Ilha dos Lençóis. Também procuramos compreender a visão de mundo, os rituais presentes na encantaria marajoara, assim como as crenças e práticas de cura encontradas na pajelança paraense. Neste capítulo remetemos a relatos de vida de babalorixás, yalorixás, pais e mães-de-santo, inferindo como tiveram seu primeiro contato com as religiões afroindígenas, sua permanência e iniciação nos terreiros cearenses, maranhenses e paraenses; com constantes curas operadas, através do auxílio de Caboclos, Orixás, Encantados e Voduns.

O quarto capítulo, “Povo de Cura em ‘troca de águas’: terapêutica medicinal e religiosa”, busca compreender as diferentes puçangas que curam e cortam o mal, através da utilização de folhas, raízes, cascas e ervas. E a atuação e práticas curativas de diferentes agentes tradicionais de cura através de fitoterapia que vem dos rios e florestas, em heranças ancestrais nas práticas de partejo através das *parteiras de dom*. Procuramos analisar e ouvir outras vozes, nos caminhos de rezas, orações e bênçãos, em suas dimensões protetiva, curativa e seus embricamentos com o cristianismo católico e outras denominações e correntes religiosas na trajetória de rezadores.

## Capítulo I:

# RELIGIOSIDADE E CURA EM CIRCUITOS AFRO-LUSO-AMAZÔNICOS

*“A África embarcara no ventre das mulheres, e elas deram à luz quando lhes apeteceu”<sup>1</sup>.*

*Lisboa na cidade negra* - Jean-Yves Loude

Procurar compreender a formação identitária de negros e índios em terras cearenses, configura-se um desafio, tendo em vista o processo de invisibilidade por eles sofrido. Nesse sentido, entender a invasão e anexação da Capitania do Ceará no projeto colonial português, assim como as resistências e heroicas batalhas contra os invasores, na chamada Confederação dos Cariris, se faz necessário. O processo de ocupação e expropriação das terras indígenas, e sua transformação em áreas de pecuária é tão indispensável quanto visualizarmos a entrada de africanos escravizados, o fluxo e refluxo de negros através do tráfico interno e externo, sem perder de vista, as situações de seca, as uniões e formação de famílias interétnicas, as interações de quilombos e comunidades negras nas terras de Iracema.

Em contexto de invisibilidade ou visibilidade deturpada, é essencial a análise crítica e desconstruções discursivas, procurando revelar a multiplicidade de práticas e estratégias forjada por indígenas, africanos escravizados, negros livres e seus descendentes. Estes, ao resistirem à lógica que os excluem do cenário político, cultural e religioso, elaboraram e reelaboram leituras da realidade em que se encontravam, interagindo desde elementos culturais, sociais e religiosos de diferentes matrizes. Assim sendo, indígenas, africanos escravizados ou livres fugidos, como colonos cearenses, ao migrarem para o Maranhão, Pará e demais estados da Amazônia, carregaram consigo culturas e experiências sociais que influenciaram o lugar onde se fixaram. Seus legados, além de contribuírem para injeção de saberes e fazeres em trânsitos contínuos, se manifestam enquanto sinais de identidades religiosas afroindígenas, em constantes construções em processos diaspóricos imprevisíveis.

---

<sup>1</sup>LOUDE, Jean-Yves. *Lisboa na Cidade Negra*. Lisboa: Dom Quixote, 2005, p. 156.

No que se refere à escravidão de seres humanos provenientes da África do Oeste e África Central em terras cearenses, a historiografia produzida no Ceará focalizou, direta ou indiretamente, apenas fatos que dizem respeito à abolição, sendo raríssimas as exceções de estudiosos(as) que se debruçaram sobre aspectos da vida e da produção cultural e religiosa de negros e afrodescendentes neste estado. Produziu-se, assim, um discurso de invisibilidade que foi assimilado por diversos setores da população, tornando-se hegemônico. Entretanto, no convívio diário com a população percebe-se a presença do contingente populacional de ascendência africana e indígena em todos os municípios cearenses, os quais são extremamente estigmatizados. O Censo de 2010 informa que 66,5% da população do estado auto-declarou-se preta e/ou parda (IBGE, 2011).

Ao analisarmos os resultados do censo de 1808 e fazendo uma busca minuciosa, torna-se evidente, na Província do Ceará, a marcante e significativa presença de negros e mulatos livres. A composição étnica cearense no censo de 1872, registra que não houve a diminuição da população negra ao longo do tempo, mesmo com a inclusão de um novo padrão de cor, o “caboclo”. Percebe-se, também, que os índios cearenses “desapareceram”, provavelmente acaboclos, fato que, a exemplo dos negros, merece um olhar e uma leitura mais cuidadosa.

O processo de invasão e anexação da Capitania do Ceará ao projeto colonial português ocorreu de modo tardio, se comparado à conquista do litoral pernambucano, iniciada na primeira metade do século XVI. No caso cearense só se efetivou no final do século XVII e início do XVIII, em grande parte devido à resistência dos povos nativos. Estes, que Martim Soares Moreno afirmava serem 22 grupos, entraram em violentos confrontos em defesa de seus territórios, pois os invasores queriam “limpar” a terra, isto é, restringir o espaço dos grupos indígenas que ocupavam a região. Isto, dentre outros fatores, para o gado pastar livremente. Combate que, segundo Puntoni<sup>2</sup>, literalmente, sem o mínimo subterfúgio, buscou o extermínio de tribos índias sublevadas que abalavam, na visão de autoridades e colonizadores, a segura sertaneja da colônia no seu plano interno.

O interior, na geografia da colônia, correspondeu ao da nossa atual região Nordeste e na época era dividido em duas regiões: o mais próximo ao litoral, chamado “sertão de fora” e o espaço abrangente, que se estendia da Bahia ao Ceará, denominado “sertão de dentro”, contendo uma população indígena numerosa e diversificada em seus grupos e designações. A posse do sertão longínquo foi associada à busca de um caminho terrestre que ligasse o Estado do Brasil ao do Maranhão e Grão-Pará, espaços entre si de comunicação demorada e

---

<sup>2</sup> PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros*. Povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720. São Paulo: Fapesp/Hucitec/Edusp, 2002, p. 45.

difícil pela via marítima, devido aos ventos e correntes adversas que eram, e ainda o são, uma constante nesse litoral norte. O desejado caminho, por via terrestre, tornou-se realidade em 1695, no entanto, era crucial mantê-lo livre dos povos autóctones em luta contra o projeto colonizador português.<sup>3</sup> Vias que, em contínuos trânsitos transportaram povos de ascendência africana e indígena com seus valores, crenças, saberes e religiosidades.

A resistência armada dos povos nativos, num primeiro momento, teve início em 1679, data de doação das primeiras cartas de sesmarias. Os conflitos tiveram continuidade e, segundo Aragão<sup>4</sup>, com grande intensidade, chegando a abalar três capitânicas, pois os filhos da terra resistiam sob a égide de uma fortificada aliança entre Nações. Não obtendo sucesso diante da superioridade destes, o Governador Geral, em 10 de maio de 1688, comunicou-se com os oficiais da Câmara de São Paulo, expondo a situação no Ceará e Rio Grande do Norte, solicitando reforços.

Os bandeirantes paulistas vieram e tiveram participação decisiva no processo de restrição do território dos povos indígenas. Domingos Jorge Velho, chamado para terminar o massacre dos negros de Palmares, marcha para combater no Rio Grande do Norte. Para o Ceará vem o terço do mestre-de-campo Matias Cardoso; em seguida, como reforço, Manuel Alves de Morais Navarro. Este último ordenou a matança na conhecida aldeia de Madre de Deus, na noite do dia 4 de agosto de 1699, quando indígenas celebravam um “Tratado de Paz” entre o Rei de Portugal e Canindé, rei dos Janduins. Nessa festa, durante a madrugada, sem qualquer possibilidade de reação, os filhos da terra presentes foram decapitados, não restando nenhum sobrevivente.

Os indígenas, apesar desta grande chacina, continuaram lutando e em 1712 criaram a Confederação dos Filhos da Terra, conhecida depois como Confederação dos Cariris, devido a supremacia da liderança Kariri. Estes, partindo da ribeira do Jaguaribe, invadiram e destruíram, em 18 de agosto de 1713, a Vila de Aquiraz, capital da Capitania, arrasando as fazendas de gado. Isto ocorreu após longo e violento processo iniciado pelos conquistadores contra os povos indígenas.

Os conflitos continuaram, desencadeando maior organização e resistência indígena, como a dos tabajaras, na Serra da Ibiapaba<sup>5</sup>, em 1720, demonstrando ter havido uma migração dos povos indígenas da Bahia para esta serra, que se tornou lugar de confronto entre os povos

---

<sup>3</sup> Id. Ibid. p. 26-28.

<sup>4</sup> ARAGÃO, R. Batista. *História do Ceará*. 1º Volume. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará, s/d.

<sup>5</sup> A Serra da Ibiapaba, também conhecida como Cuesta da Ibiapaba e Serra Grande, é uma serra que divide os estados do Ceará e Piauí. São 110 km de serra, com altitudes que variam de 800 a 1.100m, iniciando a 40km do litoral, indo até os confins ocidentais do Estado. A cidade mais antiga da serra é Viçosa do Ceará, que foi colonizada pelos jesuítas no século XVIII.

nativos e os colonizadores. Em contrapartida, os invasores recebem novos reforços. E, em maior número e melhor equipados, comandados pelo paulista João de Barros Braga, venceram os filhos da terra após violentos combates às margens do rio Choró. Os que conseguiram escapar a esse massacre, cerca de 400 indígenas, foram premiados com trabalhos forçados nas fazendas. Trabalhos já aplicados aos filhos da terra catequizados nos aldeamentos de Viçosa, Porangaba, Caucaia, Messejana, São Mateus, Baturité e Miranda (Crato).

Nesse contexto, importa não esquecer que o período entre 1680 e 1720, marcado pelo genocídio e pelo etnocídio, representou o primeiro momento da expropriação dos territórios pertencentes aos povos indígenas cearenses. Na década de 1720, a ocupação da capitania do Ceará estava consolidada, transformando o “território livre” em área de pecuária. Importa lembrar que os povos indígenas que habitavam a região da província do “Siará-Grande” foram protagonistas de heróicas batalhas contra os invasores. Fator que, em muito dos casos, alguns historiadores tentam minimizar, não dando a devida importância à luta, resistência e genocídio desencadeado pelo colonialismo português.

Segundo Tristão de Araripe<sup>6</sup>, nas terras cearenses viviam inúmeros povos indígenas, dentre os quais, os Anacés, ou *Anassés*; Tremembés, ou *Teremembés*; Areriús; Tabajaras, ou *Tobajaras*; Caratiús; Inhuamuns; Quixarás, ou *Quixadás*; Jucás; Quixelôs; Canindés; Genipapos; Paiacús, ou *Baiacus*, ou *Pacajús*; Cariús; Cariris, Trairís, ou *Tarairiús*, Pitaguaris, ou *Pitagoari* e a nação dos Potiguaras, até então a mais numerosa delas, que habitava o litoral desde o Rio Grande do Norte até o Ceará, com muitas outras variações pela região. Todos esses povos foram convencidos e denominados pelos conquistadores através da pejorativa alcunha de “tapuia”, que na língua *jê* dos povos do litoral significa “povo bárbaro”.

No processo de ocupação e expropriação das terras indígenas na capitania do Ceará, a participação da Igreja Católica, através do estabelecimento dos aldeamentos, foi de fundamental importância para consolidar a conquista portuguesa e redefinir o espaço cearense. Esta se associou aos conquistadores, elaborando argumentos que justificassem a usurpação das terras indígenas e a submissão desses povos aos seus interesses. Demonstram que a violência, percebida nas guerras sangrentas empreendidas pelos luso-brasileiros, não foi a única estratégia utilizada para segregar e exterminar povos indígenas.

Dentre inúmeros acontecimentos vale citar que, em 1863, José Bento da Cunha Figueiredo Júnior, Presidente da Província do Ceará, no relatório que apresentou à

---

<sup>6</sup>ARARIPE, Tristão de Alencar. *História da província do Ceará: dos tempos primitivos até 1850*. Recife: Typographia do Jornal do Recife, 1867.

Assembléia Legislativa Provincial, em 9 de outubro, declara que não havia índios na província, pois:

Já não existem aqui índios aldeados ou bravios. (...) ainda hoje se encontra maior número de descendentes das antigas raças; mas acham-se misturados na massa geral da população, composta na máxima parte de forasteiros, que excedendo-se em número, riqueza e indústria, tem havido por usurpação ou compra as terras pertencentes aos aborígenes. (...) Os respectivos patrimônios territoriais foram mandados incorporar à fazenda por ordem imperial, respeitando-se a posse de alguns índios.<sup>7</sup>

Por decreto, os índigenas Cearenses foram extintos; ficaram “invisíveis”, intensificando processos que visaram desacreditar, perseguir e dar continuidade a invasão das culturas indígenas. Importa ter em mente que esse “desaparecimento”, com consequente “incorporação à fazenda” dos patrimônios territoriais indígenas, ocorreu em plena vigência da Lei de Terras, de 1850. Lei que tornava, no Brasil, o acesso à terra viável somente através da compra, excluindo, deste processo, negros, afroindígenas e outros segmentos pobres.

Ações como essas, tiveram como consequência o quase desaparecimento da cultura e religião indígena. Atualmente, o Ceará possui quinze etnias nativas reconhecidas. A população estimada dessas etnias é de 22.500 índios, de acordo com dados do Distrito Sanitário Especial Indígena do Ceará (FUNASA). No território cearense, muitas pessoas desconhecem a existência dos índios e seus descendentes, pois políticas oficiais, durante muito tempo, obrigaram os indígenas a esconderem sua identidade. Somente na década de 1980, os índios cearenses começaram a reivindicar seus direitos de posse de terra e reconhecimento de suas culturas.

Através de atos, que se revestiam aparentemente de características pacíficas, os conquistadores procuraram impor o modo de vida europeu que levou ao extermínio milhões de povos nativos das Américas. Imposições que ameaçavam os indígenas que habitavam terras cearenses, procurando negar suas culturas e expressões religiosas. Como podemos ver, de forma explícita na Carta Ânua, de 1695, escrita pelo missionário jesuíta Padre Ascêncio Gago, que implantou a aldeia tabajara na Serra da Ibiapaba, ao atestar que os indígenas:

São supersticiosíssimos e crêem cegamente nas mentiras dos seus pajés ou adivinhos; porém nesta parte (...) muitas vezes os temos convencidos com razões evidentes, mostrando-lhes as falsidades e embustes dos seus pajés,

---

<sup>7</sup> Cf. RATTS, Alex. *Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas*. Fortaleza: Museu do Ceará/ SECULT, 2009, p. 16.

curando e dando são, por permissão divina, a muitos enfermos que os pajés nunca puderam sarar.<sup>8</sup>

A carta do missionário deixa bem claro que a religião dos povos nativos que habitavam a capitania do Ceará, assim como de todo o Brasil, era considerada superstição. Desqualificando os pajés, religiosos responsáveis por práticas rituais e curativas, missionários investiam contra autoridades locais, consideradas como impostores, embusteiros e trapaceiros. E exploradores da boa fé que não possui capacidade de curar os tabajaras enfermos, necessitando ser desmoralizados pelos novos agenciadores de corpos e almas. Negando dessa forma culturas e visões religiosas indígenas, a Igreja procurava impor-lhes sua visão eurocêntrica e preconceituosa, desconsiderando povos culturalmente avaliados como inferiores e necessitados da adoção dos valores cristãos.

Nos aldeamentos, as funções que representavam a sabedoria ou memória de grupos locais deveriam ser eliminadas. A imposição do ritual cristão e a conseqüente anulação do pajé eram de fundamental importância para a desagregação de modos de vida comunitários definidos como tribais. Nesse contexto de imposição do novo, o socorro aos doentes e o poder de curar, atividade típica dos pajés, foi sendo assumida pelo missionário, pois “... *estes [missionários] lhes acudiam nas suas doenças com todos os cuidados e medicamento. Administravam-lhe os sacramentos e davam-lhes a moradia*”<sup>9</sup>.

Segundo Oliveira<sup>10</sup>, importa ter em mente que a luta dos filhos da terra, não foi para recuperar a propriedade da terra, mas para salvar seus modos de vida, de relacionamentos entre si, com a natureza e as divindades. Essa luta envolvia uma dimensão espiritual, uma longa tradição, todo um novo caminho que parte da humanidade resolveu trilhar. Mas as vontades, ideais e valores dos indígenas não acabaram, pois ninguém consegue destruir algo que é profundamente espiritual.

Importa ter em mente que os conflitos entre os indígenas e os conquistadores foram intensificados à medida que as terras interioranas foram sendo ocupadas pela pecuária. Atividade que coincide com a crise da produção açucareira em função da disputa enfrentada

<sup>8</sup> GAGO, Ascenso. Carta Anua de 10 de outubro de 1695. In: LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus*. Tomo III. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro; Lisboa: Livraria Portugália, 1943. P.42. Apud: PINHEIRO, Francisco José. *Mundos em Confronto: povos nativos e europeus na disputa pelo território*. In: SOUSA, Simone de (org). *Uma Nova História do Ceará*. 4 ed. rev. e atual. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007, p.20.

<sup>9</sup> SOARES, Barnabé. Notícias sobre os índios do Brasil. In: RAU, Virgínia. *Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitante ao Brasil*. Lisboa: Livraria Portugália, 1943. P. 291. Apud: PINHEIRO, Francisco José. In: SOUSA, Simone de (org). Op. Cit. p. 52.

<sup>10</sup> OLIVEIRA, José Cordeiro de. *Os Filhos da terra*. In: CHAVES, Gilmar (org). *Ceará de Corpo e Alma*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002. p. 18.

no mercado europeu, com o açúcar antilhano. Não esquecendo que a introdução dos bois-de-trabalho é concomitante à introdução do africano escravizado na Província do Ceará, que eram chamados de *peças-da-índia* ou *fôlegos-vivos*, para diferenciá-los dos índios reduzidos à escravidão, que eram denominados de *peças-do-sertão*.

A necessidade da introdução de cativos africanos evidência, entre outros, a forte resistência indígena e suas constantes fugas do Ceará para Pernambuco e Maranhão, dentre outros. São inúmeros os relatos da introdução de africanos escravizados e seus descendentes no Ceará. No decorrer dos anos, foi-se intensificando o tráfico negreiro, proveniente da costa ocidental africana, destinados a Recife, São Luís e Belém. Ao longo da costa nordestina, os tumbeiros velejavam em demanda das capitais de Pernambuco, Maranhão e Pará, quando não portugueses, se dirigiam aos entrepostos do Caribe.

Os primeiros negros africanos entrados legalmente e em número considerável, que se têm atualmente registros na capitania, foram os trazidos em 1756 para a exploração das minas de São José dos Cariris, no considerado por muitos, efêmero ciclo do ouro do Ceará<sup>11</sup>. Eram preponderantemente, segundo relatórios da época, congo-angolanos os aqui chegados em número de sessenta e nove, dos setenta e três adquiridos em Recife. Os negros trazidos cativos da distante África, em especial da África Central, de cultura bantu, e seus descendentes, que foram se incorporando ao processo de ocupação das terras e da construção da história da sociedade cearense.

A prática do deslocamento de escravos, de uma região para outra, pela compra ou não, segundo Ferreira Sobrinho (2005), é anterior ao século XIX, pois desde o século XVIII a dinâmica do escravismo na província do Ceará foi, em grande parte, resultado do comércio interprovincial, sendo a grande maioria dos cativos proveniente do Maranhão, Pernambuco, Bahia, além dos que vieram da África.

No redesenho da segunda metade do século XIX, o Ceará tornou-se centro exportador de escravos, lugar de saída desta mão-de-obra para a região sudeste, em particular para a zona canavieira e cafeicultora do Rio de Janeiro e a zona de expansão cafeeira em São Paulo. E para o Norte do país, sendo que após a grande seca de 1877, quando muitos cearenses foram atraídos para a borracha na Amazônia<sup>12</sup>, cativos fugiam em meio aos “retirantes”.

---

<sup>11</sup> Para aprofundar a questão dos “ciclos”, ver Eduardo Hoornaert que possui análises importantes acerca destes, levando em conta aspectos econômicos, religiosos, além da atuação dos missionários. Cf. HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/ CEHILA, 1992.

<sup>12</sup> O chamado “ciclo da borracha”, que teve seu início em meados do século XIX, é parte importante da história econômica e social do Brasil, notadamente da região amazônica. Foi a extração e comercialização da borracha que promoveu grande expansão na colonização da região Norte, atraindo riqueza e causando transformações culturais, religiosas, sociais e grande impulso econômico às cidades de Manaus e Belém, até hoje grandes

O Ceará viveu situações de verdadeira calamidade, relacionadas a diversos fatores conjunturais, de ordem sócio-econômica, ou de ordem natural. Dentre as intempéries sofridas, cabe destacar as copiosas chuvas que destruíram as colheitas nos anos de 1875 e 1876 e, em seguida, as grandes secas de 1877-1879, provocando *uma mortandade em torno de 300 mil pessoas e outras 250 mil teriam emigrado. Fortaleza tornara-se assim uma cidade inchada*<sup>13</sup>. A crise instituída implicou mudanças importantes, pois:

As condições sociais fizeram dos escravos o bem móvel mais valorizado. Muitos proprietários acreditaram que, ao venderem os cativos para o Sudeste, os lucros os ajudariam a quitar as dívidas. Achavam que investir em infra-estrutura lhes possibilitava bancar a produção de sobrevivência, em momentos críticos. Essa situação foi pouco comum, pois, na realidade, a miséria da maioria da população os levou, em vários momentos, como forma de sobrevivência, à troca de cativos por uma saca de farinha. A realidade fez a alegria dos negociantes de escravos. Foi o período em que mais cativos se exportaram para fora da província, 6.559.<sup>14</sup>

Naquela época de seca, crise da produção algodoeira, intensos deslocamentos, e tráfico interno, entre 1845 e 1883 o Ceará exportou mais de 16.800 escravos para o sudeste cafeeiro. Com a produção gomífera na região amazônica, o governo federal incentiva a migração de nordestinos para os seringais. Do Ceará foram cerca de 300.000, ensejando a aproximação de cearenses, nordestinos, com os nativos da Amazônia, conhecidos regionalmente, como caboclos. Em plena selva, os caboclos cearenses, na região do Acre-Purus na década de 1940 se tornam *soldados da borracha*.

O fluxo e refluxo diaspórico, do tráfico interno e externo, e da fuga de cativos e libertos está relacionado a fatores conjunturais, de ordem sócio-econômica, ou de ordem

---

centros da região. A extração viveu dois momentos importantes: o primeiro ciclo, que teve seu auge entre 1879 e 1912, neste período aconteceu a migração de nordestinos, principalmente do Ceará, pois o estado sofria as consequências das secas. Passando por momentos de forte estagnação produtiva, o primeiro ciclo finda nas primeiras décadas do século XX. A partir de 1912, a produção de látex entrou em declínio em função da concorrência estrangeira, principalmente inglesa, com suas plantações na Ásia. A Amazônia viveu um novo ciclo entre 1942 e 1945, durante a Segunda Guerra Mundial, pois as forças japonesas dominaram militarmente o Pacífico Sul nos primeiros meses de 1942, invadindo também a Malásia, ficando o controle dos seringais nas mãos dos nipônicos, o que culminou na queda de 97% da produção da borracha asiática. Nesse contexto, em 1942 o governo brasileiro formou os “Acordos de Washington” com o governo dos Estados Unidos, desencadeando uma operação em larga escala de extração de látex na Amazônia, operação esta que ficou conhecida como a “Batalha da borracha”. Getúlio Vargas, visando, dentre outros, minimizar o problema da seca no Nordeste e dar novo ânimo na colonização da Amazônia, realiza grande alistamento de nordestinos. No Ceará, propagandas eram feitas através de caminhões que percorriam as ruas conclamando os cearenses para a guerra da borracha.

<sup>13</sup> MELO, Josemir Camilo. Ceará: Abolição precoce ou crise econômica ?. Apud. Coordenação Eurípedes Funes. *A Abolição da Escravatura no Ceará: uma abordagem crítica*. Núcleo de Documentação Cultural (NUDOC) – Departamento de História da UFC. 1988. p. 36. In: FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. “*Catirina minha nega, teu sinhô tá te querendo vende, pero Rio de Janeiro, pero nunca mais ti vê, Amaru Mambirá: O Ceará no tráfico interprovincial – 1850-1881*”. Fortaleza: UFC, 2005. p.66. Dissertação em História.

<sup>14</sup> FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. Op. cit. p. 66.

natural, em especial no Nordeste brasileiro, atingido, periodicamente, pelas secas. As possibilidades de circularidade destes e o trânsito para o Norte podem ser detectados através de documentos e anúncio de jornais da época:

Jornal Cearense

**Fugio** do abaixo assignado e **do lugar Porção, do termo de villa da Palma, na província do Ceará**, um escravo de nome Victal, trigueiro, cabelo muito crespo, sem signaes de castigo, [...] **levando em sua companhia uma mulher: quem o aprehender e o entregar no Maranhão** [...] terá por isso boa recompensa. Villa de Palma, 20 de dezembro de 1875. Pedro Rodrigues de Sousa.<sup>15</sup>

Jornal Cearense

Fugiram do abaixo assignado dous escravos, um em dia de setembro, o outro em outubro, d'este anno, cujos signaes são os seguintes: Manoel, de 33 annos, com uma belide no olho direito, [...] nariz chato, boca regular, (...) cabelos carapinhos, cor preta, com pouca barba, (...) tem os beiços grossos, (...) conserva uma cicatriz de talho de faca no braço direito (...); no pé outra cicatriz de machado acima dos dedos. (...). Martinho, de 35 annos de idade, alto, secco de corpo, cor cabra, [...] cabellos muito crespos, quaze pixainhos; os dentes são divididos uns dos outros; [...] Dizem **que haviam de embarcar para o Pará ou Amazonas**. [...] Recommenda-se portanto a sua captura, e quem os capturar e entregar no Limoeiro ao abaixo assignado, [...] Limoeiro, 2 de novembro de 1877. João de Holanda Cavalcante Melo.<sup>16</sup>

Os anúncios demonstram as características físicas, as marcas inquestionáveis da violência ou sinais impressos nos corpos dos negros em cativo. Como também a circulação de africanos escravizados e suas mobilidades em direção aos estados do Maranhão, Pará e Amazonas, respaldando nossa rota que parte do Ceará em direção aos estados que compõem a Amazônia, como continuam evidenciando os anúncios seguintes:

Correio da Assembléa Provincial

Há mais de quatro annos fugio a Fernandes Antonio Vieira de Souza, **da sua Fazenda do Codó, na Província do Maranhão** Hum seu escravo comprado em 30 de setembro de 1833 a Mathias Carlos Montelvaes com os seguintes signaes. Chama-se Domingos, official de Oleiro, **natural do Icó, Província do Ceará**, idade 38 annos, cafús avermelhado, rosto redondo, olhos grandes, estatura ordinária, grosso no corpo, pez grandes e largos, e com bastante defeito na falla. Consta que mudou o nome, e **diz ser forro**, Luiz da Cunha, e **casado com uma filha do Pai do tal Mathias Carlos Montelvaes**, e portanto quem descobrir aonde este escravo está, além de se pagar toda a despeza tem de gratificação CONCOENTA MIL RÉIS,

<sup>15</sup> Jornal Cearense. Anno XXX, Nº 120 – 12/03/1876. Grifos nossos. In: RIEDEL. Oswaldo de Oliveira. *Perspectiva Antropológica do Escravo no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 1988, p. 159.

<sup>16</sup> Jornal Cearense. Anno XXXI. \* 16/12/1877. Grifos nossos. In: RIEDEL, Op. cit. p. 170.

podendo dirigirem-se ao Major Facundo de Castro e Menezes, que concorrerá com as despesas.<sup>17</sup>

Jornal Cearense

Escravo fugido

Fugiu do abaixo assignado no dia 29 do passado o seu escravo Francisco, mulato claro, cabellos annelados, baixo, cheio de corpo, pés chatos, nariz afilado, olhos grandes, [...] pouca barba. [...] Trabalha mais com a mão esquerda, em razão de ter os dedos anular e mínimo da mão direita pouco encolhidos. **Presume-se que tenha procurado as praias para o norte, ou que se tenha misturado com os emigrantes, e embarcado para o PARÁ ou AMAZONAS.** Quem o apprehender e entregar na capital ao Sr. Joaquim Nogueira de Holanda Lima, e aqui ao abaixo assignado, será bem gratificado. Sitio Pedro de Souza (Cascavel), 15 de julho de 1877. Francisco Xavier Nogueira.<sup>18</sup>

Jornal Cearense

300\$000 RÉIS DE GRATIFICAÇÃO

Fugiram no dia 12 do corrente mez, do lugar Malhadinha, comarca de Limoeiro, Província de Pernambuco, **2 escravos sendo marido e mulher**, com os signaes seguintes: José, idade de 35 annos, é de cor cabra, altura regular, [...] cabello quase todo negro, barba regular rosto comprido, nariz mais fino que chato [...] e deve ter marcas de chicote nas costas; **foi comprado no Riacho do sangue, freguesia do Frade, na província do Ceará, de onde veio com a idade de 21 annos.** Antonia, idade de 35 annos, é de cor mulata e um tanto descorada, rosto redondo, magra, altura regular, cabellos carapinhos [...] e tem uma cicatriz em um pé pelo lado de traz, **é filha de Alagôa Secca da comarca de Nazareth, de onde veio com a idade de 20 annos. Presume-se que tenham seguido para as partes do Norte, a titulo de retirantes da secca, para passarem como livres.** São pertencentes ao abaixo assignado, e quem os apprehender e levar a seu senhor no referido lugar, ou nesta cidade na rua do Crespo nº 18 loja, será recompensado com a gratificação acima. Recife, 22 de agosto de 1877. Domingos Gomes de Arruda.<sup>19</sup>

Os relatos de fugas reunidos, além dos apresentados acima, mostram escravos nascidos no Ceará e no Maranhão, que foram comprados e levados para o estado do Maranhão, em particular para Codó e Pernambuco, que de lá fugiram para o Norte, especialmente Pará e Amazonas, em meio aos retirantes da seca, estratégia utilizada para fugirem ao estigma da escravidão e conseguirem suas liberdades. É importante notar o fluxo e refluxo dos estados Nordesteiros em direção a Amazônia e vice-versa, além da união

<sup>17</sup> Correio da Assembléa Provincial. 16/05/1840. Grifos nossos. In: RIEDEL, Op. Cit. p. 108.

<sup>18</sup> Jornal Cearense. Anno XXXI. Nº 61 – 22/07/1877. Grifos nossos. In: RIEDEL, Op. cit. p. 166.

<sup>19</sup> Jornal Cearense. Anno XXXI. Nº 97 – 18/11/1877. Grifos nossos. In: RIEDEL, Op. cit. p. 168-169.

matrimonial existente entre escravos de diferentes estados Nordestino, revelando o contínuo trânsito deste e seus familiares.

A família<sup>20</sup>, apesar de sua aparente fragilidade, foi, para os negros cativos, de fundamental importância como elemento de resistência contra vendas indesejáveis. Os sentimentos de incerteza, as dores da separação familiar e a perda de seus espaços de sociabilidade conquistados, acompanhados da certeza da continuidade da condição de escravizados, configuraram o tráfico interprovincial de escravos como a continuação do tráfico Atlântico. Para os negros africanos, outras diásporas, enquanto que para os afrodescendentes, a retomada de uma dolorosa experiência vivenciada pelos ancestrais nos porões dos navios negreiros. Não eram mais denominados de africanos de nação, mas “escravos do Norte”, sua nova identidade a partir de designação senhorial.

Segundo Riedel (1988), o Ceará, mais próximo de Pernambuco pela facilidade de navegação e acesso por via terrestre, aí se abastecia, preferencialmente do elemento servil. Não havendo, a rigor, outra opção: eram semelhantes aos do Recife, quanto à origem etnolinguística, os cativos à disposição do comprador cearense em São Luís. Nesses circuitos de corpos negros comercializados, podemos perceber a permanência de africanos e seus descendentes em terras cearenses. Apesar de não ter tido um grande porto para que os navios negreiros e as caravelas aqui aportassem, o Ceará tem registrado, no litoral e no interior, comunidades de ascendência africana.

Populações que, por razões diversas, formaram grupos ou comunidades negras remanescentes no interior do Estado e no entorno de Fortaleza. Alguns desses grupos, os quilombos contemporâneos, revelam que suas histórias começam com a aquisição de uma pequena propriedade de terra, como percebemos em relatos de trajetórias dos “mais antigos”:

Nasci longe daqui, nasci acima de Manaus. [O meu pai] nasceu aqui. Ele sempre viajava pro Amazonas. [Foi pro Amazonas em] mil oitocentos e noventa e quatro [1894]. Chegou aqui, casou-se. Nasceu aqui três filhos. Chegou os dezenove [1900], voltou pro Amazonas de novo. Nessa viagem de volta foi que eu nasci lá. [Ele] foi só. Porque naquele tempo a rapaziada tinha interesse de ir pro Amazonas que a borracha era meio de vida. (...) Morou lá uns três ano ou quatro. Teve um saldinho, desceu, veio aqui.

<sup>20</sup> A questão familiar, matrimonial, até pouco tempo não era muito cogitada no mundo escravista, hoje se fala de famílias intergeracionais, interétnicas. Nesse sentido, vale a pena aprofundar essa questão a partir de dois autores: Manolo Florentino, que atribui conotação política à formação da família no âmbito da escravidão, e Robert Slenes, que postula a mesma enquanto dado cultural. São duas visões que se complementam e possibilitam uma melhor compreensão da formação e manutenção da família na sociedade escravista. Ver: FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico*, Rio de Janeiro, 1790-1850. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997. ; SLENES, Robert. W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

Chegou aqui, comprou esse terreno. Casou-se, quando foi no novecentos [1900], foi seco aqui. Andamos passando fome. Da primeira vez que ele veio, ele comprou esse terreno e veio. Quando foi novecentos [1900] foi seco. Ele entregou pro sogro dele, o Paizinho Chagas, deixou ele tomando de conta da terra e voltou. Nessa volta foi que eu nasci lá. Veio, no 1901. Veio com toda a família. A terra tinha comprado da vez que tinha vindo.<sup>21</sup>

O relato de seu João Bertoso, demonstra os trânsitos de seu pai Manuel Bertoso, o deslocamento deste para a fronteira agrícola no estado do Amazonas e a formação de sua família, através do casamento e nascimento dos filhos. Concomitante a isso vemos a origem da comunidade negra remanescente de Água Preta, que seria uma terra comprada por Manuel Bertoso em sua primeira viagem para a Amazônia. Podemos notar na fala de João Bertoso, filho de cearense, mas nascido em Manaus e criado em Tururu, as migrações de nordestinos, de forma particular de cearenses, para os seringais amazônicos, muitas das vezes em situação de “fuga” das grandes secas, na segunda metade do século XIX e início do século XX.

As comunidades remanescentes que se formaram no estado do Ceará não eram isoladas, havia ligações entre si e os seus fundadores, conforme fala de João Bertoso:

Nos três oito [1888] já havia tudo assituado, saíram foi muitos. Embarcaram pro Amazonas. Foi muita gente, só ficou ali no Escondido o meu avô Raimundo Costa e o ti Caetano aqui da Conceição. O ti Caetano saiu pr'as Quintas e lá ganhou recurso, comprou essa terra da Conceição, levantou aquela casa, levantada toda de tijolo. O Caetano da Conceição... As Quinta é aqui no município de Trairi. Um lagoão!<sup>22</sup>

João Bertoso, relata que Caetano José da Costa, fundador da comunidade remanescente de Conceição dos Caetanos, em Tururu, era contemporâneo de Manuel Bertoso. Demonstra ainda que os dois haviam residido em Escondido/Pedregulho, na região do município de Uruburetama<sup>23</sup>, próximo a Conceição dos Caetanos, e que através de seu trabalho nas quintas localizadas no atual município de Trairi, teria conseguido recursos para adquirir uma gleba de terra. Teria, inclusive, trabalhado na região de Uruburetama e municípios limítrofes, sendo, segundo a tradição oral, morador de alguns fazendeiros. Teriam

<sup>21</sup> Relato de João Bertoso, 94 anos, em julho de 1997. Morador da comunidade remanescente de Água Preta no município de Tururu - CE. Trajetórias e Memórias de negros migrantes. In: RATTTS, Alex. *Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas*. Fortaleza: Museu do Ceará/ Secult, 2009, p. 45.

<sup>22</sup> Relato de João Bertoso, 94 anos, em julho de 1997. Morador da comunidade remanescente de Água Preta no município de Tururu - CE. Trajetórias e Memórias de negros migrantes. In: RATTTS, Alex. Op. Cit. p. 46.

<sup>23</sup> Uruburetama é um município localizado na Mesorregião Norte cearense, Microrregião Uruburetama. Situada na região litorânea do estado, distante 110 km da capital Fortaleza, possui área de 97.107 km<sup>2</sup> e população de 19.765 habitantes, segundo censo do IBGE 2010. Possui como municípios limítrofes Itapipoca, Tururu, Umirim e Itapajé. O município situa-se na antiga sesmaria concedida ao capitão-mor Bento Coelho de Moraes, em 19 de novembro de 1720. “Uruburetama” é uma palavra tupi que significa “terra dos urubus”, através da junção dos termos *uru*’bu (“urubu”) e *retama* (“terra”).

residido em Escondidinho/Pedregulho antes da aquisição de Conceição, em 1884 e Água Preta, em 1897 ou 1898.

Segundo outro relato de João Bertoso os “mais velhos” teriam saído do Pedregulho em 1877 e 1888 para o Amazonas, Messejana (em Fortaleza) e para o município de Aquiraz, situado na Grande Fortaleza. E que Caetano fazia parte desse pessoal que migrou no período da seca. Caetano, segundo alguns de seus descendentes, fugiu do recrutamento forçado de jovens solteiros para a Guerra do Paraguai, tendo se casado nessa época com Maria Madalena da Paz, com quem tivera vários filhos. Tudo indica que Caetano, Maria Madalena e filhos, no contexto das normas vigentes de acesso à propriedade após a Lei de Terras de 1850, teriam continuado com a experiência de viver em grupo, anteriormente vivenciada em Escondidinho/Pedregulho.

Outra comunidade negra remanescente, que teria surgido a partir da compra de terras, seria a de Bastiões, na Serra dos Bastiões, um dos distritos que compõem o município de Iracema<sup>24</sup>. Essas terras teriam sido compradas por duas negras que saíram da Bahia, conforme relato abaixo:

Eles fizeram [a família Bastião] um documento disso aqui, mas o documento é feito na monarquia... no tempo de D. Pedro I. Quando houve inverno em 6, elas vieram tomar conta, aí chegaram, se aboletaram, se deram com o lugar, as duas negrinhas, chamavam-se, Maria Bribiana e Antônia do Espírito Santo. Eram duas irmãs. Todas as duas tinham família, aí ficaram no terreno, e daí começou os Bastiões<sup>25</sup>.

O relato de Manuel de Assis faz menção à monarquia no tempo de D. Pedro I, situando o momento em que a terra foi adquirida pelas duas mulheres e da feitura do documento que comprova a propriedade da terra, realizada através da troca com a família dos primeiros moradores daquelas terras, chamada Bastiões, anterior a Lei de Terras, de 1850.

---

<sup>24</sup> Iracema é um município localizado na Mesorregião Jaguaribe, Microrregião Serra do Pereiro. Situada no sudeste do estado, distante 285 km da capital Fortaleza, possui área de 822.833 km<sup>2</sup> e população de 13.725 habitantes, segundo o censo do IBGE 2010. Possui como municípios limítrofes: Alto Santo, Pereiro, Ererê, Potirema, Jaguaribara e Jaguaribe. O município é dividido em 4 distritos: Iracema(sede), Bastiões, Ema e São José. As principais fontes de água fazem parte da bacia do Médio Jaguaribe, sendo estas o rio Figueiredo e os riachos: Jatobá, das Flores e dos Milagres. A região entre as serras do Camara e do Apodi era habitada por diversas etnias Tapuias como os Paiaçuse, antes das chegadas da Bandeira de Morais de Navarro e famílias procedentes de São Bernardo das Russas, fugidas da grande seca dos Três setes (1777). Com a chegada destas famílias, a Missão dos Santos Cosme e Damião, surge ao redor da capela de Nossa Senhora das Graças, fundada por Manuel Pereira, o povoado de Quixoçu. Este, depois é denominado respectivamente de Quixoxó, Quixoçó, Caçocê, Caixapó, Caxacó, Vila de Iracema, e desde 1990, Iracema. Alusão a personagem da obra literária de José de Alencar.

<sup>25</sup>Relato de Manoel Assis, 90 anos, em 1997. Ele é o narrador mais velho de Bastiões, e se apresenta como descendente da negra Antônia do Espírito Santo. Apud: BEZERRA, Analúcia Sulina. Negros no Ceará: quando a memória questiona a história. In: CARVALHO, Gilmar de (Org). *Bonito pra chover: ensaios sobre a cultura cearense*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2003, p. 43.

Sem maiores informações acerca da data da chegada das negras Maria Bribiana e Antônia a Bastiões, permite saber sobre o processo de “reconhecimento” do local, realizado pelas duas irmãs para o estabelecimento de suas famílias. As duas, conforme vários relatos, saíram da Bahia, compraram as terras e deram origem à comunidade negra de Bastiões, e a quatro ramos de famílias que se identificam como Assis, Tomé, Rafael e Jacob.

Em outro relato, que ainda traz informações importantes, vemos a identificação do lugar enquanto terra de negros:

Os negros dos Bastiões eram os negros que se assina por Pereira da Silva, que vem das negras velhas, que fundaram os Bastiões ali pelo ano era talvez de 1700 porque eu conheci negro, nascido lá, velho, já muito velho, nascido em 1857. Eu conheci Maria Preta, conheci Raimunda Felícia, conheci Gimbira .

Elas vieram. Dizem que essas mulheres tinham um dinheirinho, dizem que essas mulheres vieram fugitivas, naquele tempo da guerra dos Palmares, elas vieram fugitivas, escapulindo. Aí chegaram lá, ficaram lá. Aí as que tinham um terrenozinho por lá, aí tinha um tal de Bastião que morava por aí. Diz que fez uma troca com elas por esse terreno, deu esse Bastião aí por uma sorte de terra que elas tinham lá. Trocou, mas diz que o Bastiões era muito grande, mas as negras se apossaram só de 28 braças de terra. Aí fundaram aquela capela.

Trocaram com um tal de Sebastião que vivia por aí. Diz que ali era muito grande, era muita sorte de terra que ele tinha ali, mas aí o negro foi embora pra lá e elas ficaram ai. (...) Isso daí eu perguntava muito a meu povo, quando eu era mais pequeno, quando tinha uma atividade grande eu gostava muito de perguntar <sup>26</sup>.

O relato de José Pereira remonta a fundação do lugar a princípios do século XVIII, evidenciando ter-se constituído de uma identidade negra, pois o define como “negros dos Bastiões”. Faz referência aos negros “mais antigos” que lá conheceu, dando destaque para as mulheres. No relato de José Pereira, percebem-se informações presentes no de Manoel Assis, principalmente no que se refere à compra do terreno pelas duas negras, que segundo ele teriam vindo fugidas. A capela a que se refere é a de Nossa Senhora do Carmo, que está ligada à fundação do lugar, pois a imagem da Santa teria sido adquirida por Antônia do Espírito Santo, que a trocou com os frades por três cavalos quartau e trinta mil-réis em dinheiro.

Renato Braga, tendo como fonte Leis Provinciais, Memória Geográfica de Feijó e mapa da Inspetoria das Secas, faz referência à população residente em Bastiões: “*povoado*

---

<sup>26</sup>Relato de José Pereira, 66 anos, em 2001. Ele, embora resida em Iracema – CE, diz ser membro de uma das famílias que se apresenta como descendente de uma dessas negras, ou seja, a família Jacob. Apud: BEZERRA, Analúcia Sulina. Op. Cit. p. 43-44.

com 50 habitações e escola municipal, sobre a serra de seu nome, município de Iracema. Habitado **exclusivamente por pretos**, dedicados à lavoura, com a particularidade de serem todos alfabetizados”<sup>27</sup>. Thomaz Pompeu Sobrinho, juntamente com um grupo de pesquisadores, localizou em 1958, em Pacajus, “uma comunidade de negros, que se isolara naquele mesmo município, ali vivendo quase auto-suficiente há cerca de um século”<sup>28</sup>.

Assim como Água Preta e Conceição dos Caetanos, em Tururu; Bastiões, em Iracema; e a comunidade de Pacajus, acima configurados, inúmeras comunidades negras remanescentes são conhecidas no Ceará. Como as de Goiabeiras, Lagoa do Ramo e Vila dos Pereira, em Aquiraz; comunidade do Trilho, no Papicu, em Fortaleza; comunidade dos Souza, em Porteiras; comunidade Mundo Novo, dentre outras<sup>29</sup>. Neste sentido, acompanhamos no Ceará, como em todo o Brasil, comunidades negras rurais e urbanas que, em sua mobilização política, se autodefinem como quilombos. Ampliando a noção de quilombo para além da idéia de “redutos de escravos fugitivos”, incluem agrupamentos negros que se reconhecem e são reconhecidos como tais, apresentando várias formações.

No Estado do Ceará foram catalogadas 79 comunidades negras remanescentes, localizadas nos municípios de: Aiuba (1), Aquiraz (6), Aurora (5), Baturité (1), Benedito (1), Brejo Santo (1), Chaval (1), Crateús (4), Crato (1), Ererê (1), Fortaleza (8), Independência (4), Ipueiras (5), Iracema (1), Monsenhor Tabosa (5), Mucambo (1), Novo Oriente (7), Paracuru (1), Parambu (6), Pereiro (4), Porteiras (3), Quixeramobim (3), Salitre (1), Tamboril (4), Tauá (1), Tururu (3)<sup>30</sup>.

Chamados de *Quilombos* ou *Mocambos* no Brasil; *Palenques*, *Cimarrónes* ou *Cumbes* na América de colonização espanhola; *Marroons* no Caribe e Suriname, constituem uma das maiores experiências coletivas de africanos que foram trazidos para as Américas e hoje abrigam seus descendentes. No entanto, ainda estamos aos poucos conhecendo a profundidade e extensão desse fenômeno histórico, que fizeram e fazem parte de movimentos políticos que evidenciam a presença marcante de negros no Estado do Ceará. Na década de 1990, tratar de quilombos no Ceará fazia parte de um tema nebuloso, pois acreditavam haver um número

<sup>27</sup> BRAGA, Renato. *Dicionário geográfico e histórico do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1967, p. 53. Grifos nossos.

<sup>28</sup> POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Apresentação. Boletim de antropologia 1. Fortaleza: Instituto de Antropologia – Universidade do Ceará, 1958, p. 03.

<sup>29</sup> Dentre outras fontes, ver também os dados contidos em *A Realidade da população negra no Nordeste*, relatório da Coordenação Nacional de Entidades Negras, Ministério da Cultura, Fundação Zumbi dos Palmares, Recife, PE, 1995, p. 33

<sup>30</sup> Para um maior aprofundamento acerca da localização e nome dessas comunidades negras remanescentes em seus respectivos municípios ver: ANJOS, Rafael Sanzio Araújo (Pesq.), CIPRIANO, André (Fotos). *Quilombos. Tradições e Cultura de Resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006, p. 181 -182.

reduzido dessas comunidades no Estado. No entanto, Calaça, Domingos e Cunha Júnior<sup>31</sup> já registraram a presença de uma centena de comunidades remanescentes de quilombo em terras cearenses.

Comunidades negras que estão situadas em mesmo território geográfico que as vilas de índios. Estes viviam em constantes trocas de experiências e vivências, não esquecendo que muitos índios habitavam quilombos, assim como muitos negros tomaram parte no tecido social de algumas aldeias. Destarte, no contexto de exclusão, expropriação, resistência e conquistas de comunidades negras e indígenas, nota-se a formação de famílias interétnicas, a permanência de costumes em comum que foram sendo reelaborados. Assim como a luta pela legalização e manutenção de suas terras, em constantes trânsitos em regiões cearenses e outros estados brasileiros, em rotas que perpassam, dentre outros, o estado do Maranhão em direção a Amazônia e vice versa.

Os negros fugidos ou retirantes, que migraram para a região Norte, chegaram em momento importante da economia paraense, pois seus governantes manifestavam grande preocupação com o povoamento da região e com braços para a área agrícola. Esta necessidade tornou-se mais premente a partir da década de 70 do século XIX, quando ocorreu o aumento significativo da extração do látex, levando a província a grande necessidade de mão de obra tanto nos seringais quanto nas lavouras. Problema que se agravou a partir do chamado “ciclo da borracha”, que atraiu grande contingente de homens para a região.

Nesse contexto tornou-se de grande importância, para as autoridades provinciais, a formação de colônias, a vinda de agricultores e a permanência destes em seus lotes de cultivo. A criação da colônia de Benevides insere-se nessa perspectiva, além das expostas no documento abaixo:

“A história do Núcleo Colonial de Benevides começa – digamos assim – com a Carta Imperial de 07 de novembro de 1874 (sic, 1874), através da qual Dom Pedro II nomeou o Dr. Francisco Maia Corrêa de Sá e Benevides para exercer a presidência da Província do Grão Pará.

Ilustre filho de tradicional família cearense, Sá e Benevides era bacharel em Ciências Jurídicas e Sociais, formado pela Faculdade de São Paulo. Governou a Província do Pará, no período de 17 de janeiro de 1875 a 18 de julho de 1876.

Em 1875, a seca fustigava intensamente os sertões do Ceará. Levas e mais levar de retirantes buscavam novas terras na Amazônia, onde o fator água predominava como elemento de subsistência para uma nova vida de trabalho, às vezes em rincões nunca antes arados.

---

<sup>31</sup>CALAÇA, Cecília; DOMINGOS, Reginaldo; CUNHA Jr., Henrique. *Quilombo no interior cearense: movimento social e educação popular em Conceição dos Caetanos*. Artigo apresentado na FACED como trabalho de final de curso da cadeira de Movimentos Sociais, Educação Popular e Escola, Fortaleza, 2010, p. 8.

O Dr. Benevides, comungando do sofrimento de seus conterrâneos, que desde a grande seca de 1845, vinham a pouco e pouco imigrando para a Amazônia, como foi o caso de João Gabriel de Carvalho e Melo – o Colonizador do Vale do Rio Acre – procurou fixá-los aqui mesmo no Pará, utilizando a grande reserva de terras patrimoniais do então vasto município da Capital, cujos limites ao Nordeste atingiam as terras de Igarapé-Açú. Três meses após a sua posse, ou seja, a 19 de abril, sancionava a lei nº 837, criando o Núcleo Colonial de Benevides, cuja instalação ocorreu no dia 13 de junho seguinte, consoante a Ata que se encontra no Arquivo da Fundação Cultural Antônio Emílio de Carvalho. A denominação da colônia foi proposta pelo Dr. Antônio Gonçalves Nunes (mais tarde Barão de Igarapé-Miri), então presidente da Comissão de colonização.<sup>32</sup>

Conforme esta documentação, desde a grande seca de 1845 levas de cearenses migram para a Amazônia, intensificando este processo em 1875. No entanto, é bom frisar que a colônia foi fundada com a intenção explícita de receber colonos estrangeiros, passando a receber colonos cearenses por ocasião da grande seca de 1877. Os retirantes foram canalizados para o trabalho como colonos, antes que a mão de obra cearense fosse empregada, predominantemente, no extrativismo do látex, nos seringais da Amazônia. Desta forma, em 1878, temos o estabelecimento de colônias agrícolas mistas, onde os poucos estrangeiros que se fixam se estabelecem estrategicamente junto ao grande número de cearenses, que se tornaram necessários na colonização da região.

Os colonos cearenses, retirantes da seca, negros livres e escravos fugidos e seus descendentes, ao migrarem para o Maranhão, Pará e demais estados da Amazônia, carregam consigo toda uma cultura e experiência social vivida que influenciou o lugar onde se fixaram. De forma semelhante, os negros e afrodescendentes cearenses que permaneceram no Ceará, assim como os que nele foram introduzidos, no contato cotidiano com os indígenas, elaboraram e reelaboraram leituras da realidade em que se encontravam, interagindo com elementos sociais, culturais e religiosos de diferentes matrizes.

Convém retomar que a partir de 1758, as aldeias indígenas (aldeamentos jesuíticos), da capitania do Ceará, dentre as quais as de Caucaia, Porangaba, Paupina, Paiacu e Ibiapaba, foram transformadas pelo Diretório Pombalino<sup>33</sup> em vilas de índios. Com a expulsão dos

---

<sup>32</sup> Prefeitura Municipal de Benevides. Álbum Histórico. “O Surgimento e Benevides”. Benevides: S/editor, 1884. Páginas não numeradas. In: SILVA, José Henrique Costa da. *Abolicionismo em Benevides (1875-1888)*. Belém: UFPA, Monografia de Graduação em História, 2001. p. 06.

<sup>33</sup> O Diretório data do período em que D. José I, em substituição a D. João V, assumiu o trono português, e Sebastião José de Carvalho e Melo, o futuro Marquês de Pombal, havia sido nomeado o primeiro ministro do reino. Este documento colonial, procura atender, entre outras coisas, a necessidade de normatizar o trato com os índios do Pará e Maranhão. O governo português, desde 1755, determinara o fim dos aldeamentos, abolindo a administração dos Regulares e implantando uma administração leiga. Por vontade Real, como estratégia de uma política de fortalecimento do Estado, surge o Alvará de 7 de junho de 1755, que abolia a administração temporal exercida pela Igreja. Neste mesmo ano (1755), criou-se a Companhia do Grão Pará e Maranhão, e três anos após,

Padres da Companhia de Jesus, a administração dos povos indígenas passou para a esfera laica, sendo os povos nativos submetidos às mesmas diretrizes dos demais moradores. Das antigas aldeias nasceram, dentre outras, as Vilas de Soure, Vila Nova de Arronches, Vila de Mecejana, Vila de Monte-Mor, o Novo da América e Vila Viçosa Real<sup>34</sup>. Nestas havia uma expressiva dinâmica social, da qual participavam diversos agentes sócio-culturais.

O Diretório, segundo Brito (2003), é uma legislação que tem finalidade econômica e política, percebendo-se que em seus artigos, 60% das medidas são de caráter econômico, 20% ideológicos e 20% social, procurando integrar a colônia aos moldes da política portuguesa na metrópole. Era o início do plano da política Pombalina, de reestruturação do Estado e do Brasil, tendo sempre a preocupação de aporuguesar o indígena, buscando minar seus hábitos e costumes, fragilizá-los diante da coroa portuguesa. Nessa arquitetura da dominação, contida no Diretório, há a preocupação constante com o índio, visando integrá-lo ao projeto mercantilista português, desde diretrizes políticas que sinalizam para a superação do poder eclesiástico, separando o temporal do sagrado, devendo a Igreja limitar-se ao plano espiritual. Denota um processo de centralização do poder do Estado e de secularização, em pleno andamento na metrópole lusitana.

A nova legislação adotada em relação aos povos indígenas garantia a liberdade destes, no entanto, na prática, foi nomeado um diretor que agia como feitor, para controlá-los em suas diferentes atividades no âmbito das vilas. Outros agentes de vigilância constante foram os párocos que sucederam os jesuítas que controlavam, dentre outras, costumes e manifestações de caráter religioso, particularmente:

[...] os relacionados à sua célebre bebida chamada da jurema que a constantemente bebem em lugares retirados, e por ser bebida forte ficam embriagados, e alienados do juízo, fingem visões, indignas de católicos(...) como também outros infames ritos e abusos de certas danças...<sup>35</sup>.

---

em 17 de agosto de 1758, foi-lhes dado o Diretório. Essa Lei Colonial regulamentou juridicamente as ações colonizadoras dirigidas aos índios, entre os anos de 1757 a 1798; tendo como objetivo solucionar, dentre outros, problemas referentes à defesa territorial e o povoamento. Enquanto plano de secularização no serviço da administração dos índios, visava a substituição dos missionários por funcionários civis e militares. Para aprofundar essas questões, ver: BRITO, Ênio José da Costa. *Um documento do estado monárquico português: uma primeira leitura do Directorio*. In: Revista Espaços. São Paulo: ITESP, nº 11/2. 2003, pp.184-192; ALMEIDA, Rita Heloisa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: UNB, 1997.

<sup>34</sup> AHU, caixa do Ceará nº 6, 27/10/1759. Relação dos nomes com que se denominam as novas vilas, lugares, eretas das antigas aldeias, seus oragos, vigários, diretores e mestres. Apud: SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Índios no Ceará: cultura, política e identidade. In: CARVALHO, Gilmar de (Org). Op. cit. p. 24.

<sup>35</sup> AHU, caixa de Pernambuco, 22.03.1759. Carta do bispo de Pernambuco a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, secretário de estado do ultramar sobre prover vigários nas vilas de índios. Apud: SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. cit. p. 28.

Como podemos perceber no trecho da carta destinada ao secretário do estado de ultramar Joaquim Corte Real, os indígenas, apesar da catequese desenvolvida e da constante vigilância do pároco e diretor das vilas, continuaram resistindo à dominação cultural. Esta tenta impor aos nativos costumes, crenças e valores estranhos aos seus. Revela ainda, o preconceito e a desqualificação da religião e costumes dos indígenas que vivenciam em seus ritos religiosos ligações com seus ancestrais divinizados. A dança, o fumo, a bebida da jurema, produzem visões e estados alterados de consciência, que nos remetem para encontros de índios e negros presentes no Catimbó e na Jurema, bastante difundidos no Ceará e em todo o Nordeste brasileiro.

Em pleno século XIX, tendo em conta o contexto ideológico de negação da existência de índios no Ceará, a atuação e resistência de comunidades indígenas se faz notar através do registro de um conselheiro do governo da província do Ceará, que constata a permanência de “costumes gentílicos” nas vilas de índios<sup>36</sup>. Freire Alemão, cerca de 30 anos depois, faz a mesma constatação de algumas “seitas” existentes entre os indígenas na Vila de Viçosa, na Serra da Ibiapaba<sup>37</sup>.

Apesar de todo o processo de invisibilidade que sofreram os índios no Ceará, podemos observar que os mesmos insistem e resistem à lógica que os exclui do cenário político, cultural e religioso, pois mantêm, em seus “costumes gentílicos”, suas “seitas” e lutas pelo reconhecimento e legalização de suas terras<sup>38</sup>, nas vilas existentes em território cearense. Suas formas de exclusão e expropriação, mas também de resistências e de conquistas, nos faz lançar olhares sobre povos indígenas como agentes históricos, não somente enquanto objetos da catequese, mão-de-obra escravizada, mas de suas vivências cotidianas e dos processos de transformações em que criaram redes de sociabilidades desde interações entre índios, negros e brancos.

Nessa dinâmica de encontros e adaptações ao modelo cultural vigente, importa observar como indígenas e negros, em seus cotidianos, se articularam e com a esfera do casamento cristão e destes encontros, formaram famílias interétnicas. Nesse sentido, as análises dos Livros de Casamentos arquivados na Cúria Diocesana de Sobral permitem

---

<sup>36</sup> APEC, Livro de atas das sessões do Conselho do governo da província do Ceará, 1832: 6 a 10. Apud. PORTO ALEGRE, Maria Sylvania. *Perícia judicial na área indígena Tremembé: município de Itarema/Ceará*. Fortaleza, 1999.

<sup>37</sup> BNRJ, I – 28, 10, 34., 1860. Relatório dos Costumes, e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do termo de Villa Viçosa. Seção de Manuscritos. Coleção Freire Alemão. Apud. SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Op. cit. p. 29.

<sup>38</sup> Segundo relatório do presidente da província de 1863, o governador apresenta informações de que, dentre os 145 posses legitimadas no ano de 1862, 120 eram de índios. Cf. Relatórios dos Presidentes da Província do Ceará. BPGMP. Setor de microfilmagem.

visualizar, no período de 1725 a 1798, aproximadamente 1.372 uniões, das quais 140 envolvem índios. Revelam vivências e sociabilidades no Curato do Acaraú<sup>39</sup>, não esquecendo que os números tratam de uma amostragem não abrangendo todos os indígenas residentes no Acaraú, pois muitos não utilizaram e não aceitavam os sacramentos cristãos.

A análise dos livros de casamentos e batismo indica a parcela dos nativos que utilizaram o matrimônio para legitimar suas uniões, movidos por diversos motivos. Isso num contexto em que Igreja e Estado, em esforço conjunto para alcançar seus interesses, procuraram incentivar índios, negros e brancos a abraçarem o matrimônio cristão como forma de ascensão sócio-econômica e aceitação no círculo social vigente na freguesia do Acaraú, dentre outras.

No Curato do Acaraú, conforme os registros analisados, também ocorriam uniões entre cativos e libertos, como podemos observar no assento:

Aos vinte e seis de Novembro de mil sete centos e dous annos corridos os banhos sem empedimento e feitas as diligencias\_\_\_na forma do Sagrado Com: Tridt. Na Capella de N. Senr.ª da Conceição dos Tramabes em prezença do R.do Pe. Elias Pinto de Azevedo de minha l.ca se receberão solemnemente por palavras de presente Faustino crioulo escravo de Anacleto de Oliveira com Francisca\_\_\_Tramambe (...).<sup>40</sup>

O registro mostra o enlace de Faustino, crioulo que se encontra na condição de escravo com a índia Tremembé Francisca. União que nos questiona acerca da possibilidade, de Francisca e seus futuros descendentes, por ter que acompanhar seu cônjuge, fique submetida, mesmo que indiretamente, a uma escravidão informal, aos interesses e exigências do senhor de Faustino, em decorrência da condição de escravizado de seu marido. Os senhores, conforme as deliberações das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, não poderiam impedir que seus escravos se unissem em matrimônio com livres ou cativos, nem separar o casal por meio da venda<sup>41</sup>, situação nem sempre respeitada pelos escravocratas.

Os indígenas, ao casarem indicam suas trajetórias e a manutenção de suas identidades étnicas. São formados laços de parentesco que os fortalecem perante o contexto social em que estavam inseridos, em ligações que os uniam a outros sujeitos, que também vivenciavam a

<sup>39</sup> O Curato do Acaraú, subordinado ao Arcebispado da Bahia, criado em 28 de março de 1722, era formado pelas freguesias de N. Sra. da Conceição da Vila de Sobral, N. Sra. da Conceição de Amontada, São Gonçalo da Serra dos cocos e Almofala. FROTA, D. José Tupinambá da. *História de Sobral*. Fortaleza: Pia Sociedade de São Paulo, 1953, p. 42.

<sup>40</sup> Livro de Casamento de Sobral Nº 01, fl. 82 (1741-1769). Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral.

<sup>41</sup> Constituições Primeiras, Livro I, Título LXXIII. Apud: MORAES, Douglas Batista de. *Bem nascer, Bem viver, Bem morrer. Administração dos sacramentos da Igreja de Pernambuco* (1650 a 1690). Dissertação de Mestrado. Recife: UFPE, 2001, p. 63.

realidade da escravidão, fossem eles índios ou negros. Articulações que os ligavam a cônjuges da mesma origem ou condição social semelhante a sua, em tentativa de criar práticas dentro do lugar da família, preservando costumes.

Nos registros de casamentos realizados pelo cura, em algum dos casos, havia especificado o nome dos nubentes e sua etnia e em outros não, como os de Manoel Ferreyra, índio<sup>42</sup>; André Vieira, de Angola<sup>43</sup>; Antônio Joze Marinho, filho legítimo de Manuel Pedro, preto forro e de Francisca da Cunha, índia<sup>44</sup>; Mathias Glz, filho de João de Souza, índio, e de Francisca Ferreira, índia<sup>45</sup>. É interessante observar que o afroindígena Antônio Joze Marinho, filho de preto forro e índia, não apresenta sua etnia; assim como Mahias Glz, filho de pai e mãe índios. Isso demonstra como muitos assentos são incompletos e quando se referem a negros e índios são mais sucintos.

O contato com as fontes nos fez perceber que há poucas menções nos registros no que se refere à origem étnica dos nubentes ou batizados, mas numa leitura refinada relampejam casos de famílias formadas pela união de negros e índios, como no caso de Maria Sylvia, da nação “Arerihu”, natural da serra de Meruoca, que casou com João de Freitas, escravo forro<sup>46</sup>. A ausência do designativo étnico, na maioria dos casos, deixa perceber que os nativos do Curato do Acaraú não são apresentados nos assentos como pertencentes a um grupo específico. São apresentados na categoria índios, negando a grande diversidade étnica existentes nas terras cearenses.

Em alguns registros encontramos referências a união de índios e negros e aos afroindígenas fruto destas. Um exemplo disto é o casal Lorenço e Bernarda, que se casaram em 1781, na Capela de N. Sra. do Rozário de Guimarães. Ele, gentio de Guiné, escravo de Francisco Gonçalves Lira; e ela, filha legítima de Joze da Costa e Ana Maria, índios de Viçosa<sup>47</sup>. Conforme os registros, tiveram dois filhos, Ipolito batizado em maio de 1782, na fazenda Picos de Cima, e Domingos batizado em julho de 1783, na mesma fazenda. Nesses últimos assentos, o pai das crianças, Lorenço, aparece ainda na condição de escravo<sup>48</sup>.

---

<sup>42</sup> Livro de Casamento de Sobral Nº 01, fl. 37. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral.

<sup>43</sup> Livro de Casamento de Sobral Nº 02, fl. 58. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral.

<sup>44</sup> Livro de Casamento de Sobral Nº 02, fl. 15. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral.

<sup>45</sup> Livro de Casamento de Sobral Nº 02, fl. 97. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral.

<sup>46</sup> Livro de Batismos Nº 06 (1777-1810), fl. 118. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral.

<sup>47</sup> Livro de Casamentos 9 (C), fl. 10. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral. Apud: VASCONCELOS, Cíntia Maria de Almeida. As vivências indígenas no Acaraú (século XVIII). In: Arquivo Público do Ceará. *Documentos Revista do Arquivo Público do Ceará*. V.1, n. 3, semestral. Fortaleza: Arquivo Público do Ceará, 2006, p. 110.

<sup>48</sup> Livro de Batismo Nº 06, fl. 41 e 56. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral. Apud: VASCONCELOS, Cíntia Maria de Almeida. Op. Cit. p.110.

Nesse mesmo contexto do registro de uniões por matrimônios entre índios e negros e do nascimento e batismo de seus filhos afroindígenas, podemos citar as núpcias de Miguel e Catharina, que se casaram em 1734, no Sítio da Pará<sup>49</sup>. Ele, gentio da Guiné, escravo do Capitão Domingos Machado Freire; e ela, tapuia Anacé, forra<sup>50</sup>. O casal, em julho de 1736, batizou, na mesma capela onde foi realizado o casamento, sua filha Ângela<sup>51</sup>. Outro exemplo da união interétnica, como do nascimento e batismo de afroindígenas cearenses, é o de Paulo e sua esposa Maria. Ele, escravo do Coronel Rodrigo da Costa; e ela, índia Anacé<sup>52</sup>. O casal batizou sua filha Eugênia, no Sítio da Pineiduba<sup>53</sup>, em janeiro de 1737, e seu filho Francisco, na Fazenda da Cruz, em janeiro de 1739. O interessante é que Francisco é apresentado como forro<sup>54</sup>.

A situação de exclusão social a que estavam submetidos os indígenas, assim como as trajetórias de vida desses grupos, favoreceu o estreitamento de convivência com os negros. As relações entre grupos indígenas e negros ultrapassam os aspectos da sociedade escravista a qual pertenciam. Não se restringiam às uniões e vivências analisadas nos registros paroquiais de casamentos e batizados, aos que estavam envolvidos com os sacramentos católicos. A trajetória de índios e negros e dos afroindígenas, seus descendentes, esta inserida numa rede de sociabilidades e articulações que perpassam vivências e convivências com rios, períodos de seca, criação de gado, práticas de cura, comunidades de remanescentes quilombolas, dentre outras experiências.

Trânsitos que estabeleceram novos espaços em comum, em dinâmicas que revelam a presença de identidades indígenas, negras e afroindígenas que se organizam, se articulam, visando manter suas famílias e burlar sistemas de controles colonialistas. Isso em meio a um jogo de negociações, nas vilas, quilombos, povoados rurais, pequenas cidades e centros urbanos espalhados em terras cearenses. Procurando não negar singularidades, autonomias, diferenças, lutas e constantes alianças culturais afroindígenas, presentes ao longo dos tempos e que nos desafiam a uma constante reflexão acerca das crenças, visões de mundo, práticas de

---

<sup>49</sup> Neste sítio existe a Capela de N. Sra. do Livramento, pertencente à freguesia de Granja. FROTA, D. José Tupinambá da. *História de Sobral*. Op. Cit. p. 643.

<sup>50</sup> Livro de Batismos e Casamentos Nº 01, fl. 117. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral. Apud: VASCONCELOS, Cíntia Maria de Almeida. Op. Cit. p.110.

<sup>51</sup> Livro de Batismos e Casamentos Nº 01, fl. 53. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral. Apud: VASCONCELOS, Cíntia Maria de Almeida. Op. Cit. p.110.

<sup>52</sup> O registro de casamento de Paulo e Maria não foi encontrado, entretanto a união dos dois é mencionada nos registros de batismo de seus filhos. Apud: VASCONCELOS, Cíntia Maria de Almeida. Op. Cit. p.119.

<sup>53</sup> Livro de Batismos e Casamentos Nº 01, fl. 60. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral. Apud: VASCONCELOS, Cíntia Maria de Almeida. Op. Cit. p.111.

<sup>54</sup> Livro de Batismos e Casamentos Nº 01, fl. 82. Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral. Apud: VASCONCELOS, Cíntia Maria de Almeida. Op. Cit. p.111.

cura, religiosidades que, apesar de desacreditadas pela lógica racionalista ocidental, permanecem firme em solo cearense, assim como em todo o Brasil.

Neste contexto, descendentes de africanos e indígenas, em seus cotidianos influenciam e são influenciados, contribuindo para injeção de saberes e fazeres que, em trânsitos contínuos, se manifestem via sinais, enquanto afroindígenas, com identidades em construção na diáspora. Sinais expressos e partilhados, dentre outros, através de crenças, práticas e concepções religiosas.

### **1. As religiões afroindígenas no Ceará**

Ao discutirmos as manifestações de religiões de influência indígena e negra, sua memória e identidade, suas manifestações presentes no Espiritismo de Umbanda, Macumba, Candomblé, Jurema e Catimbó cearense, importa nos reportarmos a obras que situem as religiões afro-brasileiras no Ceará, que informem acerca desses circuitos. Neste sentido, deparamo-nos com relato de Roger Bastide que, apoiado em carta de Joaquim Alves, considerou:

Certamente encontramos na capital do Ceará e em algumas regiões do sertão o termo macumba, que incide uma influência africana, e mesmo nome de orixás, como Xangô ou Ogum; todavia essas divindades tornaram-se “senhores” ou “encantados”; nesta “linha africana” como também na “linha cabocla”, utilizam-se a aguardente e o fumo, o charuto ou o cigarro e quando desce um guia, o aparelho (isto é o médium) canta os versos que lhe correspondem<sup>55</sup>.

O relato de Bastide, situa o Ceará, principalmente a capital, Fortaleza, e os sertões cearenses em geografia diaspórica em que a influência africana aparece, na utilização do termo Macumba, na presença dos orixás Xangô e Ogum, dentre outros. A carta de Joaquim Alves informa que, entre os praticantes dos ritos, “utiliza-se a aguardente e o fumo, o charuto ou o cigarro”, e que as divindades se tornaram “senhores” ou “encantados”. Fator que caracteriza a memória dos rituais de pajelança indígena e cabocla, presentes também nas linhas dos encantados da encantaria maranhense e amazônica.

Nestes ritos percebe-se que o aparelho, “cavalo” ou médium que incorpora o guia, orixá, caboclo ou encantado, além da utilização do fumo, charuto ou cigarro tauari, e da

---

<sup>55</sup>BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil*. 2v. São Paulo: Ed. Pioneira, 1971. p. 248.

aguardente, ao cantar seus versos ou curimbas, utilizam instrumentos musicais como o tambor, o maracá e o triângulo, dentre outros, sinalizando cearensidade nas religiões afroindígenas, indicam a permanência da memória indígena e africana no Ceará.

A história e a literatura, dentro de suas especificidades, buscam compreender as experiências humanas. Nesse sentido, a literatura muito contribuiu, de forma direta ou indireta, para a construção e fixação de uma visão negativa da presença e contribuição das culturas afroindígenas no Ceará. No processo de análise da produção historiográfica e literária, acerca da presença e contribuição de negros e índios na cultura religiosa cearense, nos defrontamos, muita das vezes, com o esquecimento. No entanto, quando o negro e sua cultura aparecem na narrativa literária de alguns autores, como, por exemplo, do cearense Gustavo Barroso, aparece caracterizado e classificado no rol dos tipos anormais, como os curandeiros:

Não há povo cheio de credices, mais propenso a acreditar em bruxedos, do que o sertanejo. Crê em todas as feitiçarias por mais ignóbeis e estúpidas que sejam, misturando na sua prática crenças **africanas, indígenas e européias**, estas adquiridas por hereditariedade, aquelas pelo contato das raças. As reminiscências das **bruxarias africanas e indígenas** formam a base de todas as feitiçarias em que as européias aparecem apagadamente, com o seu cunho religioso velado pelo **feticismo das duas raças inferiores. Um tipo interessante sintetiza toda essa inclinação e toda essa ignorância é o curandeiro.**

**No sertão, cada ribeira, cada região, cada povoado, tem o seu curandeiro – médico e nigromante ao mesmo tempo. É quase sempre um negro idoso, sebento, embrutecido, ou um mestiço esquelético, sujo, com tiques nervosos no rosto**, aspecto concentrado de quem vive recolhido na profundidade de seus pensamentos, gestos vagos de assombro, sempre remoendo entre dentes frases ininteligíveis. Muitos, os mais afamados especialmente, têm atitudes impressionantes, voz imperiosa, gestos imperativos, modos fortes de comando. Vivem em palhoças retiradas, esquecidas em esquivos topos de cômoros, [...]. **Há curandeiros especialistas para isto e para aquilo.**

Em casa vão consultá-lo para tudo: para curar bicheiras dos gados e doenças dos homens; para encontrar objetos perdidos ou adivinhar autores de furtos misteriosos; para salvar pessoas mordidas de cobra, levantar espinhelas caídas, fazer passar dores atrozes de dentes, achar lugares bons para cavar cacimbas e “curar” ou “fechar” corpos às facadas, às balas, à água e às presas afiadas de serpentes.

**Quando o curandeiro passa na estrada**, vagarosamente, atravessando teso e esguio o largo terreiro dos casais, imerso na indiferença de profundo cismar, **dizem as velhas que vai cochichando com o diabo**

Afirmam os sertanejos que **o curandeiro cura todas as doenças por meio de benzeduras e outras orações** da mesma espécie, que um gesto seu rechaça os malefícios; [...]. **O curandeiro faz “cousa-feita”; isto é, bota feitiço em alguém mediante pagamento.** [...]

[...] Porque se há **curandeiros aparvalhados e idiotas**, convencidos profundamente do valor dos bruxedos, a maioria é de **hipócritas e**

**mistificadores.** [...] Pobre terra ressequida, e pobre gente sofredora e heróica que se agarra às mais tênues esperanças [...] Pobre gente que espera a salvação de um **embrutecido mestiço**, que se diz sabedor do segredo dos milagres e afirma o que não pode adivinhar!<sup>56</sup>

Ao se referir aos curandeiros, crenças religiosas provenientes de culturas africanas e indígenas são taxadas de bruxarias e feitiçarias. São enquadradas como provenientes de raças inferiores, e seus líderes religiosos, geralmente negros idosos ou mestiços, desmoralizados e embrutecidos. Constantemente acusados de envolvimento com o diabo da religião dominante. Situações essas que desencadearam *africanofobias* e *indigenofobias* paradigmáticas, onde negros e índios tornaram-se sinônimo de tudo o que é negativo.

Esses estereótipos cristalizados por “nossa” historiografia e produção literária permanecem no consciente e inconsciente das populações, não somente cearense, mas de todo o território nacional. São passadas e repassadas de geração em geração, fomentando intolerâncias e discriminações. Associando negros, índios e suas culturas, no caso em destaque as religiões afro-brasileiras e afroindígenas, como sinônimos de feitiçaria, charlatanismo, cultuadores de maus espíritos.

Publicada em 1912, esta obra de Gustavo Barroso, repleta de preconceitos em relação aos ditos tipos anormais - no caso os curandeiros -, carrega os mais variados adjetivos para desqualificá-los. É atribuído a indígenas, africanos ou seus descendentes, o peso de todos os desequilíbrios das violentas sociedades coloniais, recriminando seus costumes e tradições. O curandeiro é apresentado como sinônimo de feiticeiro, que pratica o mal mediante pagamento; como aparvalhado, idiota, hipócrita, mistificador, charlatão. Utilizando de discursos que procuravam, e ainda procuram desumanizar povos africanos, indígenas e seus descendentes, foram sendo desmoralizadas suas autoridades e formas de poder, costumes e tradições.

Esses procedimentos, recorrentes de ideologias eurocentristas, construía e ainda constroem imagens em torno do primitivismo e isolamento de grupos culturais de ascendência indígena e africana. Porém, numa leitura a contrapelo podemos perceber em “lampejos” a presença de curandeiros em diferentes regiões e povoados do sertão cearense. Esses atuam enquanto médicos, especialistas, curando as mais variadas doenças, mazelas e males, mediante orações e benzeduras. Auxiliando a comunidade, que perece na seca, a encontrar água e proteção do corpo, que precisa ser “fechado” contra todos os tipos de malefícios.

---

<sup>56</sup> BARROSO, Gustavo. *Terra de Sol: natureza e costumes do Norte*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2003, pp. 173-182. Grifos nossos.

A visibilidade deturpada ou invisibilidade espreada pela historiografia e literatura, nutriu e nutre o senso comum de setores conservadores da sociedade e da academia, jogando com representações pejorativas acerca de etnias índias e negras, não somente no Ceará, mas no Brasil como um todo. Apesar disso, entre setores da historiografia contemporânea, grupos negros e entidades religiosas afro-brasileiras e afroindígenas enfrentam tais estereótipos.

Ao nos reportarmos à historiografia da escravidão e da presença indígena e negra no Brasil, é comum encontrarmos discursos relacionados à incapacidade destes segmentos sociais escravizados realizarem leituras da realidade em que viviam, remetendo-os à passividade e a uma pretensa impossibilidade de construir brechas e negociações.

Invisibilizados ou com visibilidade deturpada, tornam necessários atenções, críticas e desconstruções discursivas, procurando revelar a multiplicidade de práticas e estratégias forjadas por indígenas e africanos que foram forçados ao cativeiro e até hoje têm sua liberdade e seus direitos desrespeitados.

Os cativos cearenses e seus descendentes, assim como de outras regiões brasileiras, mesmo sujeitos a uma série de limitações e a rígidos controles impostos pelo sistema e sociedade escravagista, não eram seres despersonalizados. Conseguiram, através da conquista de redes de sociabilidade, construir expressões distintas e significativas para a afirmação de suas práticas culturais, preservando elementos de suas memórias, histórias e culturas, muitas vezes materializados em relações familiares, linguagens, festas, músicas, religiões e rituais cotidianos.

Estando presentes em todas as vilas cearenses, nas mais diversificadas atividades, tais como vaqueiros, pescadores, jangadeiros, costureiras, rendeiras, fiandeiras, vendedoras, curandeiros, erveiros, cantadores, instrumentistas e escravos de ganho em geral, pessoas de ascendência indígena e africana romperam e continuam rompendo com a idéia a que foram sujeitados pelo pensamento ocidental moderno. Fazendo-se presentes e empreendendo ações que visavam e continuam visando à conquista de espaços, e a legitimação de direitos nos mais diferentes setores da sociedade, contribuem com elementos próprios de suas culturas ancestrais. Isso, nas mais diferentes expressões artísticas, religiosas que, ainda hoje, fazem e refazem o cotidiano de populações afroindígenas cearenses.

O entrelaçamento de saberes, cultura, religiosidade popular e práticas curativas existentes no Ceará, conforme diversos ângulos de análise resultam de um fluxo e refluxo de índios, negros e seus descendentes em circuitos religiosos e geopolíticos.

## 2. Nas ondas do mar: O Maranhão na rota atlântica

Que noite mais funda Calunga, no porão de um navio negreiro  
que viagem mais longa candonga, ouvindo o batuque das ondas  
compasso de um coração de pássaro, no fundo do cativo.

Yayá Massemba – Roberto Mendes – Capinan

Em 1531, quando os portugueses aportaram pela primeira vez na faixa litorânea do Maranhão, essa era ocupada por índios tamoios e tupinambás. Parte de um grande complexo cultural tupi-guarani comum a todo o litoral brasileiro, suas práticas xamânicas eram marcadas por inúmeros rituais de cura e luta por equilíbrios com a natureza e relações entre si. Os elementos principais dessas práticas eram a possessão ou mediunidade por parte do pajé, o uso do maracá, o sopro de fumaça de tabaco e de técnicas de sucção com a boca.<sup>57</sup>

Quando esteve no Maranhão, em 1613 e 1614, acompanhando as tropas francesas que neste período dominaram a região, o frade capuchinho Yves D'Evreux, descreveu em traços gerais, as práticas terapêuticas dos tupinambás, nas quais figurava com destaque o uso da:

[...] erva *petun* introduzida num caniço de que eles puxam as fumaças, lançando-as sobre os circunstantes ou soprando-a mesmo na cana (...) estes bafejos lhes são muito particulares como cerimônia necessária para curar os enfermos, porque vós os vedes puxar pela boca, como podem, o mal, dizem eles, do paciente, fazendo-o passar para a boca e garganta dele, inchando muito as bochechas, e deixando delas sair de um só jato o vento aí contido, causando estampido igual a um tiro de pistola e escarrando com grande força, dizendo ser o mal que haviam chupado, e fazendo acreditar ao doente.<sup>58</sup>

O relato do missionário capuchinho Yves D'Evreux, construindo intolerâncias não difere da descrição da ação dos pajés feita por seu irmão de hábito, o frade capuchinho Claude D'Abbeville, ao afirmar:

Predizem a fertilidade da terra, as secas e as chuvas e o mais. Além disso, fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la. Por isso, quando adoecem, os índios os procuram e lhes dizem o que sentem; imediatamente os pajés principiam a soprar na parte doente, sugando-a e cuspiendo o mal e insinuando a cura. Escondem às vezes pedaços de pau, de

<sup>57</sup> Para aprofundar essas questões ver: FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992; FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambás*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Ed. Da UNB, 1989 [1963]; MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. São Paulo: Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1979.

<sup>58</sup> EVREUX, Yves D'. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. São Paulo: Siciliano, 2002 [1615], p. 317.

ferro ou de ossos, e depois de chuparem a parte doente mostram esses objetos à vítima, fingindo tê-los tirado dali. Assim acontece muitas vezes curarem-se, mas o são por efeito da imaginação ou pela superstição por artes diabólicas.<sup>59</sup>

Os relatos dos missionários capuchinhos, carregados de olhares preconceituosos, classificam as manifestações da pajelança indígena de enganação, charlatanismo, que podem ser observados em suas expressões “fazem crer ao povo que basta soprar a parte doente”, “insinuando a cura”, “fazendo acreditar ao doente” que obteve a cura. Nestes arrazoados superstições e “artes diabólicas” são irmãos gêmeos. Conhecimentos, como a utilização das ervas no trato do corpo; sucção e outras práticas terapêuticas e simbólicas remetem a entrelaçamento de saberes comuns também entre africanos e por eles praticadas em Portugal.

Nesse contexto, importa vislumbrar a presença de missionários e suas respectivas ordens e congregações religiosas nos rios da Amazônia<sup>60</sup>. As primeiras ordens religiosas a agirem na Amazônia foram: os Franciscanos da Província de Santo Antônio, que chegaram a partir de 1617 à Vila de Belém; a partir de 1636 foram os Jesuítas, com Luís Figueira, assassinado em 1643, estagnando as atividades jesuíticas até 1653, quando chega o Padre Antônio Vieira e novas perspectivas são abertas. Em 1624, chegam os Carmelitas, que atuam em Belém, na área da educação dos colonos; em 1639 chegam os Mercedários, acolhendo o convite de Pedro Teixeira; e em 1692 e 1700 chegam os Franciscanos da Piedade. Para evitar conflitos e tensões, já existentes de forma violentíssima entre eles, foram delimitadas as áreas em que cada um deveria atuar. A Amazônia foi dividida entre as diferentes ordens e congregações religiosas.

As descrições de rituais e práticas da pajelança indígena fazem perceber elementos comuns entre muitas das práticas e representações religiosas dos nativos que povoavam a costa brasileira com a de africanos escravizados que posteriormente desembarcaram nessas terras. Suas diversas manifestações curativas de caráter mágico-religiosas possuem certa compatibilidade, uma base comunicativa que se evidenciou desde cedo na vivência cotidiana entre os “filhos da terra” e os “filhos da mãe África”, que aqui chegaram através do tráfico por diversas rotas atlânticas.

---

<sup>59</sup> ABBEVILLE, Claude D'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo/Belo Horizonte: EDUSP/Itatiaia, 1975 [1614], p. 253.

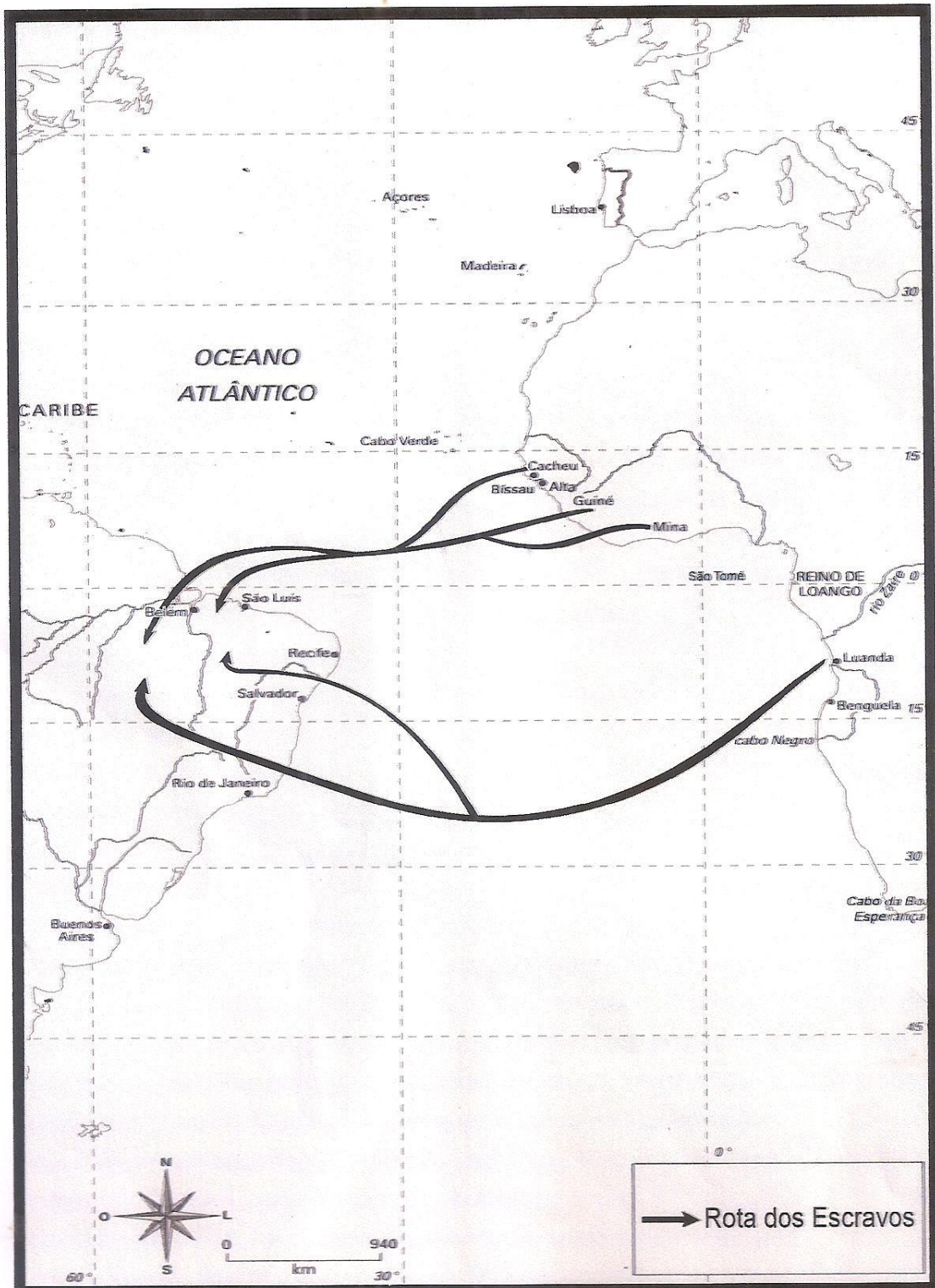
<sup>60</sup> Na construção e compreensão da cartografia da presença missionária e suas respectivas ordens e congregações religiosas, muito colaborou o Prof. Dr. Ênio José da Costa Brito com obras, textos e seu “material de carpintaria” utilizado em seus cursos no Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, na PUC-SP, nos quais tive o privilégio de participar enquanto aluno.

Nos estudos sobre as rotas de escravos traficados para o Brasil, desde os primeiros tempos sobressaem as do Atlântico sul dominantes no comércio negreiro, principalmente para as regiões sudeste e nordeste. No que se refere à Amazônia, temos um diferencial, pois as rotas negreiras não obedeceram a uma única via de acesso. As rotas pelo Atlântico norte eram predominantes no período anterior à Companhia de Comércio do Grão-Pará.

O Atlântico norte, segundo Daniel Domingues<sup>61</sup>, durante boa parte da vigência do tráfico, tornou-se a via mais procurada em razão dos ventos e correntes marítimas, que dificultavam as viagens no Atlântico sul; considerando que os portos localizados na Senegâmbia, na alta costa da Guiné, foram os principais supridores de escravos para o Maranhão ao longo dos séculos, especialmente Bissau e Cacheu. O comércio escravo para o Maranhão se tornou um empreendimento contínuo somente depois do estabelecimento da Companhia do Grão-Pará. Conforme podemos visualizar no mapa abaixo:

---

<sup>61</sup> SILVA, Daniel B. Domingues. Op. cit. p 485-486.



**Mapa 1:** Itinerário do Tráfico de escravos da Costa Africana para a Amazônia Colonial (1707 – 1750)<sup>62</sup>

No período da instituição da Companhia de Comércio do Grão-Pará, houve uma diversificação dos portos de procedência, destacando outras fontes fornecedoras de escravos,

<sup>62</sup> Cf. BARBOSA, Benedito Costa. *Em outras margens do Atlântico: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750)*. Belém: UFPA, 2009, p. 112.

fator que viabilizou a emergência do comércio pelo Atlântico sul, possibilitando, dentre outros, o envio de escravos angolanos para várias regiões da Amazônia, não significando perda de importância das rotas pelo Atlântico norte.

O declínio hegemônico do tráfico de escravos para o Maranhão via Atlântico norte, ocorreu após a tentativa inglesa da abolição do comércio de escravos. Estruturando um sistema de comércio de escravos para o Maranhão diferente do restante do Brasil, no que se refere aos Estados do Maranhão e Pará, o modelo de tráfico negreiro possui maior semelhança com o dos portos das ilhas caribenhas ou da América do Norte, em relação a dos portos da América portuguesa.

Importa ter em mente que um dos fatores bastante utilizado para explicar o deficiente tráfico negreiro na Amazônia em relação a outras regiões do Brasil, a exemplo do nordeste açucareiro, foi a significativa utilização da mão-de-obra indígena que prevaleceu com o extrativismo das drogas do sertão, contribuindo para o não crescimento do tráfico negreiro. Apesar das leis de liberdade dos índios na segunda metade do século XVIII estimular o tráfico negreiro, os nativos continuaram sendo utilizados largamente, em decorrência de uma série de questões econômicas, sociais e geográficas, que contribuíram para a irrelevância dada à escravidão negra até meados do século XVIII.

O fato de o indígena ser a principal mão-de-obra empregada no extrativismo das drogas do sertão, fez com que, segundo Figueiredo e Vergolino-Henry<sup>63</sup>, a escravidão negra fosse interpretada de maneira equivocada pela historiografia. Embora o índio tivesse um lugar de destaque na economia, a mão-de-obra africana existiu e foi importante em outras atividades que geralmente não são consideradas pela historiografia que elege o extrativismo como centro explicativo. Na região amazônica, o tráfico negreiro se desenvolveu após o decreto das leis de 1680, que determinavam a liberdade dos índios, pois a escassez do braço indígena possibilitou o crescimento do comércio de escravos, efetivado a partir da instalação da Companhia de Comércio.

## 2.1. Comércio entre Portugal, África e o Estado do Maranhão

A ocupação colonial do Maranhão pelos portugueses ocorreu a partir da expulsão dos franceses em 1616 e, posteriormente, dos holandeses em 1644, de dois principais núcleos: a ilha de São Luís e a Vila de Tapuitapera, antigo foco de povoamento indígena que mais tarde

---

<sup>63</sup> VERGOLINO-HENRY, Anaíza e FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença Africana na Amazônia colonial: uma notícia histórica*. Belém: APEP, 1990, p. 27

se chamou Santo Antônio de Alcântara. A partir desta aconteceu a ocupação de uma grande extensão de terra que abrangeu a faixa litoral ocidental do Maranhão e os campos alagados da Baixada Maranhense.

Até a metade do século XVIII, a ocupação portuguesa era baseada em fazendas de gado, engenhos de açúcar e núcleos de povoamento criados por ordens religiosas. A produção agrícola, baseada na exploração do trabalho de indígenas, era voltada para o abastecimento do mercado interno. Com a abolição da escravidão dos índios, em 1755, e a reestruturação da economia maranhense, em vias de se tornar núcleo exportador de matérias primas, esse panorama se transforma.

O marco fundador dessa nova realidade foi o surgimento da Companhia de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que possibilitou a criação de incentivos financeiros à lavoura de arroz e algodão, além de garantir o fornecimento regular de escravos africanos, transformando a cidade de Alcântara em centro difusor do cultivo algodoeiro baseado na mão-de-obra escrava, que se torna a espinha dorsal da economia maranhense. Nesse novo contexto econômico, diversas aglomerações urbanas nascidas a partir de antigas povoações indígenas, começaram a ganhar destaque, dentre as quais Guimarães, Viana e Cururupu<sup>64</sup>.

Em 1621, para melhor administrar a colônia, o governo da União Ibérica dividiu-a em dois estados: O Estado do Maranhão, tendo São Luís como capital, e o Estado do Brasil, com capital em Salvador, reunificado somente em 1763. O Estado do Maranhão, até meados do século XVIII, era formado pelas capitânicas reais do Pará, Maranhão, Piauí e por outras capitânicas particulares: Cameté, Caeté, Ilha Grande de Joanes e Tapuitapera. Sua administração era separada da do Estado do Brasil e diretamente ligada a Lisboa; situação consolidada com a criação da diocese do Maranhão, em 1677<sup>65</sup>, e posteriormente com o do Pará, em 1719<sup>66</sup>.

Com uma economia baseada na agricultura e na coleta das drogas do sertão, produtos como o café, o cacau, o cravo, baunilha e salsa possuíam destaque nas trocas comerciais entre a Amazônia e Portugal. No entanto, a economia e o comércio não circularam somente em torno das drogas do sertão, mas também de outros produtos que a coroa portuguesa incentivou

---

<sup>64</sup> Cf. SÁ, Laís Mourão. *O pão da terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1975, p.23-29.; MARQUES, Augusto César. *Dicionário histórico e geográfico da província do Maranhão*. Rio de Janeiro: Fonfon, 1970.

<sup>65</sup> PACHECO, Felipe Condurú, *História eclesiástica do Maranhão*. São Luís: Departamento de Cultura do Maranhão, 1969, 15-26. ; SILVA, Francisco de Paula e. *Apontamentos e notas para a história eclesiástica do Maranhão*. Bahia: Typ. de S. Francisco, 1922, p. 52-55.

<sup>66</sup> RAMOS, Alberto Gaudêncio. *Cronologia eclesiástica da Amazônia*. Manaus: Typographia Fenix de Sergio Cardoso, 1952, 14 e 18.

no decorrer dos anos, como o café, o tabaco e a atividade açucareira, para a qual houve a concessão em diferentes áreas da região, de sesmarias aos colonos, com a permissão de escravos africanos para a implantação e desenvolvimento dos engenhos de açúcar e aguardente.

No estado do Maranhão, ao lado dessas atividades, a extração de madeira dinamizou o comércio, pois as mesmas eram utilizadas, dentre outros negócios<sup>67</sup>, na construção de navios, ou eram enviadas dos portos da Amazônia para Lisboa. Nestes intercâmbios, inúmeras embarcações saídas de Lisboa, no decorrer dos anos, cruzaram o Atlântico rumo à região amazônica, trazendo nos porões mais que produtos manufaturados, outra fonte de comércio: africanos escravizados que os portugueses “sequestraram” em outras margens do Atlântico e se tornaram bastante lucrativos. O tráfico negreiro inseriu-se, desta forma, no comércio que os portugueses realizaram com os moradores do Estado do Maranhão, que se tornou importador de negros escravizados das diferentes áreas da costa africana.

Via Amazônia, este comércio, que em determinado período do reinado de D. João V se tornou extensão do comércio lusitano empreendido no Ultramar por homens de negócios e a coroa portuguesa, tinha por base a compra de produtos da terra e a venda de manufaturados entre os comerciantes de Lisboa e os habitantes da Amazônia. Os portugueses, antes de chegarem aos portos da Amazônia, negociavam e compravam escravos na África, os remetiam para o Estado do Maranhão, para que fossem vendidos aos colonos. Exemplo disso é o mestre piloto Antonio Nunes de Sousa que, em 1746, solicitou a D. João V autorização para escala em Cacheu, em sua viagem ao Maranhão, com o propósito de obter escravos<sup>68</sup>.

Após desembarcarem os africanos, compravam as drogas do sertão e outros gêneros da terra embarcados e remetidos para Portugal. Com base nestas mercadorias incrementaram o comércio, servindo para aquisição de mais negros escravizados. Assim o tráfico instituído para a Amazônia obedeceu a uma rota triangular que possuía, como pontos de referências, Lisboa, África e o Estado do Maranhão. Rota que mais tarde serviu para enviar curandeiros criminalizados para serem julgados em Portugal pelo Tribunal da Inquisição. Dessa forma, em momento anterior ao século XVIII, e ao longo do mesmo, a Coroa, na Amazônia, participou ativamente e de forma constante na organização do tráfico negreiro. Negociando diretamente com a elite indígena que habitava a região introduziu, no Estado do Maranhão e Pará,

---

<sup>67</sup> Para aprofundar a questão ver: “Requerimento de Diogo Manem ao rei D. João V”. ant. 23 de fevereiro de 1743. AHU, Avulsos (Maranhão), caixa 27, doc. 2768.

<sup>68</sup> “Requerimento do mestre piloto Antônio Nunes de Sousa ao rei D. João V”. ant. 9 de dezembro de 1746. AHU, Avulsos (Maranhão), caixa 29, doc. 2993.

africanos escravizados que foram embarcados na Baía de Benin, na Costa da Mina, na baía de Biafra, nas Ilhas do Golfo da Guiné e de Angola.

A carência de mão-de-obra ocasionada pela resistência dos povos indígenas à escravidão, os constantes surtos de varíola, dentre outros, permitem compreender por que a forma como eram desembarcados e distribuídos os negros escravizados na região amazônica, gerava controvérsias. Em 1708, os moradores do Pará queixaram-se de que ao entrarem no Estado, algumas embarcações deixavam todos os escravos na cidade de São Luiz, não sobrando escravos para eles. D. João, procurando contornar tal situação, aconselhou Cristovão da Costa Freire, então governador da Capitania do Pará e os respectivos oficiais da Câmara da mesma, que a fim de evitarem conflitos entre os moradores das Capitanias do Pará e Maranhão, fosse realizado uma repartição igualitária dos africanos escravizados, persuadindo os homens ricos e de negócios que se unissem, por conta própria, cruzando o Atlântico e aportando na Costa da Mina e em Angola<sup>69</sup>. Sem desprezarem, a servidão indígena, que continuou crescendo, no século XVIII não era incomum braços africanos ou mulatos trabalharem juntamente com indígenas na agricultura, engenhos, coleta de drogas do sertão, fábricas de madeiras, dentre inúmeras atividades que requeriam a força de trabalho escravo.

## 2.2. Quilombos: construindo comunidades e espaços de autonomia

No Maranhão, na região do Gurupi – Turiaçu, área de divisa, situada nos limites entre o Pará e o Maranhão, há registros de um campesinato que articulava mocambos e senzalas, originando comunidades negras rurais e o acesso a terra ainda na escravidão. Nessa área existiam quilombos bastante antigos em torno desses dois rios, principalmente do Gurupi. Os limites, nessa região, em meados do século XVIII, eram estipulados pela administração colonial do Estado do Maranhão e Grão Pará, que posteriormente foram divididos em duas capitanias.

Essas, no século XIX, tornaram-se, as províncias do Maranhão e Grão-Pará respectivamente. Importa ter em mente que a região do Turiaçu, até 1852 pertencia a jurisdição do Pará, e que após vários anos de conflitos, passou para o Maranhão. O rio Turiaçu, antes limite entre as duas jurisdições, foi substituído pelo rio Gurupi, que passou a ter uma margem pertencente ao Maranhão e outra ao Pará.

---

<sup>69</sup> “Carta de D. João V para o governador do Maranhão”. 13 de junho de 1709. *ABNRJ*, vol. 67 (1948), pp. 53 e 54.

As fronteiras foram marcadas por intensas disputas, lutas, conflitos e alianças. Grupos indígenas e quilombolas, presentes na região, posteriormente colonos e camponeses estabeleceram ali suas próprias fronteiras. Houve grande mobilização militar para combater os quilombos dessa região, principalmente na segunda metade do século XIX, com abundantes tropas penetrando a floresta nos anos de 1853, 1858, e entre 1863 e 1868. O resultado dessas ofensivas foi a invasão e destruição de mais de 15 quilombos e a captura de quase uma centena de quilombolas, ainda sendo encontradas comunidades camponesas em que residiam inúmeras pessoas, tendo algumas mais de 600 habitantes, estruturadas em vasta rede de comércio e extração de ouro.

Essa região de grande importância econômica, além de boas terras para cultivo, possuía mananciais auríferos. Fernando Carrilho, famoso por combater fugitivos, foi enviado para essa região nos primeiros anos do século XIX; assim como várias expedições contra os quilombos de Turiaçu e Gurupi. Políticas provinciais maranhenses foram organizadas, pois associadas à destruição dos quilombos e à expulsão de indígenas, visavam colonizar a região. Mas em termos geográficos e sócios econômicos, a região já estava ocupada por grupos indígenas e comunidades negras, compostas de camponeses livres, libertos e quilombolas.

Na região do Turiaçu, os grandes mocambos de São Benedito do Céu e São Vicente do Céu foram invadidos, sendo que em fins de 1876 foi preparada mais uma expedição contra o quilombo de São Sebastião (1876-1877) e, posteriormente o de Limoeiro (1878-1879), que foram atacados. Fugindo das tropas, os quilombolas penetravam cada vez mais nas matas, entrando em contato cada vez mais intensos com comunidades indígenas, sendo muitas das vezes atacados por esses.

Vale reter que nas expedições contra os mocambos maranhenses do Queimado, do Pacoval e principalmente do São Benedito do Céu, em 1862, o tenente Máximo Fernandes encontrou, entre as casas do mocambo, “*uma de oração*”<sup>70</sup>. E que essa: “*mereceu toda a minha atenção e de toda tropa já pelo tamanho, já pela decência com que estava assentado o altar e já finalmente por causa de uma cruz que estava dentro desta, muitas flores, arcos, etc*”. No local também encontrou “*quarenta e seis cachorros*”, que achou por bem “*distribuir entre os guardas e soldados*”<sup>71</sup>. Importa observar, no relato de máximo Fernandes, a presença de um local no quilombo destinado aos ritos religiosos e o zelo para com a esfera do sagrado.

---

<sup>70</sup> ANRJ, IJ1 754, Ofícios de Presidentes de Província (MA)/Ministro da Justiça, Ofício do Tenente Máximo Fernandes Monteiro enviado para o delegado de Polícia, Raimundo Benedicto Muniz, 22/02/1862. Apud: GOMES, Flávio dos Santos. Africanos e crioulos no campesinato negro do Maranhão oitocentistas. *Revista Outros Tempos*, São Luís, Volume 8, número 11, 2011, p. 83.

<sup>71</sup> Id. Ibid.

A presença de inúmeros cachorros no local nos remete ao culto de Omolu/Obaluaiê/ Xapanã nas religiões de matrizes africanas e a alguns grupos indígenas, como os Urubus (Kaapor), que atribuíam grande importância a esse animal.

João Manuel da Cunha<sup>72</sup>, diretor da Colônia Militar do Gurupi e comandante da primeira expedição que invadiu o quilombo de Limoeiro em 1878, mencionou a existência de:

[...] 91 casas, em cada uma morando três, quatro e cinco pretos com suas mulheres e filhos, e tem mais **duas casas destinadas à oração**, a que chamam **casas de santos**; sendo **uma com imagens de Santos**, e outra onde encontramos **figuras extravagantes feitas de madeira, cabaças com ervas podres e uma porção de pedras** de que em tempos muito remotos os indígenas se serviam como machados, as quais **a maior parte dos mocambeiros venera com a invocação de Santa Bárbara**, porém, não passa tudo isto de uma **casa de pajés**.<sup>73</sup>

Nesta descrição acerca do quilombo de Limoeiro, notamos um forte entrelaçamento das culturas negras e indígenas, no que se refere a religiosidade. As “casas de oração”, denominadas “casas de santos”, referência ainda hoje utilizada por praticantes de religiões afroindígenas acentua a longevidade de cultos africanos na região Norte/ Nordeste. Nestas, podemos perceber a presença de “figuras extravagantes feitas de madeiras”, “cabaças com ervas podres” e “uma porção de pedras”, elementos que indicam assentamentos de orixás, voduns, inquices e caboclos, divindades das religiões de matrizes africanas e indígenas. As pedras nos remetem aos otás, de cada divindade, pois cada uma delas possui em seu assento sua pedra de força.

As “cabaças com ervas podres” remetem a conhecimentos tradicionais e práticas da cura do corpo em religiões afroindígenas. Ao preparo de remédios, pois muitas ervas são misturadas e maceradas, deixadas durante um determinado tempo em infusão, lembrando as garrafadas e mesinhas, tão presentes no Norte e Nordeste brasileiro. A “veneração” e “invocação” de Santa Bárbara evidenciam a importância desta santa na religiosidade maranhense, invocada como a chefe dos pajeleiros nos terreiros e rituais de pajelança, rituais também denominados de “brinquedo de Santa Bárbara” e “brinquedo de cura”, revelando entrelaçamentos de saberes e práticas de povos indígenas e africanos que habitaram quilombos e aldeias.

<sup>72</sup> APEMA, documentação transcrita. In: ARAÚJO, Mundinha. *A Invasão do quilombo Limoeiro*. São Luís, SIOGE, 1998.

<sup>73</sup> Relatório de João Manoel da Cunha sobre a primeira invasão do Quilombo Limoeiro, em 24/01/1878. Grifos nossos. In: ARAÚJO, Mundinha. Op. Cit. p. 28.

O Capitão Feliciano Xavier Freire Júnior, no dia 24 de abril de 1878, às três horas da tarde, no comando de uma força composta por 38 homens, invadiu, em sua segunda expedição, o quilombo de Limoeiro. Esse mocambo, refúgio de várias centenas de negros, localizado nas matas próximo do rio Maracassumé, perto da fronteira do Maranhão com o Pará, já havia sido invadido em janeiro do mesmo ano. No momento da invasão os negros participavam de uma cerimônia comandada por seu líder, Estevão. O Capitão Feliciano diz em seu relatório:

É para notar-se, que ocasião de sitiá-lo a ranchada do preto Estevão, estava ele presidindo uma **feira de pajés**. Formados os calhambolas [*quilombolas*] em círculo, **o preto Bernardo ocupava o centro, e batendo palmas, cantava** -- eu já vai no céu, eu já vem do céu -- e os mais faziam coro. **Tinha Bernardo na sua volta do céu de fingir-se sonâmbulo e, então, revelar o futuro;** porque tudo lhe havia dito **Santa Bárbara com quem havia conversado**. Durante esta nigromancia, era Bernardo chamado menino do céu<sup>74</sup>.

A cerimônia realizada pelos quilombolas de Limoeiro, descrita pelo capitão Feliciano com olhar preconceituoso, fala etnocêntrica e utilizando expressões como “fingimento”, em nossa leitura faz ver e sentir cultos de possessão presentes nas religiões afroindígenas. Essa “feira de pajés”, presidida por preto Bernardo, apresenta uma série de elementos rituais como o círculo, o canto, o bater de palmas, o acompanhamento em coro pelos presentes, o transe, métodos de previsão e compreensão do futuro e diálogo com as divindades. A “conversa com Santa Bárbara” mais uma vez retoma a pajelança afroindígena seus ritos de cura e adivinhação, marcando a forte presença desta divindade na encantaria maranhense ou encantaria de Barba Soeira.

A utilização de um termo tupi para falar de cerimônias realizadas em quilombos não deve nos surpreender, pois a referência a pajés e pajelanças, em contexto não-indígena, permite perceber ambiente de trocas, de junção de experiências indígenas e africanas, diversificadas nos quilombos maranhenses. É possível considerar, no caso dos quilombos do Turiaçu-Gurupi, a gestação de uma cultura e religiosidade fortemente marcada pela presença de matrizes culturais africanas e indígenas. Em constantes deslocamentos, extrapolaram o espaço dos quilombos e entraram em viveres de libertos, índios, negros, brancos e diversos setores da sociedade, sofrendo, na Amazônia e nas Américas, reinvenções e reapropriações históricas.

---

<sup>74</sup> ARAÚJO, Mundinha. Op. Cit. p. 55. Grifos nossos.

As tentativas não parariam por aí, ao início de cada novo administrador que assumia a província maranhense, novas tropas para atacar os quilombolas eram preparadas. As políticas imperiais pretenderam recuperar, no Gurupi, áreas que estavam sob o controle de negros e índios, que possuíam fortes tradições de lutas. A política provincial do Maranhão, dentre seus inúmeros projetos de colonização, enviou para a região em 1878, retirantes cearenses, que fugiam das secas no Nordeste. O intuito era de estabelecer, no local onde existiu o quilombo de Limoeiro, uma colônia. Tentativa que mais uma vez não obteve êxito.

### 2.3. Tambor de Mina: Voduns dahomeanos e cura na Ilha Negra de São Luís

No que se refere à contribuição de negros e índios como elementos fundadores e constitutivos da nação brasileira, especialmente no Maranhão, o reconhecimento ainda é muito pequeno. Quando se referem a São Luís, os meios de comunicação e livros didáticos enfatizam que esta foi fundada por franceses, falam da presença dos holandeses, desconsiderando que estes permaneceram menos de dois anos no primeiro meio século da história da cidade. Ignoram viveres históricos de índios, negros e seus descendentes, que construíram o Maranhão e nele permanecem até os dias atuais.

Os negros que desembarcaram nestas terras, procedentes do continente africano, pertenciam a vários povos, chamados de mina, nagô, tapa, camundá, moçambique, bijagó, balanta, felupe, cacheu, cabo verde, mandinga, angico, angola, benguela, cambinda, congos e de inúmeras nações e etnias trazidos como escravos para o Brasil e para o Maranhão, em grande quantidade, sobretudo entre 1750 e 1850, o último século do tráfico de escravos. Eles desenvolviam nas comunidades em que viviam em terras africanas, diferentes atividades enquanto pescadores, agricultores, caçadores, trabalhadores urbanos, guerreiros, ferreiros, sacerdotes, príncipes, etc, portadores de conhecimentos que vieram com eles e se reinventaram no Maranhão, assim como em outras terras do restante do Brasil.

Conhecido como um dos Estados brasileiros de maior contingente populacional negro e principal centro de preservação da cultura jeje dahomeana no Brasil, o Maranhão possui em sua capital, São Luís, a Casa de Mina ou Tambor de Mina, que é a designação para o local e para o culto de origem africana desenvolvidos por antigos escravos e seus descendentes. É uma religião de possessão em que as entidades cultuadas são invocadas com cânticos em língua jeje, intercalados algumas vezes por alguma palavra em português e danças, executadas ao toque de alguns instrumentos, dentre os quais, três tambores, quatro ou cinco cabaças e um

ferro, que chamam os Voduns que incorporam em seus participantes, principalmente mulheres. Os tambores chamados de *hum*, o grande; *gumpli*, o médio e *humpli*, o pequeno são muito importantes e sagrados, daí estes cultos serem também designados pelo termo *Tambor*.

No que se referem aos negros escravizados, seus costumes e organizações de caráter religioso, Dom Frei Francisco de Nossa Senhora dos Prazeres, em 1818, diz que a Irmandade de São Benedito dos Pretos era a mais numerosa existente em São Luís, fazendo referência ao tambor:

[...] para suavizar a sua triste condição fazem, nos dias de guarda e suas vésperas, uma dança denominada batuque, porque n'ella uzam de uma espécie de tambor, que tem esse nome. Esta dança é acompanhada de uma desconcertada cantoria, que se ouve muito longe.<sup>75</sup>

As considerações deste religioso, para alguns, são as mais antigas referências que se conhece acerca dos tambores no Maranhão. No entanto, na literatura afro-brasileira, o Tambor de Mina só se tornou conhecido no final dos anos 40 e início dos anos 50 do século XX, com a divulgação de trabalhos e obras de pesquisadores que se tornaram referências obrigatórias, como o livro de Nunes Pereira acerca da Casa das Minas, em 1947; do relatório da Missão de Pesquisa Folclórica, criada por Mario de Andrade, publicada em livro por Oneida Alvarenga em 1948; da tese “O Negro no Nordeste do Brasil”, de Octávio da Costa Eduardo que estudou a Casa das Minas, a Casa de Nagô e o povoado de Santo Antônio dos Pretos, em Codó, publicando-a em Nova York em 1948; do artigo de Pierre Verger, que esteve em 1948 nas Casas das Minas e na Casa Nagô, publicando-o em 1952; comentários de Roger Bastide em obras como “As religiões africanas no Brasil – vol.2”, “As Américas Negras”, publicadas respectivamente em 1971 e 1974; e Sérgio Ferretti, em obras como “Querebentã de Zomadonu”, “Repensando o Sincretismo”, publicadas respectivamente em 1985 e 1995; dentre outros pesquisadores.

A Casa Grande das Minas é o nome pelo qual é conhecido o terreiro de tambor de mina considerado a casa de culto africano mais antiga do Maranhão e uma das mais antigas do Brasil. É também chamada de Casa das Minas Jeje, pelo fato de ter sido fundada por africanos jeje, trazidos para o Maranhão e para o Brasil em grande número no século XIX, pertencentes a grupos étnicos oriundos do sul do Benin, ex-Daomé. É o único terreiro de

---

<sup>75</sup> PRAZERES, Frei Francisco de Nossa Senhora dos. Poranduba Maranhense. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: 1891, T. LIV, Parte I, p. 138.

nação mina jeje que se tem conhecimento entre nós, sendo organizado por africanos de “contrabando”<sup>76</sup>, que trouxeram consigo o *comé\** para as terras maranhenses.

Também chamada de Querebentã de Zomadônu, seu nome africano, ou Terreiro de Zomadônu, nome da divindade protetora de seus fundadores, a Casa das Minas é da primeira metade do século XIX, em data desconhecida na cidade de São Luís. Funciona desde meados da década de 1840, no bairro Madre Deus, na Rua São Pantaleão nº 857, esquina com o Beco da Minas, onde as filhas-de-santo dançam e em estado de transe, recebem Voduns, que se manifestam para tratar diferentes problemas, inclusive doenças.

Muitas pessoas, de estados do Norte e Nordeste, assim como de diversas regiões do Brasil, recorriam, e ainda recorrem ao Terreiro de Zomadônu, à procura de tratamento, pois nele, assim como em outras casas de culto afro-brasileiras, aplicam-se preceitos de medicina tradicional no tratamento de enfermidades, compreendendo que algumas doenças advêm de invejas, feitiços, perseguições.

Segundo Ferretti (2009), Mãe Andresa, uma das grandes vodunsi-gonjaí da Casa Grande das Minas, que a dirigiu entre 1915 e 1954, tinha grande amizade com várias mães-de-santo antigas de São Luís, que freqüentavam o terreiro, indo em várias ocasiões assistir as festas em algumas casas. Possuía inúmeros amigos e afilhados, e como não costumava viajar para fora do estado, muitas pessoas vinham visitá-la do interior, principalmente das regiões da Baixada e do Litoral Norte ou do Vale do Itapecuru, onde o trabalho escravo foi mais intenso. Também pessoas de outros estados, principalmente do Pará e até de Manaus, como Dona Joana, de Belém e Dona Laura que dançava na Casa e ia muitas vezes a Manaus, enviando para Andresa, muitas coisas africanas.

Mãe Andresa, que quando jovem procurou tratamento na Casa da Minas Jeje, pertencia ao pessoal de Dambirá, que na Casa é encarregado dos remédios e plantas. Por esse motivo sempre foi procurada pelos que recorriam em busca de remédios para a cura dos mais variados males. Muitas das plantas medicinais eram cultivadas em canteiros no quintal do terreiro, outras eram compradas no mercado ou vinham de Belém ou Manaus, sem contar o intenso contato com o interior do estado, pois muitas das filhas-de-santo da Casa eram

---

<sup>76</sup> Cf. Sérgio Ferretti, Mãe Andressa disse a Nunes Pereira (1979, p. 24) que quem assentou a Casa foi “contrabando”, gente mina jeje vinda da África, que trouxeram o *comé* consigo. No Brasil eram chamados de “contrabando” os escravos desembarcados após 1831, ano da primeira lei que proibiu o tráfico negreiro, violada por cerca de vinte anos. In: FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009, p. 54 e 55.

\* *Comé* é o quarto dos santos ou dos segredos chamados peji nos cultos nagôs. É o santuário onde se encontram os assentamentos das divindades e outros objetos de culto e nele entram apenas os iniciados. Também é o nome de uma cidade ao sul da República do Benin, próxima a Grande Popo, onde teria se originado o culto a Quevioçô e a Sobô (Sastre, 1972, p. 340-1).

naturais de cidades como Caxias, Codó, Cururupu, Rosário, Guimarães, dentre outras. Demonstrando ligações da Casa das Minas com inúmeras pessoas e terreiros localizados em terras maranhenses, com sua co-irmã, a Casa de Nagô, divide o mérito de ter iniciado o Tambor de Mina em São Luís, disseminando-o no interior e levando-o para outras cidades das regiões Norte e Nordeste.

A Casa de Nagô ou Nagon Abioton, localizada na Rua Cândido Ribeiro (Rua das Crioulas) nº 799, no centro histórico de São Luís, fundada à época do Brasil Império, por “malungos” africanos de “Nação”, teve duas africanas, Dona Josefa nagô e Joana Cambinda ou Agrono, como suas primeiras lideranças, por volta do ano de 1792.

Esta Casa de Candomblé deu origem a outros terreiros de São Luís, em que são recebidas entidades africanas jeje-nagôs ou iorubas: Averequete, Ewá, Doçu, Acóssi, Aziri, Nana Buruku, Sakátá, Ogum, Xapanã, Oxalá, Badé, Xangô, Sogbô, Loco, Lissá, Tobóssis, Iemanjá (Abê), Oxum, Naeté, Avó Miss. Também gentis de origem européia e cabocla ou nativa: Dom Sebastião, Dom João, Dom Luís Rei de França, Rei da Turquia, Dom Floriano, Toy Zezinho de Amaramadã, Princesa D’Ôro, Seu Ricardino, Dona Mariana, Seu Légua Boji, Rei Camundá, Seu Caboclo Velho, Coli Maneiro, Seu João da Mata, Lauro Boji, Dona Rosalina, Seu Guerreiro, Cabocla de Pena, Caboclo da Mata, Tabajaras, dentre outros pertencentes à encantaria maranhense.

Dentre os terreiros de São Luís merecem destaque dois terreiros antigos: o Ilê Axé Niamê ou Terreiro do Egito e o Ilê Nifé Olorum ou Terreiro da Turquia, já extintos. Estes originaram vários outros terreiros que se identificam com outras nações africanas, dentre os quais, a Casa Fanti Ashanti, de Pai Euclides Ferreira, fundada em 1954 e localizada no bairro do Cruzeiro do Anil. É uma Casa de Mina e Candomblé, tendo como regente Tabajara, coadjuvado pelos encantados Juracema e Jaguarema e pelo orixá Oxaguian. Euclides Menezes Ferreira, pioneiro em São Luís na prática do Candomblé, realiza rituais de Tambor de Mina, de Pajelança, o “Samba de Angola” para os boiadeiros, Tambor de Taboca, Espírito Santo e o boi de Corre Beirada.

Além deste, merece destaque o Ilê Axé Yemowá ou Casa de Iemanjá, também chamado de Centro de Tambor de Mina Iemanjá, Cambinda, fundado em 1956 por Pai Jorge de Itaci, localizado na Rua Ari Barroso (antiga Fé em Deus) nº 45, no bairro Monte Castelo. Esta casa dedicada às nações Jeje e Nagô é comandada por Xangô, representado por Dom Luís, rei de França, Iemanjá e Légua Boji Bua da Trindade, com ritual para preto-velho, toque para a linha de boto e tambor de crioula, dentre outras. E o Fulupa, Terreiro Fé em Deus, fundado em 1967 por Mãe Elzita, localizado na Rua N. Sr<sup>a</sup> da Conceição, no bairro Sacavem.

Esta casa tem como chefe a entidade conhecida como Surrupirinha, e como guia Caboclo Velho, também chamado Índio Guerreiro e Índio Velho, realizando rituais e festejos ligados à Mina Nagô, à Pajelança (cura) e ao catolicismo popular, como a Festa do Espírito Santo, dentre outros.

Na análise desta realidade percebe-se que inúmeros pais e mães-de-santo de São Luís iniciaram suas atividades mediúnicas como “pajés”, sendo ainda hoje muitos conhecidos como “curadores”, possuindo muitos deles, linha de Mina e de Pajelança-Cura. São vários os que realizam rituais conhecidos como de “pena e maracá”, para dar passagem a entidades de Cura e retirar feitiços, assim como toques em homenagem a entidades indígenas conhecidas como Tambor de Índio e Canjerê ou Borá. Na capital e interior do estado, existem terreiros denominados cruzados, por sofrerem influências da Umbanda, da Mata ou Terecô, como os localizados em Codó e região do Mearim; e a Pajelança, como a presente em Cururupu, onde a Cura/Pajelança é uma presença muito forte, sendo os donos de salão ou terreiros ou zeladores conhecidos como curadores.

#### 2.4. Cururupu: terra de Caboclos índios, negros e brancos

A vila de São João do Cururupu, desmembrada de Guimarães em 1835, tornou-se um dos principais núcleos populacionais da faixa litorânea ocidental do Maranhão, possuindo sua atividade econômica centrada no cultivo da mandioca e do açúcar. Neste período, no que se refere aos índios que povoavam aquela região, “muitos vestígios de antigos habitantes” eram encontrados; porém estes foram exterminados pelas expedições comandadas pelo Governador Maciel Parente, “o mais sanguinário perseguidor que jamais tiveram os índios do Maranhão, Pará e Amazonas”<sup>77</sup>.

Os descendentes dos antigos indígenas, resistindo a supressão de sua identidade étnica, formaram a base do campesinato caboclo da Baixada Maranhense, que progressivamente assumiu uma nova feição com o grande fluxo de africanos escravizados para a região. No entanto, a memória indígena continua presente no cultivo e processamento da mandioca, em sua cultura religiosa e em sua toponímia, pois “Cururupu”, um termo tupi, significa “barulho de sapo”, oriundo da junção dos termos *kururu* (sapo) e *pu* (barulho).

Ao longo do século XIX, o sistema monocultor agrário exportador baseado na mão-de-obra escrava passou por momentos turbulentos ligados às variações dos preços no mercado

---

<sup>77</sup> MARQUES, Augusto César. Op. Cit. p. 302.

internacional, com períodos de expansão e retraimentos. O esgotamento deste modelo econômico, na segunda metade daquele século, aliado ao fim da escravidão negra, tornou-se mais intenso, fazendo com que os grandes senhores da Baixada Maranhense chegassem à última década do século em ruínas. Fator que resultou na deterioração ou abandono, pelos senhores escravocratas, das fazendas e engenhos nas mãos dos escravos que trabalhavam nestas. As povoações do interior maranhense foram profundamente marcadas por este processo, originando várias comunidades rurais formadas por ex-escravos e seus descendentes.

Com economia baseada no trabalho escravo, e com as praias da região como importante ponto de desembarque de africanos escravizados, principalmente os contrabandeados após a proibição do tráfico em 1850, Cururupu, como outros municípios da Baixada Maranhense, entrou em fase de estagnação, enfrentando uma série de problemas de ordem econômica. Nesse contexto, a exploração comercial do babaçu, abundante em toda a região, foi uma das alternativas para movimentar a economia da região, mas este nunca chegou a se configurar como verdadeira alternativa econômica para seus habitantes, que buscam seu sustento na agricultura e pesca de subsistência.

O município de Cururupu, localizado na mesorregião Norte Maranhense, microrregião Litoral Ocidental Maranhense, distante 456 Km da capital São Luís, possui área de 935,586 Km<sup>2</sup>. Esta cidade, fundada em 3 de outubro de 1841, teve nos negros um elemento de vital importância para o seu povoamento, que atualmente possui uma população de 32.594 habitantes<sup>78</sup>, composta majoritariamente de negros e afrodescendentes. Bastante tranqüila e possuindo uma rica mata de palmeiras que é a principal vegetação da região, fica em uma “zona de transição”, a meio caminho entre São Luís e Belém do Pará. Principal produto agrícola da região e principal alimento da população, a roça de mandioca, junto com a pesca, é a mais importante atividade econômica dos cururupuenses.

Ao caminhar pelo centro da cidade, em torno da rua principal, no seu distrito comercial, conhecido como “Ceará”, encontram-se casas que vendem artigos relacionados às religiões afro-brasileiras, conhecidas no Maranhão como *feiticeiras*. Perto das fronteiras da cidade, vêem-se as *matas dos cocais*, espécie de savana composta de palmeiras de buriti, guarimã, bacaba, juçara ou açaí, e principalmente babaçu. Avançando em direção ao litoral, recortado por uma infinidade de praias, ilhas, baías e enseadas, que compõem as chamadas

---

<sup>78</sup> Dados populacionais referentes ao censo 2010 do IBGE.

reentrâncias maranhenses, a paisagem predominante é a dos manguezais, periodicamente invadidos pelas marés.

### 3. No fluxo das águas: da costa africana aos portos da Amazônia

Quem me pariu foi o ventre de um navio, quem me ouviu foi o vento no vazio, do ventre escuro de um porão, vou baixar no seu terreiro, epa raio, machado, trovão, epa justiça de guerreiro.

Yayá Massemba – Roberto Mendes – Capinan

A agricultura constituiu uma atividade amplamente desenvolvida na região amazônica, utilizando a mão-de-obra indígena desde o início da colonização, principalmente ao longo século XVIII. Militares, colonos e religiosos organizaram as estruturas políticas e econômicas que deram suporte para as relações escravistas. No Grão-Pará, os indígenas eram aprisionados ao longo dos rios Juruá, Tapajós, Xingu, Trombetas, Branco, Urubu, Japurá e Solimões. Para núcleos de povoados e defesa do território português eram deslocados, para imediações da cidade de Belém, assim como em vilas como Mazagão e Macapá.<sup>79</sup> Importa ter em mente que a alforria geral conquistada pelos índios em 1757, dificultou sua arrematação para o trato com a terra, o que significou a substituição da escravidão indígena pelo “trabalho compulsório”

Nesse contexto, moradores e autoridades intensificaram o discurso em torno da falta de mão-de-obra e da importância da entrada de africanos, relacionando esses ao crescimento da província, principalmente após as crescentes perdas de índios sofridas em decorrência da propagação de epidemias na região amazônica. A alternativa para resolver o problema da mão-de-obra, que afetou profundamente o desenvolvimento econômico seria, segundo os moradores, não apenas o descimento de mais índios dos sertões, mas a vinda de africanos escravizados.

Em fins do século XVII, uma epidemia de varíola, também conhecida como “bexigas”, provocou grandes malefícios na população escrava do Pará e Maranhão, reativando e agravando ainda mais as disputas por mão-de-obra escrava entre essas províncias. A

---

<sup>79</sup> Para aprofundar essas questões ver: BRITO, Cecília Maria Chaves. Índios das “corporações”: trabalho compulsório no Grão-Pará do século XVIII. In: ACEVEDO MARIM, Rosa (org). Op. cit. pp. 116, 117, 135, 136.

gravidade da situação preocupava autoridades e moradores, que ameaçados pelo perigo real buscavam de diferentes formas a cura. Naquele contexto, os conhecimentos de cura entre africanos, indígenas e seus descendentes se faziam presente, através da aplicação, dentre outros, de mezinhas, como relatou o governador João Maia da Gama, “fazendo com os meus remédios não muito decentes, mas úteis depois que se acabaram os [buzuarticos] que era a infusão do esterco do cavalo (...) e vinhos enxofrados e o mesmo enxofre moído e preparado na forma em que usava dele Hipócrates”<sup>80</sup>.

Nesse contexto, observa-se que um, dentre os muitos eixos, para o estudo do tráfico negreiro é o relacionado às doenças e mortes de escravos. Inúmeros autores<sup>81</sup>, ao estudarem o tráfico, procuram analisar seu papel enquanto provedor de mão-de-obra e transmissor de doenças, muitas delas fatais, para indígenas e africanos, como para toda a população.

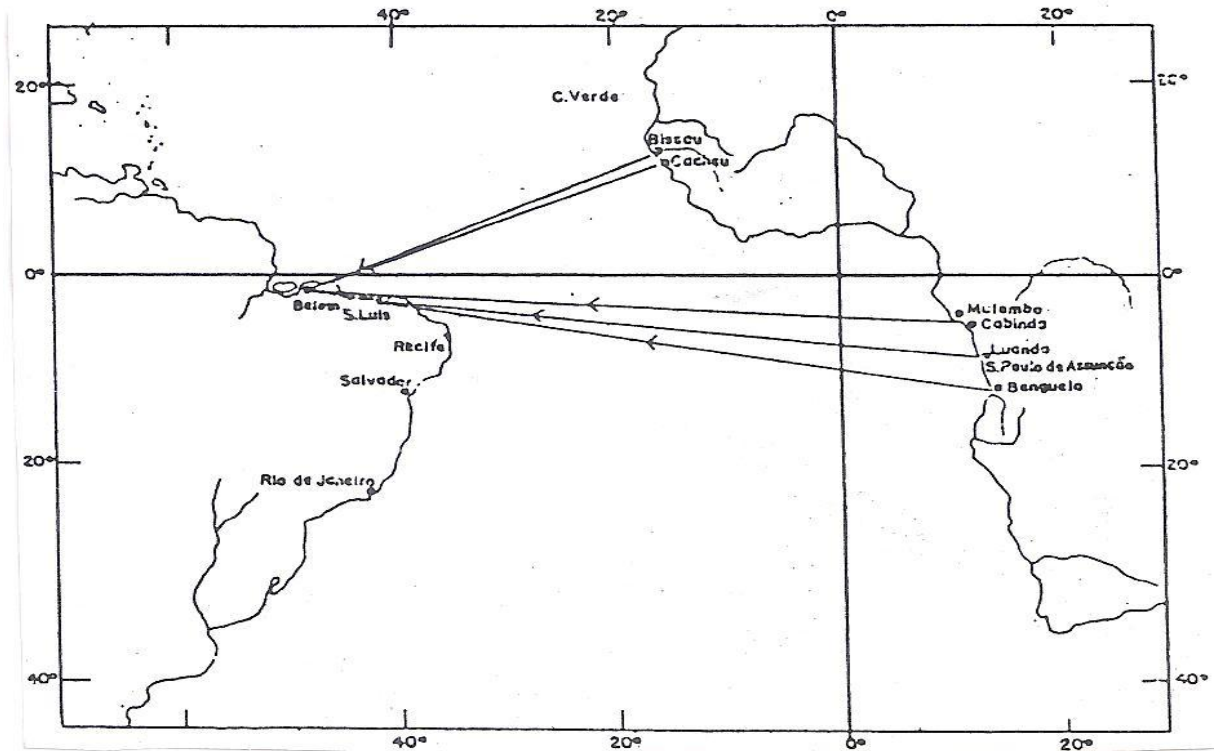
### 3.1. Traficados: africanos desembarcados na Amazônia

Como visto anteriormente, no período joanino, embora não existisse o estabelecimento das Companhias de Comércio, o tráfico negreiro se manteve incentivado pela Coroa, estimulando o comércio e possibilitando o desenvolvimento de rotas entre a costa africana e o litoral amazônico. Rotas que se intensificaram, possibilitando a entrada de escravos na Capitania do Grão-Pará, no período de 1753 a 1801, procedentes dos seguintes portos: Bissau e Cacheu, então Guiné Portuguesa e atual República da Guiné Bissau; Luanda, Benguela e Cabinda, antigo reino de Angola e atual República Popular de Angola; Moçambique, na Costa Ocidental ou Contra Costa, atual República Popular de Moçambique<sup>82</sup>. Conforme podemos ver nos mapas abaixo:

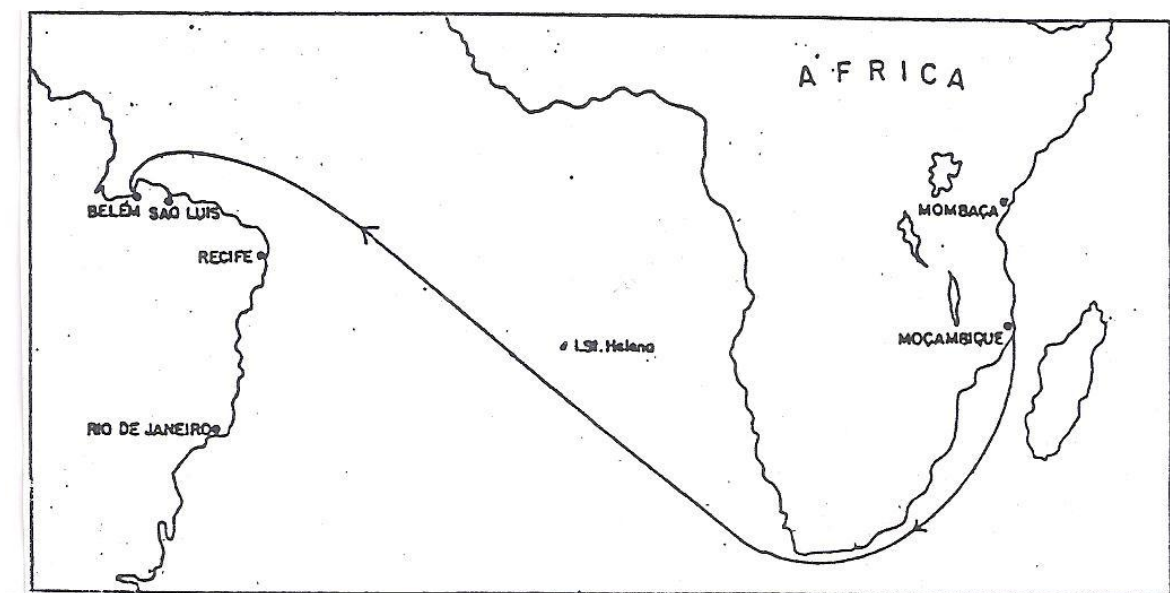
<sup>80</sup> “Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão João da Maia da Gama, para o rei D. João V”. Pará, 2 de setembro de 1725. AHU, Avulsos (Pará), caixa 9, doc. 757.

<sup>81</sup> Para aprofundar a discussão acerca do tráfico e sua relação com doenças e mortes, ver, dentre vários autores: CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996; FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997; RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa*: Op. cit.; ALDEN, Dauril & Joseph, MILLER. Out of Africa: The slave trade and the transmission of smallpox to Brazil, 1560-1831. *Journal of Interdisciplinary History*, vol. XVIII, nº 2 (1987), 195-244; ASSIS, Marcelo Ferreira de. *Tráfico atlântico, impacto microbiano e mortalidade escrava, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1830*. Rio de Janeiro: PPGHIS, UFRJ, 2002. Dissertação de mestrado.

<sup>82</sup> VERGOLINO-HENRY, Anaíza e FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. Op. Cit. p. 49, 50.



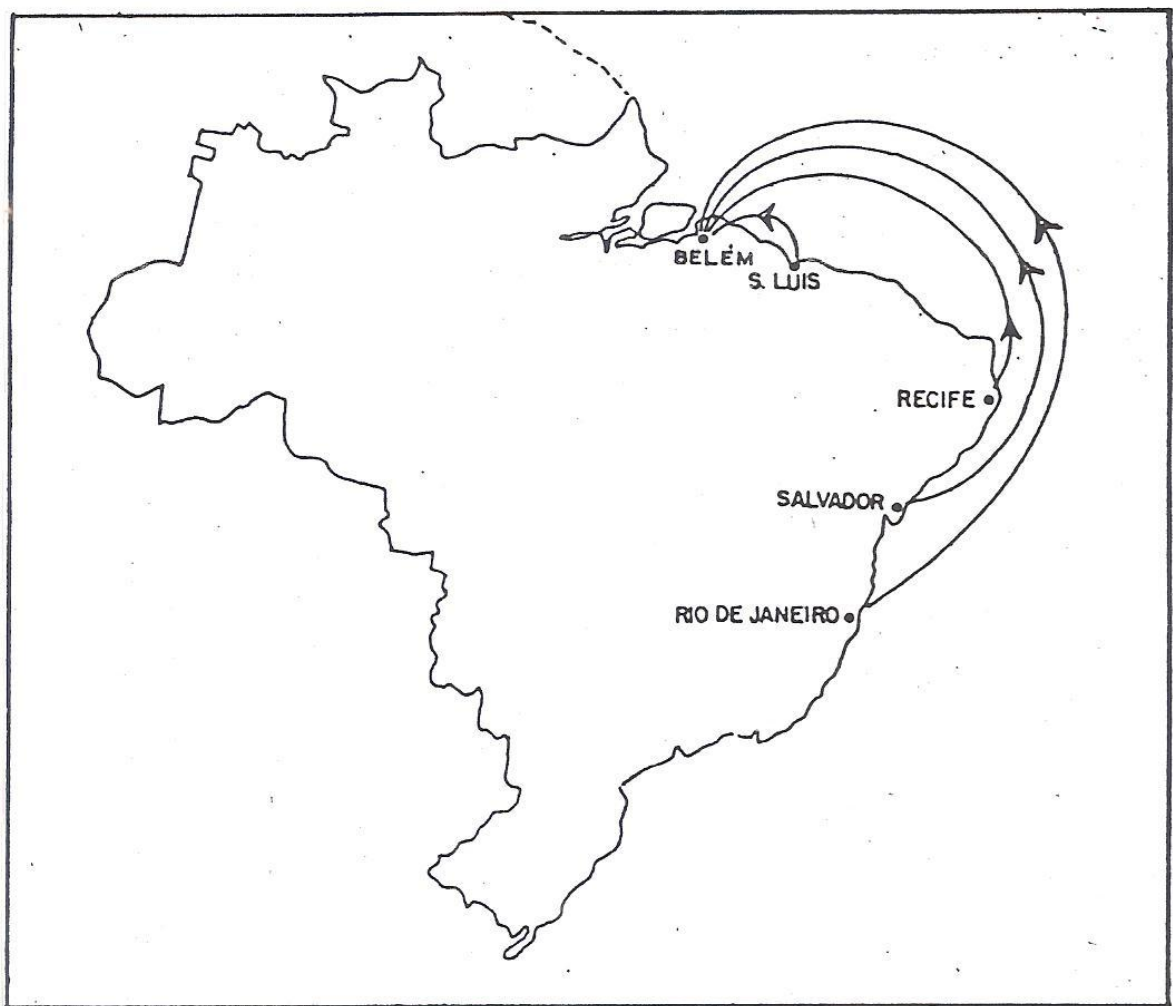
**Mapa 2:** Itinerário do tráfico de escravos da Costa Ocidental da África para a Amazônia Colonial (1732 – 1807).



**Mapa 3:** Itinerário do tráfico de escravos da Costa Oriental Africana para a Amazônia.

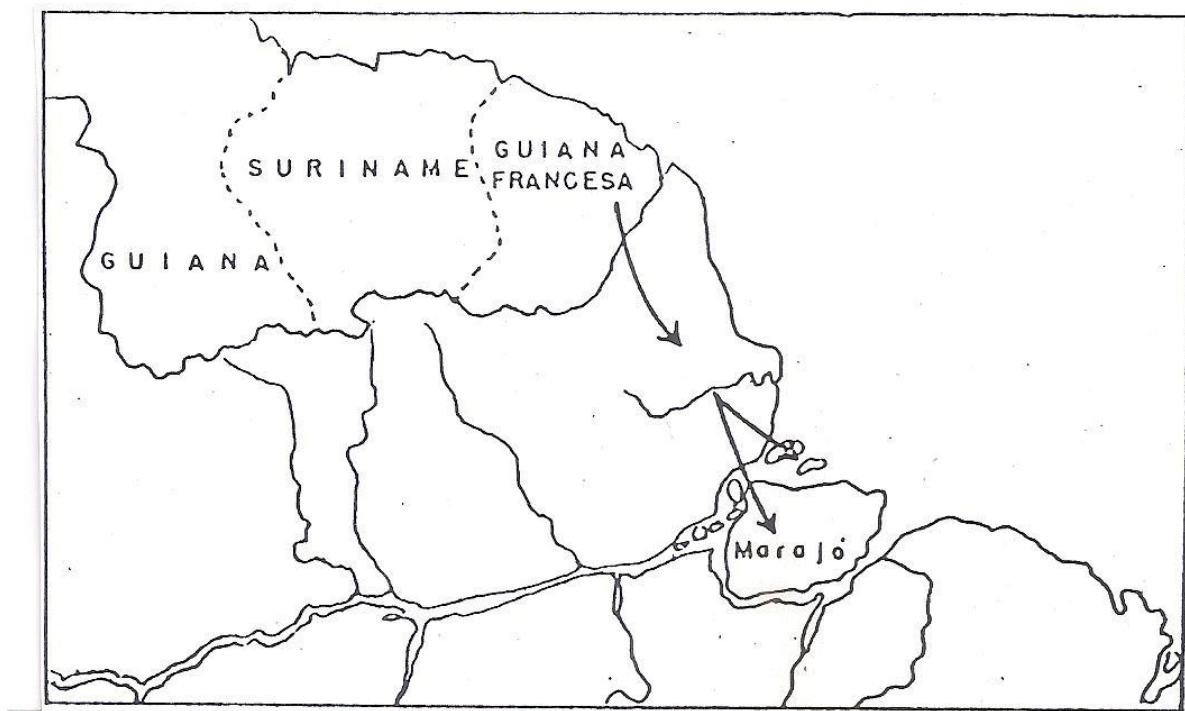
Além de rotas externas, existiram inúmeras rotas internas que traficavam escravos procedentes de diversos portos brasileiros, dentre os quais: Rio de Janeiro, Salvador, Recife e São Luís, sendo o porto ludovicense considerado o mais expressivo. Esse tráfico interno não

foi feito somente por transporte marítimo, mas por via terrestre, com o estado do Ceará possuindo importante papel neste tráfico, fuga e comércio interno de escravos para a Amazônia, ângulo pouco estudado por diversos pesquisadores. Também penetraram em terras amazônicas, negros fugitivos oriundos da Guiana Francesa, que procuraram se estabelecer no Amapá e no Arquipélago de Marajó “mais precisamente nas vilas de Chaves e Maguari e nas ilhas de Caviana e Mexiana”<sup>83</sup>. Conforme podemos observar nos mapas abaixo:



**Mapa 4:** Tráfico interno de escravos africanos para a Amazônia Colonial (1732-1807).

<sup>83</sup> Id. Ibid. p. 51.



**Mapa 5:** Itinerário dos escravos fugidos da Guiana Francesa e refugiados Na Amazônia Colonial (1732-1807)

Os primeiros africanos introduzidos no Marajó<sup>84</sup>, região propiciatória para a cultura bovina, provavelmente chegaram em 1644, com as primeiras cabeças de gado de Cabo Verde. Estes se inseriram, inicialmente, na lavoura, disputando e partilhando espaços com índios em seus “putiruns alegres e movimentados, nas roças imensas”<sup>85</sup>. A experiência e os saberes em lidar com o gado seduziram estes africanos, que recriaram a vida pastoril, reinventando espaços de liberdade e aventura, demonstrando que negros e índios, e seus descendentes, possuem uma admirável capacidade de lidar com animais.

De diferentes procedências, crenças e visões de mundo, a entrada de africanos na região amazônica se realizou sob vários regimes: o alistamento ou assentamento compulsório de negros cativos da África; o estanco ou estaque, monopólio atribuído às Companhias de

<sup>84</sup> A chamada ilha de Marajó, na foz do rio Amazonas, maior ilha flúvio-marinha do mundo, com mais de 50 mil quilômetros quadrados distribuídos em regiões de campos naturais, zonas de matas, praias, rios e mar. É conformada, geográfica e culturalmente pelo *Marajó dos Campos*, na parte oriental, que compreende os municípios de Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná. Já o *Marajó das Florestas*, no lado ocidental, abarca os municípios de São Sebastião da Boa Vista, Curralinho, Bagre, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Gurupá e Afuá. Cf. PACHECO, Agenor Sarraf. *En El Corazón de La Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras*. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: PUC-SP, 2009, p. 23.

<sup>85</sup> PEREIRA, Manoel Nunes. *Negros Escravos na Amazônia*. Op. cit. p. 166. Apud: PACHECO, Agenor Sarraf. Op. cit.

Comércio e a iniciativa privada; o contrabando e o comércio interno. Não se sabe exatamente nomes, filiação linguística e origem dos grupos africanos importados para essa região, nem o número destes.

Napoleão Figueiredo<sup>86</sup>, ao revisar a historiografia, aponta que mais de 53.000 escravos provenientes da África foram introduzidos na região amazônica através do porto de Belém. Apesar disso, sabe-se que estes interagiram com modos de vida indígena, em constantes empréstimos, trocas e sociabilidades, que legaram, para as culturas amazônicas, como para todo o Brasil, saberes, fazeres, agires, crenças, rituais, cosmologias, identidades reinventadas na diáspora atlântica que nos permitem concebê-los enquanto afroindígenas.

### 3.2. Mocambos: trilhando caminhos da liberdade na Amazônia

As autoridades coloniais luso-brasileiras, diante das constantes fugas, que constituíam grave problema para o crescimento da região amazônica, recebiam constantes queixas de moradores e autoridades locais<sup>87</sup>. Atendendo às reivindicações desses, no ano de 1730, os oficiais da Câmara de Belém, solicitaram providências para evitar a fuga de escravos. Em 1731, em resposta, o rei noticiou ao ouvidor geral e também ao governador Alexandre de Souza Freire acerca da correspondência dos oficiais da Câmara, no sentido de mandar escolta pelos rios e cabeceiras para apreenderem os servos.

Conforme relata D. João V, os escravos “*cada hora o fogem deixando as fazendas desertas, e fazendo escondeiros pelos matos donde assaltam as fazendas com mortes, em grave prejuízo...*”. Os oficiais da Câmara, diante do exposto, reforçaram “*que estas diligências se todos os anos para que os moradores não percam os seus servos e lavouras, e que se entreguem a seus donos os fugitivos sem contradição alguma pagando o trabalho a quem os trouxer*”<sup>88</sup>.

Para moradores e autoridades, as fugas eram um sério problema a ser resolvido, pois além de assaltarem as fazendas, os escravos causavam diversas mortes, e em várias ocasiões

<sup>86</sup> FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *Amazônia. Tempo e Gente*. Belém: Semec/PMB, 1977, pp. 106-107.

<sup>87</sup> As fugas dos índios, para John Monteiro, foram compreendidas como algo que deveria ser repreendido com firmeza, pela legislação e pelos colonos, que impuseram um rígido controle, aumentando o conflito e desencadeando novas fugas. Esse problema preocupava moradores e autoridades, pois, além de representar perda de mão-de-obra concorreram para aumentar a formação de mocambos, no período em que o sistema escravista vigorou na Amazônia. No que se refere à apropriação de escravos, entende que a maioria dos índios fugidos, regularmente, encontrava-se na sociedade, geralmente, acobertados por outros senhores que os incorporavam a suas posses, a fim de beneficiarem-se da mão-de-obra. Ver: MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994, pp. 175, 176, 181, 184.

<sup>88</sup> “Carta de D. João V, rei de Portugal, para o governador e capitão general do Estado do Maranhão”. Lisboa, 18 de dezembro de 1731. *ABAPP*, tomo 5 (1906), doc. 345 pp. 369-370.

contavam com apoio de proprietários de terras que tentavam se apropriar regularmente desses ao fugirem.

O Conselho Ultramarino, diante de constantes cartas dos moradores e autoridades, solicitando providências para conter as fugas e os mocambos, insistentemente lembrou ao rei que “*contra estes foi V.M. servido mandar promulgar a lei de 3 de maio de 1741, para que sendo presos com quilombos formados fossem marcados em uma espádua e sendo segunda vez preso neles se lhes cortasse uma orelha*”<sup>89</sup>. Esse documento evidencia e fundamenta legalmente as mutilações a que eram submetidos os corpos de índios e negros escravizados em suas lutas contra o sistema escravista.

Percebemos que, além de questões referentes às fronteiras nacionais, a Amazônia colonial foi uma região de refúgio na qual escravos fugidos formavam comunidades nomeadas *maroons* e quilombos, que mantinham relações simultâneas de conflito e cooperação com a *plantation*.

Por serem excluídos da sociedade colonial, negros e índios, ao longo dos anos, criaram vínculos entre si e estabeleceram vários mocambos na região amazônica. Nessas contínuas interações, segundo Sousa Júnior<sup>90</sup>, muitos indígenas que exerciam o posto principal nas povoações tornaram-se chefes de mocambos. O modo de vida dos mocambeiros, conforme Pinheiro, assemelhava-se ao das comunidades indígenas, tendo em vista que negros possuíam relações cotidianas com grupos indígenas e seus descendentes na região amazônica.<sup>91</sup>

Antes da instalação da política pombalina, independente de sua condição social, indígenas, negros e “brancos” pobres, dividiam interesses comuns e, “acabavam por construir uma identidade de interesses”. Vítimas das políticas forjadas para a região norte, e em consequência da situação de degradação e miséria em que se encontravam, foram desenvolvendo “estratégias de resistências coletivas, foi o caso da organização de mocambos e da realização de rebeliões” que ocorreram na Amazônia ao longo de sua história<sup>92</sup>.

Os mocambos, na Amazônia colonial, se localizaram em matas fechadas, cachoeiras e igarapés de difícil acesso, em regiões fronteiriças entre nações, ou em regiões periféricas aos engenhos e vilas. Para sobreviverem constantemente procuraram se adaptar às condições adversas da floresta tropical e às contínuas alianças que estabeleciam e mantinham com

---

<sup>89</sup> “Sobre a representação da câmara do Pará ser conveniente para se apanharem os índios e escravos fugidos aqueles moradores que se mandem escoltas de soldados aos mocambos em que eles se juntam e vão as copias que se acusam.” Lisboa, 21 de maio de 1750. *AHU*, códice 209, ff. 220-221v.

<sup>90</sup> SOUSA JÚNIOR, José Alves. O Projeto Pombalino para a Amazônia e a Doutrina do Índio Cidadão. *Cadernos do CFCH*, vol. 12, nº 1/2, 1993, pp. 85-98.

<sup>91</sup> PINHEIRO, Luiz Balkar Sá Peixoto. De mocambeiro a Cabano: notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX. *Revista Tempos das Águas*, nº 1, 1º semestre, 1999, p. 158.

<sup>92</sup> Cf. SOUSA JÚNIOR, José Alves. Op. Cit. p. 92.

diferentes grupos indígenas, quilombolas, *maroons* das guianas inglesas, francesas, holandesas e com determinados segmentos da sociedade escravista, como os regatões, que os açoitavam e protegiam. Nesse contexto de contatos, aconteciam interações entre os quilombolas e os *bush negroes* das Guianas. Embora sejam necessários estudos etno-históricos que aprofundem nessa questão, sabe-se que essas relações eram intermediadas por grupos indígenas, que já interagiam com os *maroons* no século XVIII.

Os quilombolas possuíam uma relação de simbiose com a natureza, que garantia a sobrevivência desses grupos. Os remanescentes dos mocambos do Baixo Amazonas, segundo Funes (1995), guardam na memória uma relação de respeito e medo à floresta. As cachoeiras, particularmente, ainda hoje são concebidas enquanto parte de um cosmo em que as entidades mágicas vivem nos redemoinhos, saltos, turbilhões, nicho das rochas ou nas águas tranqüilas e agitadas<sup>93</sup>. Essa visão de mundo, herdada de africanos e indígenas compreende a natureza enquanto habitat natural de Encantados, Caboclos, Santos, Caruanas, Voduns e Orixás, além de inúmeras entidades que compõem o complexo panteão da pajelança afroindígena.

Matas, florestas e rios são os caminhos naturais através dos quais os povos que habitam as florestas percorrem em trânsitos e transes que garantem seu equilíbrio e sobrevivência. O viajante Henri Coudreau, que esteve na região amazônica no século XIX, perspicazmente observou que os quilombolas que comerciavam com as vilas, eram “marujos daquelas cachoeiras e rios. Da sua perícia, sangue frio e atenção dependia a vida dos que ali se aventuravam nas pequenas canoas, visto que: (...) *a ignorância ou o temor de um só leva a perda da canoa e frequentemente à morte de todos. Eles o sabem bem, os marujos do Pará, e se aproveitam disso para ganharem bem*<sup>94</sup>.

Entre quilombo e natureza há uma relação de intimidade que chega a ser maternal, tendo em vista que dependiam da floresta para sua sobrevivência, pois suas atividades estão a ela diretamente ligadas como atividades de caça, agricultura e extrativismo de madeira e das drogas do sertão<sup>95</sup>. A produção excedente, fruto dessas atividades, era comercializada nas vilas. Em sua luta cotidiana pela liberdade, os quilombolas possuíam, metaforicamente, a floresta como mãe que os protegia e amamentava.

---

<sup>93</sup> ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna Ramos de. *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. Belém: UFPA – NAEA, 1998, pp. 94-95.

<sup>94</sup> COUDREAU, Otille (org). *Voyage au Trombetas*. Paris: A. Lahure, 1990, p. 84-85. Apud: ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna Ramos de. Op. cit. p. 98.

<sup>95</sup> FUNES, Eurípides. Op. cit. p. 138.

Os indígenas, em vários momentos, faziam parte das tropas de fugitivos nos mocambos, convivendo nestes com os africanos escravizados. Segundo Flávio Gomes<sup>96</sup>, as relações estabelecidas, no contexto da formação dos quilombos, entre negros e índios em boa parte do período da colonização, não era clara. Em seus cotidianos, vivenciaram experiências de cumplicidade e hostilidades. As relações entre grupos indígenas, negros e seus descendentes nos quilombos, não foram somente de alianças, mas também permeadas de conflitos ocasionados por disputas territoriais, rapto de mulheres indígenas e a tentativa de escravização de índios da parte de alguns mocambeiros não-indígenas.<sup>97</sup>

Ao longo dos rios Curuá e Trombetas, no Baixo Amazonas, havia redes de alianças entre os mocambos que formavam redes de informações que alertavam sobre a chegada de expedições punitivas e que davam abrigo aos quilombolas que fugiam das tropas. Dentre essas alianças, o casamento entre quilombolas do Curuá e do Trombetas era costumeiro. Através dessas uniões, as relações de cooperação estabelecidas entre si eram fortalecidas.

Essas redes de sociabilidades se estendiam a outros mocambos ao longo dos rios da Amazônia. No entorno de Belém, entre os séculos XVIII e XIX, principalmente nas imediações dos rios Guamá, Acará, Mojú, Capim e Bujaru, existiam freguesias, engenhocas, engenhos, vilas e quilombos, que se estendiam do delta do Amazonas até o seu curso médio, nos rios Tocantins, Tapajós e Trombetas, e nas proximidades do sul de Belém, nos rios Mojú, Acará, Capim e Bujaru.

Na Costa Oriental da capitania do Pará, na região do Salgado, estratégica para os portugueses já no início do século XVII, foi instalado um posto fiscal que “*protegia as embarcações e devia prevenir o contrabando*” na região compreendida entre Belém, Ilha do Marajó e as terras do Cabo Norte, fronteira com a Guiana Francesa. A região do Salgado, que teve marcante participação na Cabanagem, era rota de fuga para os escravos paraenses que fugiam pelo litoral<sup>98</sup>.

As duas principais rotas se orientaram em direção à Ilha do Marajó, subindo até Caiena, e a outra seguia o caminho do Maranhão, rumo a essa província, conhecida por experientes pescadores de Cacau. Os escravos da cidade da Vigia, na região do Salgado, em fuga pela primeira direção seguiam a travessia da costa feita pelos barcos de pesca. Estes rumavam pelo interior do território atingindo vilas dentro e fora do Contestado Franco-

---

<sup>96</sup> GOMES, Flávio. “Florestas Transnacionais: mocambeiros e índios no norte amazônico”. *Revista Ciência Hoje*, vol. 32, nº 191. 2003, p. 33.

<sup>97</sup> FUNES, Eurípedes. Op. Cit. p. 154.

<sup>98</sup> ACEVEDO MARIM, Rosa Elizabeth. *Julgados da Terra: cadeia de apropriação e atores em conflito na Ilha de Colares, Pará*. Belém: UFPA, 2004, pp. 52-56.

Brasileiro, em especial se mobilizaram pelo rio Calçoene. Os escravos fugitivos partilhavam as experiências dos garimpeiros, indígenas e crioulos franceses e holandeses que estiveram envolvidos nas revoltas da década de 1890, quando se desencadearam conflitos e redefinições territoriais<sup>99</sup>.

### 3.3. Identidades e saberes afroindígenas na Amazônia

A presença africana na Amazônia, iniciada nos espaços marajoaras no século XVII, intensificou-se com a criação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), ou mesmo após sua extinção, recrutando mais de 53.000 africanos para a região. Estes filhos das Áfricas, destituídos do direito à convivência familiar e cultural, recriaram no “rastros/resíduo” de suas memórias, práticas religiosas, rituais de cura, novas culturas materiais e imateriais, reinventando espaços de liberdade.

Essas populações configuradas em matrizes orais, possuindo na Amazônia um de seus maiores lócus de existência, na luta contra o esquecimento de suas práticas culturais-religiosas, formularam estratégias para enfrentar os sistemas de dominação político-social, religioso e espiritual imposto pelo poder colonizador. Em uma região gestada culturalmente na confluência de matrizes indígenas, européias e africanas, os amazônidas, forjaram modos de viver e crer nos poderes dos pajés, curadores, benzedores, pais e mães-de-santo, parteiras, incomodando e perturbando a lógica racionalista/cartesiana, ao insistirem em curar seus corpos e de seus iguais na força de saberes tradicionais.

Essas posturas “desestabilizam” e contestam discursos e imaginários de tempos modernos pautados em projetos globais que fragilizam culturas locais ao negarem seus saberes, historicidades ancestrais se materializando em concepções de vida e religiosidade pautadas em valores monolíticos e eurocêntricos.

Em contexto de negociação de identidades e confronto de visões de mundo, nações indígenas e africanas, buscando burlar intolerância e controles, refizeram espaços do sagrado. Inseriram outros repertórios e oráculos de matrizes culturais diversas, visando firmar empréstimos e influências recíprocas. Usaram a arma dominante para não se deixarem confinar. Produziram reflexões que tinham em mente que “as culturas, concebidas não como

---

<sup>99</sup> Id. Ibid. p. 52.

‘forma de vida’, mas como ‘formas de luta’ constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de intersecção”<sup>100</sup>.

No universo amazônico, o debate sobre a temática das identidades é complexo pela multiplicidade de suas formulações. Não esquecendo que no que se refere a identidades locais, é preciso incorporar as representações construídas pelos amazônidas, valorizando a riqueza de suas sabedorias e vozes para que se possa produzir a escrita de uma história capaz de respeitar as diversidades culturais e dialogar com as diferenças.

Segundo Pacheco<sup>101</sup>, seguindo orientações da teoria das mediações culturais, a construção do conceito de identidade afroindígena foi possível após perceber que, na Amazônia Marajoara, é quase impossível discutir a presença africana descolada das relações, interações e redes de sociabilidade tecidas com grupos atávicos da região.

Informações presentes nas escritas de cronistas, viajantes, naturalistas que se debruçaram em documentação da época comprovam as constantes alianças culturais afroindígenas. Em sua estada pelo grande vale Amazônico entre 1741-1757, o padre jesuíta português João Daniel, ao descrever costumes e práticas dos índios pacajá, em torno do hábito de usar roupas nos diz:

A nação Pacajá (...) foi a única nação de índios que na América lusitana se achou com alguma cobertura, com que cobriam a sua honestidade, tanto homens como mulheres; estas usando de umas saias curtas, e aqueles de calções, não porque tivessem este uso de seus princípios, e criação de seus avós, mas porque *fugindo do Maranhão uns escravos*, foram parar nas cabeceiras deste rio Pacajá, e deles aprenderam os índios este bom costume.<sup>102</sup>

O relato do Padre João Daniel deixa importante evidência da diáspora africana em direção a Amazônia, ao relatar a fuga de escravos negros do Maranhão para o lado ocidental da Amazônia marajoara, de interações entre indígenas pacajás e negros em seus empréstimos culturais em torno do hábito de usar roupas. Narrativa que possibilita afirmar que o negro maranhense vestiu o indígena marajoara, que provavelmente ressignificou as saias e calções que foram incorporados aos seus costumes e passaram a vestir corpos indígenas. Nessas

---

<sup>100</sup> HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. 1ª reimpr. rev. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2006, p. 260.

<sup>101</sup> PACHECO, Agenor Sarraf. Op. cit.

<sup>102</sup> DANIEL, João (1722-1776). *Tesouro descoberto no Rio Amazonas*. V. 1. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976, p. 372.

recriações e imbricamentos, práticas de vestimenta afroindígena foram vivenciadas em nova “zona de contato”.

No contexto do bispado de D. Antônio de Macedo Costa (1861-1890), a Amazônia paraense foi inserida nas perspectivas de orientações eclesiais romanizadoras<sup>103</sup>. No âmbito de suas perseguições e controles, foi dispensado um olhar especial para as práticas religiosas dos universos afroindígenas. Nesse enredo, torna-se compreensível porque no ano de 1863, em visita pastoral ao Marajó dos Campos, *o homem da Questão Religiosa no Pará e da I Questão Nazarena*, na localidade de Joanes, assistiu com eivada indiferença e olhar repugnante “uma festa de índios em honra de São Tomé com o tradicional sairé, dança característica acompanhada de canto monótono”<sup>104</sup>. Em Soure, após providenciar a ereção do novo cemitério, o bispo entrevistou o célebre pajé do povoado e o excomungou, “condenando em público suas imposturas”<sup>105</sup>.

Na Amazônia, nos embates com as religiões afroindígenas, percebe-se que desde o período colonial, sofreram vigilância da Coroa Portuguesa sob o olhar punitivo da Igreja. Documentos da presença do Santo Ofício da Inquisição, no Estado do Pará (1763-1769), trazem informações acerca de uma série de acusações feitas contra escravos, mulatos, índios e moradores pobres de Belém, quanto do interior da província. Estas memórias escritas registraram práticas mágico-religiosas realizadas em torno de orações para recuperar saúde, relações perdidas, adivinhações, usando diferentes instrumentos como balaio, tesoura ou amuletos.

No livro de visitação do Santo Ofício, Lapa<sup>106</sup> recuperou práticas e crenças operadas por índios e negros como formas de exorcismo e uso de banhos para afastar forças invisíveis

<sup>103</sup> O termo romanização é recorrente nos estudos do catolicismo brasileiro a partir do século XIX. Seu pressuposto básico era a adequação do catolicismo ao Concílio Tridentino e às orientações de Roma para promover uma grande reforma na vida católica. Suas interpretações, entretanto, são extremamente variadas, porque orientações hierárquicas foram sempre ressignificadas e praticadas com outros sentidos, tanto por religiosos, quanto por populares. Daí ser mais prudente utilizar a categoria no plural para não perder de vista o movimento que a orientação romana assumiu em histórias locais. Sem perder de vista essas dinâmicas, apoiando-me em Abreu é preciso dizer que esse movimento reformador, sustentado pela lógica ultramontano, condenou o pensamento liberal, emergente na sociedade brasileira daqueles tempos. Igualmente, lutou por “sacralizar os locais de culto, moralizar o clero, reforçar a estrutura hierárquica da Igreja e diminuir o poder dos leigos organizados nas irmandades”, bem como guerreou contra diferentes práticas de cura operadas por populações pobres de descendência indígena e negra. Cf. ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. 3ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999, p. 312). Apud. PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr./jun. 2010.

<sup>104</sup> LUSTOSA, Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa: Bispo do Pará*. 2 ed. Belém: SECULT, 1992, p. 81-82. (Coleção Lendo o Pará, 13).

<sup>105</sup> Id. *Ibid.* p. 82.

<sup>106</sup> LAPA, J. R. Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.

que deixavam em sofrimento populações paraenses. Esses indiciados foram punidos por praticarem curas mágicas em benzeções com ervas ou o próprio terço, realizarem orações consideradas “pseudo-católicas” ou de São Cipriano, contra quebranto, mau-olhado, feitiços, amarrações amorosas. Ao refletir sobre as mesmas práticas e contexto histórico, Maués comenta que “tudo isso demonstra o quanto prosseguia viva uma voz subterrânea, popular, (...) que representava a formação da voz nativa das Amazônias, em contato com o processo rápido e violento da conquista e colonização portuguesas”<sup>107</sup>.

Entre os anos de 1763 e 1769 no Pará, a Visitação do Santo Ofício já sinalizava para práticas realizadas tanto por indígenas quanto por brancos, negros e mamelucos, como casos em que os denunciantes descreviam os rituais em que participaram, citando a utilização do maracá, de cantos para invocação de entidades e rezas para tirar feitiço. Assim como situações citadas por Maués (1995), da preta Maria, escrava do índio Antônio, do mameluco Pedro Rodrigues, da branca Ludovina Ferreira, dentre os inúmeros casos citados no livro da visitação<sup>108</sup>. Casos bastante próximos do que atualmente se conhece por pajelança afroindígena.

O poder eclesiástico aplicava punições variadas que quase sempre recaiam sobre populações socialmente marginalizadas, exploradas e desrespeitadas em seus direitos e liberdades. No entanto, negros, índios e seus descendentes, se organizaram visando enfrentar as inúmeras formas de censura e controles estabelecidos por poderes oficiais em torno de suas linguagens, relacionamentos e interações, práticas sociais e lutas culturais tatuadas em seus corpos e mentes. De forma tal que “munidos de suas crenças, apoiavam-se no imaginário religioso como reduto de valores culturais agredidos pelo colonizador; a religião lhes servia de ponto de união, mas era também utilizada com vistas a sua divisão”<sup>109</sup>.

Os periódicos locais, especialmente no final do século XVIII e começo do XIX, são outra fonte de informação histórica. Veiculam não somente olhares intolerantes, mas práticas discriminatórias e perseguição policial às “casas de culto” que eram denominadas de forma preconceituosa de “casas de feitiçarias”. Estas eram acusadas de perturbar o sossego público nas ruidosas sessões noturnas, ou dos constantes noticiários de “despachos” da encruzilhada, que amedrontavam a população dos subúrbios distantes da cidade de Belém. Situação que criava uma mentalidade negativa acerca das religiões afroindígenas existentes no município.

---

<sup>107</sup> MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: CEJUP, 1999, p. 88.

<sup>108</sup> Cf. LAPA, J. R. Amaral. Op. cit.

<sup>109</sup> ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Trabalho escravo e trabalho feminino no Pará. In: *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA*. Belém, n° 12, abril/jun.1987, p. 63.

Ao lado desse noticiário um fator constante: acusações de "bruxas" e "feiticeiras", "espíritos maléficos", "magia negra" e "espíritos demoníacos" que dominaram a "macumba" nos diferentes bairros da cidade das mangueiras.

Ao acompanharmos, por meio do diálogo com narrativas históricas presentes em escritas, viajantes, historiadores, etnólogos, a constituição das identidades afroindígenas, não podemos esquecer que lidamos com mediações culturais em sociedades de contato, que nos possibilitam traduzir interstícios entre sujeitos em interações. Historicamente, o campo da religião se constitui em espaços de intensas disputas e perseguições por parte de poderes eclesiásticos e civis contra rituais afroindígenas. Cerimônias que, na contramão da ordem vigente, tornaram-se também territórios onde praticantes desses universos conseguiram resguardar e reafirmar religiosidades interligadas a divindades ancestrais em diferenciados circuitos de cura.

## Capítulo II

### CIRCUITOS DE CURA: intolerâncias e conflitos na confluência de crenças e saberes

É domingo que tempo mareia, quando chega de Luandaê  
Faz cambono rodar na aldeia, e muzenza macuradilê  
Tatenguê traz a folha de Osanha, quem me banha é  
Lembaranganguê. É do Congo meu cajamugongo,  
O rei do quilombo, é meu pai Catendê.

*Zambiapungo* – Roque Ferreira e Zé Paulo Becker

A análise de embates ocorridos com as religiões afroindígenas no Ceará, Maranhão e Amazônia, instiga a percebermos o entrelaçamento de rastros que revelam saberes, crenças e vivências religiosas de povos africanos e indígenas. Manifestações desses conflitos foram surpreendidas em Portugal, desde a ação inquisitorial sobre trânsitos e transes de corpos negros entre África, Portugal e Brasil.

As tradições populares de cura, provenientes de conhecimentos historicamente acumulados e voltados para as necessidades da vida prática, foram alvo de investidas e perseguições da Igreja Católica, que as associaram a heresias e demonologia. Nesse intuito, o Tribunal da Inquisição foi peça essencial nesse processo. Tendo sua origem na França, no decorrer do século XIII para fazer frente aos movimentos heréticos, como o dos cátaros<sup>1</sup>, funcionou sob responsabilidade da Ordem dos Pregadores (Dominicanos). Desenvolvendo-se até o século XIX, a Inquisição, e seus tribunais, caracterizaram-se como instituição policialesca que investigou, julgou e condenou, violentamente, pessoas consideradas heréticas e acusadas de crimes contra a fé.

Os que professavam uma crença diferenciada ou pensavam e viviam em desacordo com as normas católicas, foram considerados ameaça às doutrinas desta instituição. Os suspeitos ou denunciados eram convocados a se apresentar diante dos inquisidores, sendo perseguidos e julgados. Aqueles que eram condenados cumpriam penas humilhantes que variavam: açoites em praça pública, confisco dos bens, anos a fio nas galés D'El Rei, prisão

---

<sup>1</sup> A grande heresia do século XII, o catarismo prega a oposição à matéria, à carne, da qual é preciso libertar-se. Os cátaros, fortemente estabelecidos no sul da França, difundem suas ideias pela Europa. O casamento e a procriação são reprovados por eles. Espiritualizam o culto, o que os leva à negação das cerimônias exteriores, das imagens e dos sacramentos. Apud: BRITO, Ênio José da Costa. Inquisição e Jesuítas. Divergências e relações de colaboração. In: *Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura*. Ano III, n. 23.

temporária ou perpétua, degredo para algum recanto inóspito de Portugal, da África ou do Brasil, dentre outros. A pena máxima era a morte na fogueira, onde os condenados eram queimados vivos em praça pública.

A Inquisição, apesar de ter sido uma instituição organizada pela Igreja Católica, contou com o apoio de muitos soberanos cristãos, o que demonstrou alianças entre o poder político e religioso no período. Em terras lusitanas, a Inquisição possuía forte conteúdo político, estando nobreza, coroa e clero intimamente ligados. Sua re-fundação ocorreu na Espanha em 1478, em Portugal em 1536 e nos Estados Pontifícios em 1542, permanecendo centenas de anos.

Inúmeras mulheres foram alvos constantes dos tribunais inquisitoriais, recebendo um tratamento violento e cruel. Os inquisidores consideravam bruxaria todas as práticas que envolviam a cura através de unguentos, defumadores, fervedouros, chás ou remédios feitos de ervas ou outras substâncias. Estas mulheres taxadas de “bruxas”, feiticeiras, nada mais eram do que grandes conhecedoras do poder de cura das plantas. Ser feiticeira assume outro sentido em conotação negativa, pejorativa, que necessita ser combatida.

Naquele contexto, alterações no estado de saúde das pessoas eram geralmente atribuídas à interferência de bruxas, feiticeiras ou inimigos pessoais, como espíritos dos mortos que, quando ofendidos, podiam provocar doenças, pois tinham o poder de interferir no curso normal dos acontecimentos. O corpo, nesta perspectiva, sentido como algo aberto ao exterior, deveria ser submetido a tratamentos diversos visando alcançar o equilíbrio com o mundo exterior. Nesse sentido entram em ação os médicos, agentes da medicina “convencional” e os curandeiros, com uma infinidade de procedimentos de cura.

### **1. Saludadores, Feiticeiros e outros agentes de cura em Portugal**

Entre os séculos XIV e XV, Portugal viveu um período de abertura para o mundo, com inúmeros contatos estabelecidos com países africanos e com o Oriente. A sociedade portuguesa, então sofria com o reaparecimento de diversas epidemias, que em decorrência do intenso deslocamento demográfico, das condições sanitárias deficientes e da baixa imunidade decorrente de carências alimentares, ocasionaram na população portuguesa, até a primeira metade do século XV, uma queda demográfica constante. Esse contexto social e epidêmico, de contínuos abalos demográficos explica e justifica o grande interesse de médicos,

curandeiros, boticários saladores e bruxos para descobrir precauções, remédios e unguentos que protegessem a população da morte.

Uma das primeiras consequências das grandes expedições marítimas do século XV foi a descoberta de Portugal pelos novos descobridores. Foi em 1441 que os primeiros negros chegaram a Portugal, fruto das incursões comerciais no litoral da costa ocidental africana. Tinham sido capturados pelos navegadores Antão Gonçalves e Nuno Tristão, que os presentearam ao infante D. Henrique. As expedições seguintes trouxeram outros contingentes de negros arrancados das costas da África. Iniciava a grande descoberta da Europa pelos africanos.

Em meados do século XVI entravam por ano em Portugal mil e duzentos escravos; neste mesmo século, inúmeros vendedores de escravos abriram loja nas ruas de Lisboa, não esquecendo que em 1502 já existia um mercado de escravos em Alfama.<sup>2</sup> Segundo o cronista Zurara<sup>3</sup>, até 1448, mais de mil africanos já haviam ingressado em Portugal, só fazendo aumentar este patamar de importação para uma média anual entre oitocentos e novecentos cativos, em fins do século XV.

A partir do século XV, a inserção de africanos nas mais diversificadas atividades econômicas, ocorreu nos centros urbanos, como também nos núcleos rurais, tendo a cidade de Lisboa notório destaque. Nesta estava a maior concentração de negros de todo o reino, atuando em atividades urbanas, como: transporte de carvão, limpeza urbana, obras públicas, comércio ambulante, ofícios mecânicos, construção, carregamento e descarregamento de navios, assim como no trabalho doméstico. O desenvolvimento urbano e a abundância econômica de Lisboa, em grande parte, deveu-se aos braços africanos.

E em Portugal, os negros compuseram um contingente de escravos que, embora quantitativamente não fosse significativo, deixou marcas na cultura portuguesa. No processo de cristianização imposto às populações pagãs no império português, constituíram-se conjuntos de práticas e crenças em que ritos e rituais originários do continente africano encontraram-se em “zonas de contatos”<sup>4</sup> com o catolicismo e às tradições européias.

---

<sup>2</sup> Cf. LOUDE, Jean-Yves. Op. cit. p. 36, 37.

<sup>3</sup> A. C. de C. M. Saunders. *História Social dos escravos e libertos negros em Portugal (1441-1555)*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1982, p. 40-43. In: CALAINHO, Daniela Buono. *Jambacouses e Gangazambes: Feiticeiros negros em Portugal*. In: Afro-Ásia. Salvador: EDUFBA, nº 25-26, 2001. p. 141-176.

<sup>4</sup> Segundo PRATT, Mary Louise. Op. cit. p. 27. As “zonas de contatos” são espaços sociais onde culturas díspares se encontram, se chocam se entrelaçam uma com a outra, freqüentemente em relações extremamente assimétricas de dominação e subordinação – como o colonialismo, o escravismo, ou seus sucedâneos ora praticados em todo o mundo. Esse termo faz referência ao espaço de encontros coloniais, no qual as pessoas geográfica e historicamente separadas entram em contato umas com as outras e estabelecem relações contínuas, geralmente associadas a circunstâncias de coerção, desigualdade racial, entre outros.

Numa Lisboa como cidade negra, os africanos vivenciaram suas religiosidades nas casas dos senhores, nas encruzilhadas, nas igrejas, nos matos, em suas mais diversas formas e fins: adivinhação, sedução amorosa, proteção contra os rigores do escravismo, vingança, cura de doenças e prosperidade material, através de cultos e procedimentos concebidos e demonizados pela Igreja Católica como feitiçaria.

Inúmeras manifestações de religiosidade negra em Portugal, articularam-se a elementos do cristianismo, como benzedura, curandeirismo, sortilégio, culto a divindades negras e uso e porte de bolsas de mandinga que foram perseguidas pelos Tribunais da Inquisição. Eram associadas a pactos com o diabo, sendo muitos negros e mulatos acusados e punidos como criminosos por praticarem uma religiosidade considerada herética.

Para compreendermos as práticas de cura em Portugal e procurarmos aproximações a imaginários da magia, entre os séculos XVI e XVIII, necessário se fez a leitura de autores que tratam do assunto, como Francisco Bethencourt, José Pedro Paiva, Manuel da Costa Pinheiro, José Mattoso, Francisco Santana, Luiz Mott, Daniela Buono Calainho, Laura de Mello e Sousa, e outros que contribuíram para analisar levantamentos realizados no Arquivo Nacional Torre do Tombo, que possibilitaram a leitura de alguns processos inquisitoriais de Évora, Lisboa e Coimbra, que envolviam práticas mágico-curativas.

Com base nessa documentação foi possível visualizar o discurso de denunciante, clientes, vítimas e pessoas envolvidas em crimes de feitiçaria. Dentre eles a produção e administração de feitiços e de bruxaria, que engloba a agressão mágica, como o mau-olhado, responsável pelo quebranto, enfermidade súbita e morte inexplicável, adivinhação de coisas encobertas, vidência sobrenatural, participação em sabás, cura “diabólica”, superstição, nigromancia e blasfêmia contra o primeiro mandamento. A análise da tipologia dos crimes evidenciou:

Uma elevada percentagem de feitiçarias e bruxas (66%), seguidas dos curandeiros e adivinhadores (17%) e dos nigromantes (10,6%). Esses números refletem não só as preocupações dos inquisidores, mas também uma realidade social complexa: é natural que as bruxas e feitiçarias sofressem maior perseguição que os saladores e adivinhos, pois as primeiras são temidas pelas comunidades, enquanto os segundos têm um estatuto mais ambíguo, já que suas atividades podem ser formalmente autorizadas pelo rei e pelo bispo. Os nigromantes são, em geral, indivíduos letrados, cuja inserção social implica maior proteção em casos de denúncias e mais prudência em

termos de atuação(...) os blasfemos e supersticiosos (...) seu percentual não é significativo.<sup>5</sup>

Observamos que, mesmo inseridos em crime de feitiçaria, curandeiros ou saladores se diferenciaram dos demais casos, principalmente por sua associação à cura e ao bem estar da população, podendo, inclusive, ter sua atuação autorizada e fiscalizada pelas autoridades eclesiásticas e reais. No que se refere aos diferentes agentes de cura, é importante não desprezar evidências de como o imaginário cultural era experimentado e vivido pela população; e que o mágico, o feitiço, o encantado sempre seduziu e atemorizou. Identificações e estranhamentos, sedução e simultaneamente rejeição, aproximação e afastamento são evidências de tensões entre viveres e práticas sociais marcados por divisões culturais radicais.

Segundo Bethencourt (2004), o acesso à prática da medicina era determinado, em primeiro lugar, por conhecimentos escolares, que tornavam o físico um profissional de prestígio. Em segundo lugar, através da aquisição de conhecimentos empíricos, que eram adquiridos, na maioria das vezes, junto de um mestre, que era cirurgião-mor do reino e que concedia parecer favorável a seus “aprendizes”, que obtinham carta de cirurgião. A terceira forma de acesso consistia no reconhecimento de virtude para curar, que era feita normalmente por carta régia, após averiguação da boa índole do salador, de forma a evitar os enganos do demônio. Esta última modalidade de acesso à prática da medicina gerou, experiências de cura, o salador marginal, sujeito à repressão inquisitorial ou eclesiástica e o salador “licenciado”.

Os saladores poderiam, através da obtenção de “carta régia”, adquirir permissão para atuar junto às comunidades. Para isso deveriam comprovar o dom e o conhecimento para curar; dispor de uma determinada quantia em dinheiro para pagar a licença e assumir uma atitude discreta e submissa, restringindo seu comportamento ao modelo exigido pela Igreja Católica. Esse processo não era algo simples, fácil ou barato de cumprir; aqueles profissionais tinham que competir com os cirurgiões e médicos oficiais que aumentavam por toda a Europa. Inúmeros curandeiros e mulheres de virtude, que praticavam sem carta régia foram alvo de perseguição dos cirurgiões autorizados com quem concorriam, sendo muitos os registros de testemunhos de protestos da população frente a detenção de seus curandeiros de confiança<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup>BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 204.

<sup>6</sup> Cabe destacar o caso de uma doente de Jorge Anes Castro, segundo a qual os judeus o tinham feito prender na inquisição por inveja. Cf. ANTT, Inquisição de Évora, proc. 11432, fl. 3r (rumor reproduzido por um cirurgião).

Os saladores, mesmo obtendo licença para o exercício da cura, não estavam livres da perseguição institucional:

O fato de um salador possuir carta régia não o liberta completamente dos perigos de repressão, pois pode extravasar suas competências ou iniciar um ciclo de curas fabulosas que chamam a atenção das autoridades. Tomé Pires, por exemplo, alega em vão que Diogo do Vale, salador, reconheceu nele virtude e fizera com que o provisor lhe passasse carta de curar. Pedro Anes é preso diversas vezes, de nada lhe valendo uma carta de cirurgião firmada por d. João III em 1529, reconhecida pelo cardeal d. Henrique em Évora em 1546 e 1548.<sup>7</sup>

Manuel da Costa Pinheiro, inquisidor de Lisboa, questionou acerca do teor das práticas curativas exercidas por agentes de cura que não eram médicos ou “cirurgiões” licenciados. Para este letrado português, as duas vias possíveis de cura eram as da medicina e a dos saladores, indivíduos que tinham a habilidade inata de curar com o toque das mãos, hálito, saliva, olhar, dentre outros. Porém, sua ação curativa deveria sempre ser autorizada pela Inquisição ou o bispo, e limitadas a casos como fraturas, boubas, mordidas de “cão danado” e chagas<sup>8</sup>.

Nos anos 30 do século XVIII, o médico Bernardo Pereira classificou as curas em três categorias: médicas, com procedimentos lícitos da medicina; divinas, compreendendo os exorcismos, sacramentos e orações; e as diabólicas, exercidas por feiticeiras inspiradas por Satã. Em seu tratado médico, apresentou vários pareceres de qualificadores contestando, veementemente, os ilícitos “remédios diabólicos”<sup>9</sup>. Remédios que eram naturais, preparados a partir de ervas medicinais.

Houve médicos, contudo, que discordaram dos conhecimentos tradicionais dos saladores, como Manuel de Azevedo, que afirmava, dentre outros argumentos, que Deus não precisava de instrumentos externos para atuar. Na verdade, o discurso dos letrados portugueses e eclesiásticos acabou por condenar as manifestações de curas que extrapolassem a “medicina” oficial, demonizando e reprimindo-as. Como podemos perceber, desde o século XVI, encontramos referências à animosidade entre os profissionais da medicina oficial e curandeiros e saladores; algo que persistirá e crescerá nos séculos seguintes até a contemporaneidade, como veremos posteriormente.

<sup>7</sup> BETHENCOURT, Francisco. Op. Cit. p. 231.

<sup>8</sup> PINHEIRO, Manuel da Costa. *Dos Saladores*. Apud: PAIVA, José Pedro. *Bruxarias e superstição num país sem “caça às bruxas”*. 1600/1774. Lisboa: Notícias Editorial, 1998, p. 60-61.

<sup>9</sup> PAIVA, José Pedro. Op. Cit. p. 65.

Os tribunais da Inquisição<sup>10</sup> Portuguesa, implacáveis em sua ação contra “os perturbadores da cristandade”, dos que estavam de “conluio com o demônio”, possibilita perceber o contingente de negros e mulatos processados e denunciados por feitiçaria ao longo dos séculos XVI a XVIII, conforme quadro abaixo:

**Quadro I: Negros e Mulatos Processados e Denunciados por Feitiçaria Tribunais da Inquisição Portuguesa (Séculos XVI a XVIII)<sup>11</sup>**

<b>Tribunais</b>	<b>Nº</b>	<b>%</b>
Lisboa	61	65,5
Évora	20	21,5
Coimbra	12	13
<b>Total</b>	<b>93</b>	<b>100</b>

**Fontes:** ANTT, Listas de autos-de-fé da Inquisição portuguesa

A Lista dos autos-de-fé da Inquisição possibilita compreender, a partir de sua ação repressiva, diversos aspectos das relações sociais vividas em Portugal nesse período. Pois da “negra Casa do Rocio”, em Lisboa, sede do maior dos três tribunais inquisitoriais do reino, saíram 65% dos negros e mulatos denunciados e processados por crimes de feitiçaria. Essa documentação evidência como, aos poucos os inquisidores das salas de audiências dos tribunais de Lisboa, Évora e Coimbra traziam à tona descrições de religiosidades vivenciadas pelos africanos e seus descendentes em Portugal.

Os inquisidores procuravam de maneira obsessiva o menor sinal desse pacto com o diabo. Em diversos casos, o pacto com o demônio constituiu o único fio condutor da instrução do processo, o único filtro que permitia analisar a lógica dos acontecimentos e do comportamento dos réus. As práticas de curas mágicas, adivinhações, bruxarias, bolsas de mandinga, cartas de tocar e em algumas circunstâncias a blasfêmia estavam elencadas entre as ações mais enquadradas enquanto domínio demoníaco. Na maior parte das vezes, o que se observa a partir deste condicionamento, é que os elementos da confissão dos acusados encontravam-se contidos nas perguntas dos inquisidores.

Entre as centenas de processos da Inquisição analisados por José de Pedro Paiva<sup>12</sup>, sobre a bruxaria em Portugal, entre 1600 e 1774, aponta que, em relação às práticas mágicas

<sup>10</sup> Para aprofundar a questão inquisitorial em Portugal e sua relação com a Companhia de Jesus, ver: BRITO, Ênio José da Costa. Inquisição e Jesuítas. Divergências e relações de colaboração. Op. cit. p. 54-57.

<sup>11</sup> Quadro I. Apud. CALAINHO, Daniela Buono. *Jambacouses e Gangazambe*. Op. cit. p. 145.

<sup>12</sup> PAIVA, José Pedro. Op. Cit. p. 208.

de um modo geral, 36% dos réus processados pela Inquisição eram curadores; 29% eram especialistas em feitiços para o mal e para influenciar vontades; 18% pertenciam ao mesmo tempo a ambas as categorias acima; 8% eram portadores de bolsas mandinga, 5% por fazerem pacto com o Diabo e 4% que, além de curandeiros, foram acusados por outros delitos.

Em inúmeros processos de Lisboa, Évora e Coimbra, encontramos casos de negros e negros acusados, como vimos, de pactos com poderes maléficis. No entanto, apesar da obsessão inquisitorial de arrancar confissões de pacto com o demônio, muitos dos réus não os confessavam. E os juízes, sem essa confissão, não podiam aplicar sanções mais “pesadas”, assim sendo, apenas 12,6% dos acusados terminaram por confessar o pacto, mas importa notar uma constatação particularmente significativa: quase a metade destes os fez mediante tortura.

Conforme Paiva (1998), mesmo confessando o pacto “não afirmavam de seguida a sua renegação de Deus e da Igreja”, porque “a interiorização da crença em Deus era tão sólida que era quase impossível admitir a sua negação”. No caso de negros escravos e forros, havia a tendência de que “... logo às primeiras perguntas dos inquisidores, confessarem o pacto e a adoração do Diabo ser muito mais facilmente admitida do que entre a população branca, cristã-velha”, pois segundo este autor pode ser explicado por “um compreensível menor enraizamento da crença e discurso católico por parte destes extratos da população”<sup>13</sup>.

Muitos negros compreenderam ser esta uma tática que deveriam adotar frente aos inquisidores, pois sabiam que não deveriam entrar em “rota de colisão” direta com a Igreja Católica, instituição temida, inclusive, pelos brancos, que habitualmente os dominavam. Contudo, não podemos generalizar esta atitude por parte dos negros e forros frente aos inquisidores, pois alguns dos acusados se recusavam a confessar o pacto com o demônio e admitir ter renegado Deus.

Num contexto de perseguição e desconfiança, curas dos males do corpo e do espírito, compreendidas, pelos inquisidores, em muitos dos casos, como associação diabólica, foram ministradas em larga escala por negros e mulatos, para os mais diferentes fins, sendo denunciados e processados por muitos motivos, conforme o quadro seguinte:

---

<sup>13</sup> PAIVA, José Pedro. Op. Cit. p. 356.

**Quadro 2: Motivações das práticas mágicas realizadas por negros e mulatos processados e denunciados pela Inquisição Portuguesa (Séculos XVI a XVIII)<sup>14</sup>**

Anos	Relacionamentos Pessoais		Curandeirismo		Proteção		Total
	nº	%	nº	%	nº	%	
1540 - 60	6		5		0		11
1561 - 99	0		0		0		0
Total - Séc. XVI	65	4.5	5	45.5	0	0.0	11
1600 - 30	1		0		0		1
1631 - 60	4		2		0		6
1661 - 1700	3		4		2		9
Total – Séc. XVII	8	50.0	6	37.5	2	12.5	16
1701 - 30	7		3		13		23
1731 - 60	13		9		14		36
1761 - 99	2		4		1		7
Total – Séc. XVIII	22	33.3	16	24.3	28	42.4	66
<b>Total Geral</b>	<b>36</b>	<b>38.7</b>	<b>27</b>	<b>29.0</b>	<b>30</b>	<b>32</b>	<b>93</b>

**Fonte:** ANTT, Processos inquisitoriais, Cadernos do Promotor e Livros de denúncias referentes aos Tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa. Deve-se deixar claro que o quesito “Proteção” está definido pelo uso de bolsa de mandinga.

Inúmeras foram as finalidades para as quais a sociedade portuguesa utilizou-se das práticas mágicas ao longo dos séculos, sendo que o curandeirismo aparece num percentual de 29% dentre as motivações denunciadas e processadas pelo Santo Ofício. No contexto das relações sociais estabelecidas na época, além de auxiliar no tratamento dos males físicos e espirituais, os curandeiros atuavam na resolução de problemas ligados a relacionamentos pessoais e no combate a feitiços, contribuindo para o desinfeitiçamento de muitos e na preparação de amuletos para proteção dos que a eles recorriam.

Outro fator importante a analisarmos em nossa “amostragem”, objetivando identificar práticas e atuação de curandeiros negros e mulatos em Portugal, diz respeito ao sexo dos processados e denunciados pela Inquisição, conforme o quadro abaixo:

<sup>14</sup> Quadro II. Apud. CALAINHO, Daniela Buono. Op. cit. p. 149.

**Quadro 3: Sexo dos negros e mulatos processados e denunciados por feitiçaria pela Inquisição Portuguesa (Séculos XVI a XVIII)<sup>15</sup>**

Sexo	Relacionamentos Pessoais		Curandeirismo		Proteção		Total	
	nº	%	nº	%	nº	%	nº	%
Homens	11	30.5	14	51.8	30	100	55	59.1
Mulheres	25	69.5	13	48.2	0	0	38	40.9
Total	36	100	27	100	30	100	93	100

**Fontes:** ANTT, Processos inquisitoriais, Cadernos do Promotor e Livros de denúncias referentes aos Tribunais de Coimbra, Évora e Lisboa.

Acompanhando o movimento geral da feitiçaria no Reino, no que diz respeito ao sexo, 51.8% eram curandeiros homens; estes entre, os acusados pela utilização e confecção das bolsas de mandinga são 100% dos casos. Nos casos de relacionamentos pessoais, as mulheres sobressaem, com 69,5% dos casos; tendo uma predominância masculina entre os curandeiros e portadores de amuletos de proteção e feminina entre as feiticeiras. Não podemos esquecer que na Europa, tradicionalmente, a imagem da feiticeira vinculava-se também a infanticídios e “embruxamentos” de crianças.

Havia a crença corrente de que bruxas, especialmente as fingidas de parteiras, podiam secar o leite materno e até a própria vida do recém-nascido, sendo que os umbigos que recolhiam, depois de batizados, podiam servir de malefícios e ou de proteção. Elas eram associadas a figuras míticas arcaicas, da mulher que se transforma em pássaro, que se desloca pelos ares de um lugar para o outro, que transporta outras pessoas ou as faz vir pelos ares, figura que reaparece na mitologia amazônica brasileira como a Matintapereira.

Em muitos procedimentos de cura em Portugal, entre os séculos XV a XVIII, como até os dias atuais, muitos negros, mulatos e seus descendentes atuaram, utilizando-se de ensalmos, bafejos, cuspidelas, defumadouros, lavatórios, fervedouros, associadas à virtude das ervas, ou isoladamente outras substâncias de origem vegetal ou animal. Muitas eram utilizadas para lavar os enfermos, para serem postas como emplastros nos ferimentos, nas partes doloridas, como chás, suadouros ou unguentos, servindo para restituir a saúde, como para curar feitiços, que muitas vezes se manifestavam através de doenças completamente desconhecidas, cujos sintomas assumiam uma explicação sobrenatural.

<sup>15</sup> Quadro III. Apud. CALAINHO, Daniela Buono. Op. cit. p. 149.

Muitos curandeiros, utilizavam em seus procedimentos de cura, inúmeros elementos ligados ao culto cristão, como devoção a santos, água benta, cruzes, hóstias, terços, orações, dentre outras, no sentido de potencializar os efeitos da cura, revelando intercâmbios em evidente troca de saberes mágico-religiosos. A benzeção e utilização de ervas, largamente utilizada, funcionou como espécie de desinfetante geral. Como exemplo podemos citar alguns casos:

Maria Fernandes<sup>16</sup>, moradora na quinta de Vale das Colméias, no termo de Avis benzia “cobro” utilizando a guia, certas palavras em nome de Jesus, filho da Virgem Maria, uma faca de talhas pretas, cinzas brancas do lar e azeite. Um benzedeiro da Ribeira da Galé, no termo de Elvas, chamado Rui Gonçalves<sup>17</sup>, curava feridas com terra peneirada e benzia com o sinal da cruz e o signo-saimão, ou ainda animais doentes e mordedura de cães com sal e pão bentos. Outro caso interessante é o de um curandeiro que se hospedava na Estalagem do Frade, localizada fora dos muros de Évora, no caminho para Redondo, chamado Marcos Rodrigues<sup>18</sup>, que curava quebranto com vime, pedindo ao doente que atravessasse uma abertura do vime algumas vezes e, depois, os juntasse e amarasse, pois assim a quebradura soldar-se-ia.

A cura de crianças das mais variadas doenças ou dificuldades foi corrente. Recém-nascidos raquíticos, problemas de amamentação, espinhela caída, cólicas, dentre tantos outros, submetiam-se a “unturas” com azeite, losna e arruda, acompanhada de benzeduras com o sinal da cruz, borrifações com vinhos, dentre outros. Foram práticas, como as de Brite Marques<sup>19</sup>, famosa benzedeira, citada em vários processos da inquisição, que benzia crianças doentes da lua, de espinhela caída, ou diversos outros males com o sinal da cruz, em nome de Jesus. Ou Violeta Simões<sup>20</sup>, moradora em Beja, benzia crianças esfregando azeite em seus ventres. Já a parteira Maria Tomé<sup>21</sup>, mulata, moradora em Évora, foi acusada, em 1744, de provocar a morte de várias crianças. Uma das mães testemunhou que, no seu parto, ao tomar-lhe o filho dos braços, este “chorou muito, e se fez preto por todo o corpo, não querendo mamar durante três dias”.

Diogo Mexia<sup>22</sup>, morador em Pedrogão Grande, curava somente feridas frescas por amizade e por amor de Deus, cosendo-as e pondo uma clara de ovo e bálsamo, que trouxe das

<sup>16</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 6088, fl. 31v.

<sup>17</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 10583, fl. 7v. e fl. 5r.

<sup>18</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 8922, fl. 11v.

<sup>19</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 4728, fl. 105v.

<sup>20</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 10033, fl. 108r.

<sup>21</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 6390.

<sup>22</sup> ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 8387, fl. 11r

ilhas do Peru, onde viu curar deste jeito. O procedimento utilizado por Diogo Mexida é comumente utilizado no Brasil por inúmeros benzedores, dentre eles José Nizan de Maranguape, no estado do Ceará, do qual trataremos posteriormente. Já Belchior Fernandes<sup>23</sup>, de Évora, também conhecido por Belchior da Cruz, na cura de alporcas, fazia rebentar feridas utilizando cal virgem e sabão nas áreas afetadas, fazendo com que as alporcas rebentassem; em seguida as lesões eram tratadas com uma espécie de unguento branco.

A maior parte dos remédios utilizados nestes procedimentos de cura era elaborado a partir das plantas, sementes e raízes. Como no caso do forro Estevão Luiz<sup>24</sup>, que ficou famoso em Beja, no início de 1680, pois curou a mulher de seu patrão que sofria de doença estomacal com unguento composto de azeite fervido com baga de louro, arruda, artemísia, alecrim e sebo de porco, afirmando que o mesmo também curava falta de regras, além de outros males. Tratava a “doença de miolo” com um bolo de nozes coberto de coentro seco e borrifado com vinho, colocando tudo na cabeça e, por fim, untavam-se as pálpebras com azeite quente.

Estevão Luiz curava espinhela esfregando hortelã, vinagre e mostarda picada nos braços e pernas do doente; dores de estômago com agrião, erva-montana e outrego, tudo picado, posto num tacho com farinha de centeio e fervido no vinagre branco; curava dores nas pernas com suadouros; além de curar quebranto e mau-olhado benzendo-se de joelhos nove vezes e fazendo o mesmo com o enfermo, rezando em seguida uma oração.

Já o salugador Rui Gonçalves<sup>25</sup>, para o peito inchado das mulheres, indicava um unguento de caganitas de cabra moídas com mel; empregava também tratamentos à base de ervas cheirosas e agrestes, tais como alecrim, murta, rosmaninho, macela, tomilho e losna, que após cozidas eram utilizadas para fazer suadouros.

Entre as ervas que salugadores, utilizavam em seus procedimentos a maioria continuam sendo empregadas, ainda hoje, nos métodos de cura, tanto em Portugal como em todo o Brasil, em tratamentos indicados por curandeiros, benzedoras(os), mezinheiros(as). São comumente empregadas: salva, erva-cidreira, hortelã, erva-santa-Maria, alfavaca-de-cobra, alecrim, macela, loureiro, losna, murta, salsa, Guiné, folhas de goiabeira, dentre tantas outras, denotando um verdadeiro conhecimento empírico tradicional dos efeitos terapêuticos das substâncias nelas contidas.

---

<sup>23</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 8434, fl. 25v-6r e fl. 13r.

<sup>24</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 4745.

<sup>25</sup> ANTT, Inquisição de Évora, proc. 10583, fl. 3v.

No estudo de circuitos de cura, dentre os processos analisados, o de Francisco Antônio<sup>26</sup>, preto forro, curandeiro, natural da Costa da Mina, preso em 1745 é exemplo de injunções de valores e crenças de origem africana com tradições populares portuguesas, no que se refere ao ritual, quanto na cura. Quando respondeu às acusações do Santo Ofício, foi descrito como homem bastante gordo e aleijado de uma perna, praticando curas com a ajuda de sua mulher, Joana. Possuía dois acólitos, um era cego enquanto o outro tinha uma perna e um braço aleijados. Morador de Lisboa, do Bairro Alto, gozava de grande fama neste como na zona próxima do Mocambo, onde curava todas espécies de mazelas e moléstias. Para seus clientes, Francisco Antônio representava o último recurso contra enfermidades de origem maléfica quando a medicina e os exorcismos falhavam.

Embora se deslocasse às vezes ao domicílio dos doentes, atendia geralmente na sua casa do Bairro Alto. Conforme várias testemunhas, antigos doentes, dentre eles Bárbara Mana e seu marido, pertencentes às camadas sociais mais pobres, sendo às vezes pequenos artesãos, este curandeiro, logo no primeiro encontro, decidia o preço da cura, uma moeda de ouro. Após recebê-la, iniciava o ritual murmurado algumas palavras incompreensíveis, enquanto espreitava com os olhos arregalados alternadamente o doente e um pedaço de vidro do tamanho duma hóstia, ou um espelho, confirmando em seguida a origem do mal.

Francisco Antônio, após enxaguar as mãos, lançava, numa bacia de argila branca cheia de água, o cruzado novo oferecido pelo doente, um rosário de quiros, mais um solto, dois búzios pequenos, dois dados e alguns caroços de coco de dendê. Um conjunto de artefatos sem os quais, de acordo com as explicações dadas a Bárbara, “não podia ver nem fazer nada”. Cantava várias cantigas em “língua de preto”, batia palmas em cadência, os seus assistentes faziam então um círculo ao redor da bacia enquanto ele começava a falar na sua língua. Seus companheiros pareciam que lhe respondiam, demonstrando estarem em comunicação com a bacia, agitando-se acima dela.

Continuando o ritual de cura, retirava da bacia um dos dados, no qual encontrava se “uma coisa preta”, passava-o sobre os seus olhos e boca, pronunciando algumas palavras, colocando-o por último sobre a dobra interna do braço do paciente. Após tirava com os dentes o dado do braço, sugava a parte onde o tinha colocado e, após algum tempo, cuspiu num pequeno recipiente uma bochecha de tumor de cor amarela. Logo a seguir ordenava a um dos seus assistentes para lançar na rua o tumor e quebrar o recipiente, recomendando tomar muito cuidado para não guardar vestígios dele nos seus sapatos. Em seguida aplicava sobre o braço

---

<sup>26</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11179, fl. 4 -9. (1744); LAHON, Didier. Inquisição, Pacto com Demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. *Topoi*. Rio de Janeiro: UFRJ, vol.5, n.8, 2004, pp. 9-70.

da doente um unguento por ele fabricado, em procedimento comum em várias regiões da África, a exemplo de Ubangui, onde os chamados adivinhos médicos curavam sugando do corpo do paciente e cuspidos vários objetos, especialmente ossos.

Procurando examinar a partir da leitura do processo e conforme as narrativas das testemunhas, Francisco Antônio desempenhava o papel de mestre do ritual no qual, segundo as circunstâncias, introduzia algumas variações. Em alguns doentes não utilizava o pedaço de vidro ou um espelho para a adivinhação, mas olhava diretamente nos olhos do paciente; às vezes acrescentava alguns botões de metal na bacia. Quando iniciava os encantos na sua língua, os seus companheiros, sentados em redor de uma pequena mesa sobre a qual era colocada a bacia, respondiam na mesma língua, repetindo várias vezes às mesmas palavras. Eles acompanhavam-no batendo com os dedos sobre a mesa. Após estes encantos ou invocações, a cura começava.

Conforme relatos, houve ocasião em que a paciente ingeria uma bebida, preparada pelo assistente cego, composta de algumas raízes, dentre elas abutica e mirra, raspadas e reduzidas na hora a pó, ovo batido, açúcar e aguardente. Estas bebidas faziam com que o próprio doente expulsasse o feitiço seja defecando, urinando ou vomitando. Este curandeiro africano<sup>27</sup> variava os unguentos em função dos pacientes: no caso de uma mulher natural do campo, fabricou um emplastro com urina aquecida misturada com esterco de vaca que aplicou sobre o membro doente; em outra mulher aplicou somente óleo; em outro caso, apenas esfregou a água contida na bacia de adivinhação no doente. Prevenia a volta dos feitiços, atando no braço direito ou esquerdo dos enfermos uma espécie de patuá com um fino pedaço de pano contendo certas raízes borrifadas de sangue de galinha branca, às vezes de um galo preto e branco fornecidos pelo doente, unhas e gotas de sangue de pé de elefante. No momento em que amarrava o pano, proferia algumas palavras e insistia que esse não fosse tirado, pois protegeria dos malefícios.

Analisando esses processos percebe-se que práticas terapêuticas, desenvolvidas na metrópole por muitos curandeiros africanos, se inserem em circuitos atlânticos que desde, 1441 até 1761, cada desembarque em Lisboa, de escravos africanos, permitia a renovação e manutenção das relações com o continente e a cultura de origem. Esta rede de trocas ligada ao comércio, constituía verdadeiras rotas diáspóricas de valores culturais, materiais e espirituais, cuja existência percebe-se de maneira incontestável, embora fugaz e rara nos documentos.

---

<sup>27</sup> Sobre práticas de cura entre curandeiros africanos, ver: LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Ahena, Casa das Áfricas, 2008. Nela este autor trabalha com grupos étnicos da África do Oeste.

Frequentemente, nos processos, não são as confissões dos réus que fornecem as informações de maior significado social. São as testemunhas que revelam a extensão das redes de sociabilidade, implicando um número considerável de pessoas e de expressões de religiosidade que rompem com ideias de “isolamento” de povos e culturas em diásporas nas Américas, propondo reflexões em termos de Atlântico Negro<sup>28</sup>.

A análise dos diferentes aspectos dos relatos de rituais e práticas curativas de Francisco Antônio e a busca de sua compreensão, em abordagem que busca traçar “rizomas” para além do mundo local, nos levou a rotas abertas no mundo atlântico que ecoam em rituais e práticas de curandeiros, xamãs, babalorixás, yalorixás, pajés presentes em todo o território brasileiro, mas de modo particular nos estados do Ceará, Maranhão e Pará. Permitem compreender que a simbólica mágica presta-se a reinterpretações além das barreiras linguísticas e culturais. Daí que, embora proibidas, suas práticas nunca foram completamente secretas. Inscrevem-se numa rede de sociabilidade e de trocas complexas da qual participaram muitos sujeitos sócio-culturais.

A ação desses agentes “não oficiais” de cura, denominados por muitos de feiticeiros, era ambígua. Ao mesmo tempo em que atuavam positivamente, curando e promovendo encontros e reequilíbrios, também, ocasionalmente, perpetravam malefícios, agravamento dos problemas de saúde, desencontros, mortes. Os feiticeiros, por um lado atraíam clientes desejosos de usufruírem os resultados benéficos de suas artes, mas também eram temidos e perseguidos, ainda eram vistos como causadores de desventuras, desgraças e enfermidades, cujas vítimas, no contexto social em que se encontravam, acabavam por apelar, novamente, a estes curandeiros. Fatos que se mantêm até os dias atuais.

Na busca de saberes mágico religiosos, que nos remetem a diásporas transatlânticas, percebemos a presença do calundu em solo português. Demonizado pelo Santo Ofício e pelas autoridades eclesiásticas, foi alvo de denúncias, como a realizada por Luiza Francisca, em meados do século XVIII em Lisboa, ao afirmar que vários “feiticeiros negros andavam a bater em certo sítio, e que estava o demônio no meio e que todos o iam beijar”<sup>29</sup>. Situação semelhante ocorreu em 1771, quando Maria, moradora em Lisboa no Cais do Sodré, foi denunciada por Teresa de Jesus, crioula forra, como “calundzeira”, informando que “os mesmos santos que se adoram cá, se adoram também nos calundus da Costa da Mina”, ao

---

<sup>28</sup> Cf. GILROY, Paul. *O Atlântico Negro*. Op. cit. e COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos*. Op. cit.

<sup>29</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 118, livro 306.

relatar que numa noite, caíra no chão sem fala, “e que foi necessário tocar-lhe tabaques na cabeça para tornar a si”<sup>30</sup>.

Apesar de não encontrarmos descrições detalhadas de calundus em Portugal, sua existência é atestada, além dos cadernos inquisitoriais do promotor de Lisboa, pela legislação portuguesa que, em 1559, expediu um alvará proibindo escravos e forros de fazerem “bailos ou ajuntamentos” na cidade de Lisboa e arredores, “nem tangeres<sup>31</sup> seus, de dia, nem de noite, em dias de festa nem pela semana”, sob pena de prisão e pagamento de multa. Posteriormente, essa resolução foi incluída nas Ordenações Filipinas de 1603<sup>32</sup>.

Estas medidas supõem que os encontros de africanos, escravos ou forros e seus descendentes, com tocadores e dançarinos eram comuns na capital da metrópole. E questionam autoridades acerca da compreensão dos reais sentidos destas reuniões festivas de calunduzeiros<sup>33</sup>: cultos religiosos que continham, dentre outros, práticas curativas; festas de entretenimento; encontros para tramar revoltas ou fugas. As autoridades, temerosos das respostas, e com o apoio da Igreja, resolveram proibi-los.

Resta mencionar usos de amuletos trazidos junto ao corpo ou costurados na roupa, associados a bruxas e feiticeiras, e via de regra proibidos. Dentre as práticas mágicas realizadas pelos africanos e crioulos no Império Português teve destaque os amuletos em formato de bolsinha, contendo ingredientes que tinham a fama de proteger contra as feridas de armas brancas ou de fogo, catástrofes e inimigos. Estes também faziam parte da gramática cultural dos bantos, cuja função também era proteger o corpo do portador de doenças, feitiços e armas. O uso destes protetores fazia parte do conjunto de práticas culturais e religiosas dos africanos tanto do Oeste como da parte Centro-Occidental: as duas regiões fornecedoras de escravos ao Novo Mundo.

A origem da bolsa de mandinga, atribuída aos negros mandingas, denominação genérica e imprecisa, designava diferentes povos instalados no território mandinga da Alta Guiné. No fim do século VII, este território já era influenciado pelo Islã, e o que,

<sup>30</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 129, livro 318.

<sup>31</sup> Cf. Isabela Calainho, tangeres eram tocadores de instrumentos.

<sup>32</sup> *Ordenações Filipinas*, Lisboa, Calouste Gulbenkian, 1985, Livro V, Tít. LXX.

<sup>33</sup> Sobre questões relativas ao Calundu, importa ver: TINHORÃO, José Ramos. *Os sons dos negros no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2008. Nesta, o autor ao efetuar análise sobre poemas satíricos de Gregório de Matos durante o setecentos, já se admitia o sinônimo Lundus à palavra Calundus. Essas duas palavras referiam-se ao encontro religioso e festivo dos Negros na América Portuguesa. O Lundu, gênero musical que surge na mesma época, não carrega o sentido religioso expresso nas palavras acima, sendo um estilo pertencente mais aos brancos e mulatos em seus salões de bailes e teatros, que aos negros, em suas festas noturnas ao ar livre. Cf. p. 42.

provavelmente, tinha sido um talismã tradicional de povos sem escrita, integrava caracteres árabes.

No entanto, nenhuma descrição das bolsas apreendidas pela Inquisição menciona qualquer texto escrito em árabe. Os escritos, ao contrário, fazem referência a um simbolismo eminentemente cristão utilizado numa outra prática de proteção muito difundida em Portugal, a carta de tocar, que segundo Paiva, era um conjunto de “papéis que se deviam usar junto do corpo, para através de esse contacto lhe transmitirem as suas virtudes protectivas”<sup>34</sup>.

O primeiro processo conhecido pelo uso desta bolsa tem lugar apenas em 1690 e refere-se a Patrício de Andrade<sup>35</sup>, um forro, guarda-costas, natural de Cabo Verde. Outros processos foram instaurados sob esta acusação, totalizando vinte e três, não refletindo o verdadeiro número dos adeptos desta forma de proteção. De todas as manifestações tidas pela Inquisição por feitiçaria de negros e mulatos, o uso das bolsas de mandingas representou 32,3% dos processados e denunciados, ao passo que, de acordo com o estudo de Pedro Paiva, esta prática atingiu 8% do total de incriminados entre 1600 e 1774.

Por defender de perigos, disputas, contendias, darem sorte e atrair mulheres, a utilização das bolsas, entre os africanos, representou uma prática fundamentalmente masculina pela natureza de suas atividades, representando 100% dos processados e denunciados entre os séculos XVI a XVIII. Envolvendo não apenas escravos, mas também homens brancos, atingiram seu ápice nas primeiras décadas do XVIII. A difusão de seu uso ocorreu não só pelos negros que chegaram a Portugal, mas também pelos escravos que vinham do Brasil, acompanhando senhores que tinham cargos e negócios na Metrópole.

As bolsas utilizadas por advinham de trocas de saberes em Lisboa entre africanos de várias procedências no Reino e de circuitos transatlânticos. Converteram-se em expressão do encontro entre vários grupos étnicos, reunidos sob a escravidão no Brasil, que diante das necessidades do mundo do cativo, tornou-se um dos lugares privilegiados de recriação de práticas mágico-curativas africanas.

As estratégias do Santo Ofício, visando o controle de comunidades locais, centraram-se no reforço da educação e disciplina dos membros do clero, assim como a multiplicação das visitas pastorais e inquisitoriais. Esta repressão a crimes de magia, da mesma forma que as visitas, ultrapassaram o continente europeu, repercutindo nos territórios insulares e além mar, contribuindo para apreender a continuidade da visão mágica do mundo, que encontrou, em terras coloniais americanas, amplo espaço para sua difusão e consolidação via africanos e seus

---

<sup>34</sup> PAIVA, José Pedro. Op. Cit. p. 114.

<sup>35</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 3.670, (1690); LAHON, Didier. Op. Cit. pp. 9-70.

descendentes que, em circuitos transatlânticos, entraram em contato com indígenas de diferentes etnias.

Um religioso de nome João de S. Boaventura, ao efetuar denúncia à “mesa da fé”, fez alusão a um decreto publicado pelo Santo Ofício, tratando especificamente da obrigatoriedade da denúncia dos portadores das bolsas e demonstrando que realmente era grande seu uso<sup>36</sup>. Nas colônias portuguesas, a difusão desses editais também foi intensa já no final do século XVII: vinte e oito para o Pará, vinte e oito para o Maranhão, vinte e cinco para Cabo Verde, catorze para ilha da Madeira, vinte e quatro para Angra e oito para São Miguel<sup>37</sup>. Sua quantidade demonstra sem dúvida tanto a frequência do porte dessas bolsas, como ainda a preocupação do Santo Ofício em extirpá-las.

### 1.1. Entrelaçamento de rastros: a cura em terras coloniais

A expansão ultramarina possibilitou ao colonizador europeu chegar a América, carregando consigo uma visão religiosa do mundo, repleta de concepções fantásticas influenciadas pela cultura popular e o contato com africanos cativos na metrópole.

No processo de colonização da América a cristianização forçada dos povos dominados, através de inúmeros artifícios procurou impor aos conquistados sua visão de mundo e modelo de vida, criando circunstâncias de opressão que permitem compreender a expansão e inserção de práticas mágico-curativas no Novo Mundo, em particular no Brasil, onde injunções de tradições indígenas e africanas são marcantes em culturas do povo.

Ao tentarem arrancar confissões dos réus, esses “antropólogos mortos”<sup>38</sup> deixaram entrever traços significativos das sociedades que foram alvo da sanha inquisitorial na busca de hereges, constituindo os “arquivos da repressão”, embora “fragmentários e deformados”, uma via através da qual a cultura popular chega até nós<sup>39</sup>.

Em circuitos transatlânticos, os inquisidores navegaram para o Brasil, pois o conjunto das visitas enviadas à Bahia e Pernambuco entre 1591 e 1595; em 1618 novamente para a Bahia e para o Grão-Pará, entre 1763 e 1769, demonstram esse fluxo e refluxo. O visitador, acompanhado de outros funcionários inquisitoriais, chegando a terras coloniais, afixava nas portas das igrejas o chamado Edital da Fé, listagem de todos os delitos dignos de denúncias e

---

<sup>36</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Correspondência recebida, livro 292.

<sup>37</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Correspondências enviadas, livro 20.

<sup>38</sup> GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. Uma analogia e suas implicações. In: *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Difel, 1989, p.206.

<sup>39</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. O cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 28.

confissões. A população, temendo o braço forte do Santo Ofício, acorria à Mesa da Visitação, e o visitador, terminado os trabalhos, selecionava os casos mais graves. Estes se tornariam objeto de processos, fazendo seus protagonistas embarcarem para Lisboa, cujo tribunal detinha a jurisdição sobre o Brasil, e onde os acusados aguardariam suas sentenças nos cárceres inquisitoriais.

Em seus trabalhos sobre religiosidade popular no Brasil colonial, Laura de Mello e Souza, ao analisar tais práticas religiosas vividas pela população nos séculos XVII e XVIII em Minas Gerais, mostra como fragmentos da magia, religiosidade e feitiçaria em Portugal foram vividas pela população, tornando perceptível que conforme avançava o processo de colonização, mais saberes e práticas circulavam entre portugueses, indígenas e africanos, num movimento de adaptação e resistência. À medida que a colonização ultramar avançava, feiticeiros, mezinheiros, bruxos, adivinhos, calundzeiros, curandeiros, nigromantes, portadores de patuás, dentre outros, fossem negros, índios ou brancos eram inquiridos a se apresentar e dar explicações de suas ligações com o “demônio”<sup>40</sup>.

Segundo Luiz Mott<sup>41</sup>, entre moradores no reino, das colônias portuguesas em África e no Brasil, mais de uma centena de negros sofreram, em Lisboa, meses ou anos seguidos presos nos cárceres secretos da Casa Negra do Rossio. Sem esquecer que dezenas de índios nativos do Brasil, embora em menor número que os afrodescendentes, também tiveram seus nomes incluídos nos Repertórios e Cadernos de culpas da Santa Inquisição, alguns chegando a serem presos e sentenciados no Tribunal de Lisboa. Os negros e mulatos representavam 4,48% dos prisioneiros do Brasil, que acrescentados aos afrodescendentes residentes no Reino ou deportados da África, ultrapassam o número dos ameríndios.

Entre o final do século XVI e início do XIX, dos 1.076 prisioneiros do Brasil sentenciados pela Inquisição portuguesa, 33 (5,47%) foram identificados como índios ou mamelucos, somando-se a esses inúmeros indígenas cúmplices de brancos envolvidos em “crimes” no campo da fé - como heresias, feitiçaria e práticas religiosas proibidas - ou da moral - bigamia, homossexualidade, bestialismo - incluindo indígenas moradores nas capitânicas de São Paulo, Espírito Santo, Mato Grosso, Goiás, Bahia, Paraíba, Alagoas, Ceará, Piauí, Maranhão e Pará. Cabe destacar situação, no início do século XVIII, em Minas Gerais,

---

<sup>40</sup> SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a terra de Santa Cruz. Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colônia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986, p. 166.

<sup>41</sup> MOTT, Luiz. *Um Tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição: 1737-1744*. Dimensões. Revista de História da UFES. Vitória: UFES, vol.18, 2006.

onde o negro Bernardo Pereira Brasil, tomou sessenta chibatadas de seu senhor, por ordem da Visita Episcopal, por tirar ossos e drogas daqueles que curava, chupando-os<sup>42</sup>.

Entre os inúmeros casos de curandeiros em atuação no Brasil e em Portugal, que tiveram que prestar contas ao Santo Ofício, exemplo que corrobora com as observações anteriores é o de Domingos Álvares, escravo negro da Costa da Mina. Em uma das várias curas que ministrou usou aguardente, raízes moídas e ervas, benzendo tudo e dando de beber ao doente, que, à noite, vomitou cabelos “e pela via prepóstera uns ossinhos que pareciam de galinhas, e unhas de gavião”<sup>43</sup>.

No trato do corpo e da cura, na manutenção da saúde no Brasil, desde o século XVI, a sangria era utilizada “em quase todas as doenças” e praticada por pessoas menos privilegiadas, principalmente africanos e seus descendentes. Tratava-se de um ofício bastante importante para a medicina, pois durante a institucionalização da fisicatura-mor, no século XIX, ainda que o conhecimento e as práticas de cura populares fossem formalmente desvalorizados por esse órgão da saúde, “foram reconhecidos como possuidores de um saber legítimo e autorizados exercer as suas atividades”<sup>44</sup>. No começo do século XIX esse ofício teve grande repercussão entre os escravos no Rio de Janeiro, pois por carência de médicos e cirurgiões oficiais, o barbeiro desempenhava outras funções: “sangrava, passava remédios, arrancava dentes e tratava de muitas doenças”<sup>45</sup>.

O trabalho de barbeiro e sangrador, assim como no Rio de Janeiro, tornou-se fundamental na Amazônia. No tempo em que a varíola disseminou-se entre a população, mais precisamente no ano de 1725, o governador João da Maia da Gama, ao relatar as consequências da epidemia a D. João, deu conta da participação de um escravo africano que desenvolvia a profissão de barbeiro.

Segundo o relatório do governador, diante das inúmeras mortes de índios e sem pessoas suficientes para andamentos de socorros aos doentes, “por não querer chamar índios para entregá-los a morte, e como todos fugiam do contágio”, não tendo pessoas “quem sangrasse e tendo eu um escravo de Angola, barbeiro e sangrador o mandava correr as ruas ver onde era necessário mandando inocular pelos soldados saindo às cinco horas da manhã andava até as dez, onze horas da noite”. Este barbeiro, após sangrar os doentes, “caia

---

<sup>42</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. Cit. p. 169.

<sup>43</sup> ANTT, Inquisição de Évora, Proc. 7759.

<sup>44</sup> PIMENTA, T. S. Barbeiros-sangradores e curandeiros no Brasil (1808-28). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 5, nº 2, Rio de Janeiro, Julho/Outubro, 1998.

<sup>45</sup> PIRES, Ana Flávia Cicchelli. “A participação dos sangradores no comércio atlântico de escravos”. In: XII Encontro Regional de História, 2006, Niterói. *Anais do XII Encontro Regional de História*, 2006. pp. 1- 2.

esfaldado e atordado dos fedores malignos das bexigas sem poder levantar a cabeça, nem abrir os olhos por mais remédios que lhe faziam”<sup>46</sup>.

Embora sangrador e barbeiro aparecessem juntos, sendo comum referir a um sangrador como se fosse barbeiro, tratava-se de categorias diferentes. O termo barbeiro referia-se às práticas mais populares, exercido por pessoas de um grupo social mais baixo, ao passo que o sangrador, estava ligado à cirurgia. Apesar dessa diferenciação, os dois ofícios geralmente eram exercidos pela mesma pessoa, que também utilizava material de trabalho parecido. Estes se tornaram, ao longo do tempo, profissionais importantes no tratamento das doenças nas viagens atlânticas, e na África capacitados a escolherem os escravos mais robustos<sup>47</sup>.

Entre os inúmeros casos de perseguidos pelo tribunal do Santo Ofício, é importante relatar o do índio Miguel Ferreira Pestana, de 40 anos, também conhecido como Domingos Pedroso. Era carpinteiro, remanescente tupinambá, originário da aldeia de Reritiba, na Capitania do Espírito Santo, e morador da fazenda de Salvador Corrêa de Macedo, na Freguesia de Nossa Senhora da Piedade de Inhomirim, pertencente ao Bispado do Rio de Janeiro. Segundo consta em seu processo, iniciado em 19 de julho de 1737, esse “índio cabouclo”<sup>48</sup> foi acusado de “ser mandingueiro e trazer uma carta de tocar”<sup>49</sup>.

Segundo testemunhas, é tido e havido, notoriamente, por mandingueiro e carrega a tal bolsa de mandinga a tiracolo ficando a mesma sempre debaixo do braço esquerdo e que, dentro dela, “tem um papel da marca, grande e bastante grosso, onde estavam pintadas cruces, figuras, forcas, cobras, lagartos e várias letras e algumas delas vermelhas, que dizia o dito carijó serem escritas com seu próprio sangue”. Falou ainda, que Miguel dizia que servia “para resguardo e defesa de seu corpo”<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> “Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão João da Maia da Gama, para o rei D. João V”. Pará, 2 de setembro de 1725. *AHU*, Avulsos (Pará), caixa 9, doc. 757.

<sup>47</sup> PIRES, Ana Flávia Cicchelli. Op. Cit. pp. 4, 5.

<sup>48</sup> Provavelmente, nessa região, naquela época, os termos “índio caboclo” ou simplesmente “caboclo” ou ainda “cabouclo” referiam-se aos indígenas batizados e “civilizados”, embora o próprio réu desse processo seja igualmente referido, mais adiante, como “carijó”. Segundo o Dicionário Moraes (1789), “caboclo” também podia incluir os mamelucos.

<sup>49</sup> Este processo encontra-se no ANTT sob o número 6982. Seu início data de 19 de julho de 1737, quando o quarto bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio de Guadalupe determina ao arcediogo da Sé, Padre José de Sousa Ribeiro, que proceda a uma devassa contra o “caboclo de nação” Miguel Pestana. A primeira referência, que se tem conhecimento, ao processo desse silvícola tinha sido divulgada em 1845 por Varnhagen, em sua pioneira listagem dos condenados do Brasil processados pela Inquisição de Lisboa, in: VARNHAGEN, F. A. Excerptos de varias listas de condenados pela Inquisição de Lisboa desde o ano de 1711 ao de 1767, compreendendo só os brasileiros ou colonos estabelecidos no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 7, n. 25, 1845, pp. 54-86.

<sup>50</sup> MOTT, Luiz. Op. Cit. p. 15 – 16.

Em abril de 1742, após ter passado cinco anos na prisão do Aljube, no Rio de Janeiro, sem julgamento, por ordem do Tribunal da Inquisição de Lisboa, um dos Comissários do Santo Ofício existentes no Rio de Janeiro, deu início ao sumário, ouvindo diversas testemunhas. Essas, dentre tantos fatos, afirmam que na senzala onde morava o réu ele ensinava mandingas aos negros. E que no Aljube, Miguel desinquietava os demais presos com suas mandingas, persistindo, contudo, em ensinar aos negros “que são os que ordinariamente tratam de mandingas e cartas de tocar”<sup>51</sup>.

Outra testemunha afirmou que costumava fazer certo pó com corno moído e cascas de banana queimadas, vendendo-o às pessoas que iam procurá-lo na grade, dizendo que tais pós mágicos davam fortuna e valentia. Garantia aos negros e negras que serviam também para amansar seus senhores. Ao ser inquirido, o “comissário do aljube” informou que muita gente vinha comprar do réu suas cartas de tocar, dentre os quais: “negros, mulatos, mas também mulheres brancas, que lhe davam dinheiro e muitas prendas de ouro”<sup>52</sup>.

Em 6 de abril de 1743, julgando haver indícios suficientes de que o índio Miguel era de fato feiticeiro, o Santo Ofício de Lisboa expede ordem de prisão. O réu foi enviado algemado para os cárceres secretos do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa, onde em 17 de janeiro de 1744 faz sua primeira confissão perante a autoridade inquisitorial. Nesta, o “caboclo de nação” confessa, dentre outros fatos, que em sua bolsa de mandinga, além de orações fortes, incluía pedacinhos de dois corporais<sup>53</sup>, e que tinha o corpo fechado. Afirma que na cadeia, conhecera o reinol Francisco Silva Meireles, então morador no Rio de Janeiro, o qual lhe ensinara algumas orações fortes, que mandara escrever, vendendo-as a seguir.

Concluído seu processo, foi açoitado e sentenciado no Auto de Fé realizado em 21 de junho de 1744, na Igreja de São Domingos. Foi condenado a portar hábito penitencial perpétuo pelo crime de feitiçaria e degredado por cinco anos para as galés d’el rei, além de ser proibido de entrar novamente na freguesia de Nossa Senhora Piedade de Inhomirim e no bispado do Rio de Janeiro. O silvícola Miguel Pestana foi enviado para as galés no dia 26 de junho de 1744, ficando agrilhado juntamente com outro forçado. Em 22 de março de 1746,

---

<sup>51</sup> “Carta de tocar”: amuleto amoroso, muito citado nas *Denúncias da Bahia* (1591-1593), que consistia em orações misteriosas, que agiam pelo simples contato, bastando tocar a carta na pessoa indicada pelo desejo amoroso que logo ela se rendia ao encanto.

<sup>52</sup> MOTT, Luiz. Op. Cit. p. 18.

<sup>53</sup> “Corporal”: toalhinha feita de linho, que o celebrante coloca sob o cálice, na santa missa, como receptáculo de eventual queda de fragmentos da hóstia ou gotas do vinho consagrados, que, após a transubstanciação, segundo a fé católica, se tornam corpo e sangue de Cristo. Era um ingrediente muitíssimo valorizado na confecção de patuás e bolsas de mandinga.

dois anos após sua condenação, a Mesa Inquisitorial recebeu um ofício do guarda das galés informando que “o réu Miguel Pestana fugira com o seu companheiro”<sup>54</sup>

A história desse índio capixaba é fascinante, pois revela as múltiplas performances e expedientes de vida de um índio nascido numa antiga aldeia, ainda sob controle dos padres da Companhia de Jesus, evidenciando sua mobilidade social e espacial, a ampla rede de interações, seja com a sociedade branca, na qual exerceu a função de capitão-do-mato, caçando negros fugidos, comercializando suas bolsas, cartas de tocar e pós mágicos. Como também aprendendo orações fortes, convivendo e pernoitando em senzalas de negros, a quem ele, índio ladino, descendente da etnia dos Tupinambás, efetuou troca de saberes ensinando mandingas e fabricando cartas de tocar.

Em constantes trocas, as ações de Miguel demonstram que a utilização de produtos pertencentes aos reinos animal, vegetal e mineral, assim como a confecção de pós, patuás e bolsas de mandingas são fruto de interações de saberes e fazeres dos “negros da terra e da guiné”. E que a utilização e circulação desses saberes afroindígenas ocorreu tanto na metrópole lusitana como no Brasil. Em suas formas de sociabilidade, e toda uma gama de experiências sociais construídas em processos diaspóricos, Miguel Pestana ainda manteve em seu curriculum a façanha de escapar das garras do Santo Ofício.

A nau dos colonizadores que cruzou o Atlântico trazendo as ações inquisitoriais estendeu seus tentáculos em terras cearenses. Presença que não foi apenas esporádica, pois os arquivos revelam a constância no vigiar, principalmente a partir da segunda metade do século XVIII. Os *Cadernos dos Promotores* da Inquisição contém dezenas de nomes de homens e mulheres denunciados, além dos processados e sentenciados de delitos contra a fé católica. Não esquecendo os que participaram, como testemunhas de acusação, no passado colonial da capitania do Siará-Grande.

O Ceará foi alvo da constante presença inquisitorial, como também *locus* para a instalação do seu aparelho, estando o Tribunal do Santo Ofício bastante informado por seus familiares<sup>55</sup> e comissários da vida privada de cearenses ou portugueses que sentaram praça

---

<sup>54</sup> MOTT, Luiz. Op. Cit. p. 25.

<sup>55</sup> “Familiar”: Nome dado aos habilitados pela Inquisição para vigiarem e denunciarem aos desvios da fé. A obrigação fundamental do Familiar era de denunciar pessoalmente ou por carta aos inquisidores qualquer *caso que lhes pareça ofensivo da nossa santa fé, ou se os penitenciados não cumprirem suas penitencias*. A rede de Familiares começou a ser organizada em Portugal no final do século XVI, com a ordem do Inquisidor-Geral, Cardeal D. Henrique. Os familiares não eram nem funcionários e menos ainda auxiliares, eram uma espécie de milícia voluntária à disposição do Santo Ofício; que poderiam ser encarregados de diligências para efetuarem prisões ou verificar alguma denúncia. Nessas empreitadas deveriam vestir o hábito de Familiar. Os habilitados como Familiares possuíam destaque por serem leigos, e suas nomeações era percebida como elemento de promoção social, indicavam uma aproximação entre o poder temporal e religioso, pois estes fortaleciam suas posições sociais como integrantes do rol dos *homens bons*. No Brasil, entre os séculos XVII a XIX, existe um

nestas paragens. Estavam instruídos sobre os "desvios da fé e da moral" de habitantes de municípios como Aracati, Crato, Icó, Quixeramobim, Sobral, Fortaleza, Granja, Arneiroz, Russas, da região do Cariri, e da Serra da Ibiapaba, dentre muitos em todo o Ceará. Condutas que foram atentamente observados pela Igreja, que chegou a julgar bigamos, sodomitas, sigilistas, solicitadores e feiticeiros no Estado.

Não constam visitas de inquisidores portugueses ao Ceará, nem se tem conhecimento, que alguém tenha sido condenado à fogueira. No entanto, entre os castigos impostos pela Igreja Católica, entre 1752-1802. A referência histórica mais antiga a ação do Santo Ofício é a de Guilherme Studart<sup>56</sup>, o Barão de Studart, que faz relatos do Auto da Fé realizado em Lisboa em 1761. Nele foram condenados ao degredo, por bigamia, Antônio Correia de Araújo, 52 anos, morador do município de Icó (Centro-Sul) e Antonio Mendes da Cunha, 40 anos, pedreiro, residente em Quixeramobim (Sertão Central).

Dos 19 condenados pelo Santo Ofício no Ceará, seis homens amargaram os serviços forçados nas caravelas do reino de Portugal. Por bigamia, os inquisidores condenaram também às galés o pastor de animais Francisco Barbosa, 60 anos; Manuel Ferreira de Moraes, 60 anos; António Tavares de Sousa, 38 anos; António Mendes da Cunha, 40 anos; e Manuel Fragoso de Albuquerque, 40 anos, habitante do Icó e natural do Cariri Novo, hoje Crato, que teriam sido sentenciados; o primeiro foi condenado pelo Tribunal, sendo preso em outubro de 1752 e sua sentença foi lida em 29 de maio de 1754. Os outros cinco foram capturados e levados para Lisboa, sendo torturados em praça pública durante os autos-de-fé, obrigados a remar feito cativos durante cinco anos nos porões dos navios reais.

Outro condenado às galés foi o escravo Domingos da Silva de Oliveira, 30 anos, negro de propriedade do capitão-mor Bento da Silva de Oliveira, morador do Icó. Domingos foi o mais novo dentre os condenados e o que mais tempo ficou à mercê do insalubre castigo, foram dez anos preso em uma caravela. Este negro foi denunciado ao Santo Ofício por crime de sacrilégio; mas antes do degredo no mar foi açoitado publicamente, teve de pagar penitências espirituais e obrigado a receber instrução católica para sará-lo do pecado.

---

impreciso dado que alenta o número de 1.372 familiares nomeados. No caso do Ceará foram encontrados mais de 20 nomes de homens que solicitaram diretamente ao Tribunal de Lisboa a habilitação como familiar durante a segunda metade do século XVIII e início do XIX. Cf. VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano. *A Inquisição e o Sertão: ensaios sobre as ações do Tribunal do Santo Ofício no Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2008; *Regimento do Santo Ofício da Inquisição dos Reinos de Portugal, ordenado pelo cardeal Da Cunha, 1774*. Título IX: dos familiares do Santo Ofício. ; SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978; TORRES, José Veiga. Da Repressão Religiosa para a Promoção Social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia. In: *Revista de Ciências Sociais*, Lisboa, nº 40, 1994, p. 109-135.

<sup>56</sup> STUDART, Guilherme. *História do Ceará*. Fortaleza: Tipografia Studart, 1896.

Ainda no rol dos 19 sentenciados no Ceará, encontramos uma mulher, Francisca Rodrigues de Sá, 32 anos, que vivia na Serra da Beruoca, hoje Meruoca (região norte do Ceará). Esta foi condenada pela Inquisição de Lisboa por crime de sacrilégio, mas destruído pelo tempo, seu processo não informa sobre a sentença da prisioneira que morreu durante o desenrolar do mesmo.

Crendices, amuletos, mandingas e feiticeiros em solo cearense também foram denunciadas à Inquisição. Segundo Luiz Mott, em 1765, o pardo Fulgêncio Francisco da Palma, casado com uma mameluca, residente na freguesia de Nossa Senhora do Carmo dos Inhamuns, na Ribeira de Quixaba, foi denunciado por portar uma partícula consagrada numa bolsinha dependurada no pescoço. Quem pegasse em uma hóstia consagrada ou a carregasse dentro de um patuá ou bolsa de mandinga era considerado culpado de cometer grave sacrilégio, pois somente os sacerdotes podiam tocar no Santíssimo Sacramento. Por saber da gravidade do fato, a esposa de Fulgêncio fora contra que o mesmo portasse a bolsa no braço como costumavam fazer os africanos e seus descendentes. Ao ser questionado sobre as razões que o levaram a portar a bolsa com a partícula consagrada, o denunciado alegou que “ele se diz forrado para não entrar xumbo nem ferro”.<sup>57</sup>

Ainda no ano de 1765, há uma acusação de feitiço contra um tal Pedro Alvares Correia, "valentão que se gaba de beber xumbo e balas derretidas". O mesmo havia adquirido uma "oração forte" do Padre André Sepúlveda, do Apodi, região na divisa entre Ceará e Rio Grande do Norte, “para não morrer nem de xumbo nem de bala”. O valentão pagou sete bois para receber do padre a dita oração que se chamava provavelmente "Justo Juiz" ou "São Cipriano". O denunciador foi outro padre, José de Freitas, que completou o serviço informando "estarem esses sertões infestados de feiticeiros e feiticeiras, que têm com seus malefícios levado à morte muitas pessoas, sobretudo negros e índios, inclusive um seu escravo que ficou doente de feitiço".<sup>58</sup>

Para o afrodescendente Fulgêncio Francisco, Jesus Sacramentado contido na bolsa funcionaria como escudo contra os ataques de seus inimigos. Como proteção para seu corpo, mostrando que a disseminação das bolsas de mandinga entre os descendentes de africanos e indígenas em terras cearenses, assim como em todo o Brasil, foi uma constante. No caso de Pedro Álvares importa observar que o “mau exemplo” das superstições vinha do próprio clero, que, tendo em vista o lucro e o controle da população, tinha como prática comum

---

<sup>57</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 128. Cf. MOTT, Luiz. *A Inquisição no Ceará*. Revista de Ciências Sociais. Fortaleza: UFC, vol.16/17, nº 01/02, p. 93-103. 1985/1986, p. 100.

<sup>58</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 128. Cf. MOTT, Luiz. *A Inquisição no Ceará*. Op. Cit. p. 101.

incutir devoções, negociar, muita das vezes a preços excessivos, relíquias, indulgências, imagens, ícones, escapulários, assim como “orações fortes” e outros objetos considerados proibidos pelo Santo Ofício.

Nos Inhamuns, na localidade de Varge da Vaca, atual Campos Sales, (hoje município da região do Cariri), os familiares e espiões do Santo Ofício nos sertões, denunciaram Félix José da Silva Gaia, 70 anos, por falso sacerdócio jesuíta. Se apresentava como “padre Francisco de Faria”, modesto jesuíta, orientador das almas e de gestos. Possuía coroa aberta na cabeça, roupas adequadas, cegueira e rugas de um idoso septuagenário.

Distribuindo bondades e curas, já havia percorrido localidades como Varge da Vaga (hoje região dos Inhamuns), Vila Viçosa Real (hoje Viçosa do Ceará), Granja, Serra dos Cocos (hoje Canindé), benzendo cavalos e carrancas, curando feitiços e mordidas de cobra. Chegou a vender pedacinhos de fita a 80 réis, dizendo ser de Nossa Senhora da Penha. Quase sempre cobrou por graças e benzeduras, indo onde havia possibilidade de receber trocados generosos, sendo acusado de lesar incautos, pelas veredas da serra cearense da Ibiapaba, “confessando, baptizando, benzendo, exorcizando e dizendo missa”. O então visitador Bernardino Vieira Lemos, que tinha a função fiscalizadora da dita fé praticada nas villas e freguesias da capitania, inteirou-se do caso por documentos que lhe chegaram a Olinda.

Segundo seu processo<sup>59</sup>, Félix Gaia foi facilmente achado na região, sua autuação aconteceu em Viçosa, no dia 3 de julho de 1787, na povoação chamada São Pedro; de lá, foi levado para a Villa de Sobral. Ao ser interrogado, chegou a confessar ser casado com Francisca Dias Xavier, em Quebrabó (hoje Cabrobró, Pernambuco), pelas bandas do rio São Francisco. Uma das testemunhas ouvidas, um capitão da freguesia de São Bento da Amontada (hoje Amontada, na mesorregião Norte), ouvira falar que o falso sacerdote possuía um filho que o acompanhava.

Em seu depoimento, Félix afirmou ter feito o que fez “regido da tentação do demônio por se ver cego, pobre e necessitado”, e que antes de recorrer a este expediente, chegou a pedir esmolas. E que o nome falso que utilizava, Francisco Faria, era de um primo que se formara religioso. Que se aproveitou do disfarce para curar cabeças cheias de ilusões de feitiços ou o que aparecesse, e demonstrou a fórmula que utilizava em suas curas e benzeduras: “In nomine patris, et filis, et spiritus sancti...”.

Félix José da Silva Gaia foi levado em 10 de março de 1788 para Olinda, para ser trancafiado num aljube<sup>60</sup>, e de lá não há notícia se saiu, pois nos autos inquisitoriais do

<sup>59</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 3972.

<sup>60</sup> “Aljube”: Cárcere de foro eclesiástico, que ficava, em geral, junto a um mosteiro; prisão de padres.

Arquivo Nacional Torre do Tombo há a indicação de condenação, mas não trazem a sentença ou registro detalhado sobre a pena imposta ao réu. O último condenado cearense encontrado nos documentos da Torre do Tombo foi Francisco Luís de Mariz Sarmiento, morador da Vila de Fortaleza, que foi condenado em 1802 por libertinagem e blasfêmias.

Após estas referências, importa lembrar que o Tribunal da Santa Inquisição, fundado em 1536, foi extinto apenas em 1821, imperando soberano durante todo o Período Colonial, tendo como último inquisidor o bispo pernambucano Azeredo Coutinho, nordestino e fundador do Seminário de Olinda. No que se refere à sua interferência e intensidade na capitania do Ceará, deve-se ter em mente que a colonização cearense foi tardia, 1603, esteve atrelado, administrativamente, até 1799 à capitania de Pernambuco e a Diocese de Olinda até 1854, quando o bispado cearense foi desmembrado da mesma.

Neste sentido, para esta parte do Nordeste, Pernambuco era também sede da ação inquisitorial, que com seus comissariados e familiares estendeu seus tentáculos até a Serra da Ibiapaba, fronteira setentrional do Ceará com o Piauí. As terras piauienses, assim como as maranhenses e paraenses estavam sob a atuação do Tribunal do Maranhão e Grão-Pará.

O Maranhão e o Grão-Pará, entre 1763 e 1769, receberam a visitação do Santo Ofício para análise de denúncias de “atos ou desvios contra a fé”. Segundo Mott<sup>61</sup>, foram examinadas por esse Tribunal onze denúncias de pessoas residentes no Maranhão, dentre os enumerados, o mais comum foi “feitiçaria”, termo utilizado para designar comportamentos ou rituais de origem indígena e africana, quanto européia, considerados heréticos pela Igreja Católica. Desde a visitação inquisitorial ao Estado do Grão-Pará há notícias de acusações e perseguições a curadores e feiticeiros maranhenses e paraenses, fossem eles índios, negros, brancos.

No Maranhão, assim como em toda a Colônia, encontramos registros da devoção e utilização de patuás ou bolsas de mandinga, contendo em seu interior orações fortes e ingredientes de diferentes procedências, com a finalidade de fechar o corpo contra toda sorte de malefícios. Manuel dos Santos, referendado por oito testemunhas denunciou ao tribunal Antônio Brito Tavares, morador da Ribeira do Mearim, hoje Vitória do Mearim (mesorregião Norte Maranhense), por trazer ao pescoço uma bolsinha contendo a oração: “Barrabás, Satanás e Diabo Coxo mais velho: entrego-vos todos os meus poderes para me valerem contra os meus inimigos, pois antes de Cristo nascer, já tinha todos os poderes!”<sup>62</sup>

---

<sup>61</sup> MOTT, Luiz. *A Inquisição no Maranhão*. São Luís: EDUFMA, 1995, p. 14.

<sup>62</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 128, (7-4-1777). Cf. MOTT, Luiz. *A Inquisição no Maranhão*. Op. Cit. p. 16.

Na Vila de Tapuitapera, que significa Terra de índios, atual Alcântara (mesorregião Norte Maranhense), o escravo Francisco, de propriedade de Manuel Lopes de Sá foi preso acusado de “ter feito muitos estragos e malefícios”, pois em decorrência de seus feitiços teriam morrido cinco inocentes<sup>63</sup>. Ainda na Vila de Alcântara, local onde ocorrera ritual de cura, temos o registro da denuncia efetuada por Frei José Leite, em 1778, do convento de Nossa Senhora das Mercês. Segundo o mesmo frade, no dia 24 de agosto, dia de São Bartolomeu, dia marcado geralmente por misteriosas ventanias, o pardo José Ferreira trouxe uma de suas filhas à missa dominical, acompanhada por outras três moças chamadas Maria, e durante a celebração, “deram-lhe três copos de água benta para curar sua asma”<sup>64</sup>. No referido *Caderno do Promotor* não há informações se esse caso de cura foi bem sucedido ou não.

Na casa do senhor Lourenço Lemos, lavrador, casado, no distrito de Tapuitapera-Piriguaçu, denunciam uma prática ritual que se supõe possuir pacto com o diabo. Nesta “inventaram um tal brinquedo” onde deitaram, como morto, um homem no chão e quatro pessoas girando em roda, em torno deste, pronunciavam as seguintes palavras: “Pesa como chumbo, é leve como palha, e chegando-lhes os dedos, o levantaram sem nenhum peso”. Esse curioso ritual, que provocou a levitação, foi testemunhada por cinco moradores da mesma localidade.<sup>65</sup>

Vale saber que *Brinquedo de cura*, *Brinquedo de Santa Bárbara*, ou simplesmente *Brinquedo*, é expressão usada com frequência para se referir aos rituais da *pajelança* ou *cura*, manifestação de religiosidade popular maranhense. Nesta, os *pajés* ou *curadores* são os mediadores com o sagrado e agentes terapêuticos, em práticas, que apresentam uma forte dimensão lúdica, combinada à ênfase no tratamento de doenças e perturbações.

Estando na casa de Dona Isabel Maria da Silva, esposa do Capitão da Guarnição, Ana Brasília, moça branca natural do Maranhão e morando em Belém do Pará, afirmou aos visitantes do Santo Ofício ao Grão-Pará que vira sua patroa “chamar por cantigas três pretinhos ou diabretes *xerimbabos* que respondiam o que Dona Isabel queria saber, desaparecendo em seguida, ficando a dita Ana Brasília notavelmente assustada”.<sup>66</sup> No mesmo período Márcia Joana de Azevedo, cafuza, natural de São Luís, considerada uma refinada feiticeira, disse aos visitantes que viera para o Grão-Pará com sua mãe, que se envolvera

<sup>63</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 129, (1974). Cf. MOTT, Luiz. *A Inquisição no Maranhão*. Op. Cit. p. 15.

<sup>64</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 129, (2-9-1778). Cf. MOTT, Luiz. *A Inquisição no Maranhão*. Op. Cit. p. 14.

<sup>65</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 1564. Cf. MOTT, Luiz. *A Inquisição no Maranhão*. Op. Cit. p. 15.

<sup>66</sup> AMARAL LAPA, J. F. Op. cit. p. 182. In: MOTT, Luiz. *A Inquisição no Maranhão*. Op. Cit. p. 16.

com magia através de Rosa Maria dos Santos, sua vizinha, com quem aprendera algumas “orações fortes”<sup>67</sup> para manter ligado a si a pessoa amada.

Antônia e Josefa da Encarnação, naturais e moradoras de São Luís, apelidadas de “As Bisalhas”, eram peritas nas artes terapêuticas e na utilização das ervas, que cultivavam no quintal de suas casas, tais como buliana e barbasco, às quais imputavam grande poder mágico. Plantavam tais ervas com uma moeda de meio tostão na raiz, “com todo segredo por ser considerado crime”. Estas plantas eram cultivadas e tratadas com carinho e respeito, de tal forma que “pondo-lhe a mão em cima, faziam-lhe festa com o mesmo intento”. E quando estas secavam, eram maceradas e reduzidas a pó, que eram colocados naqueles que queriam encantar.

As Bisalhas utilizavam para seus feitiços pedacinhos de pedra d’ara<sup>68</sup> e pós vermelhos que eram depositados no travesseiro, na cabeça ou nos sapatos da pessoa a quem pretendiam os amores cativar. Utilizavam para isso as seguintes palavras: *“Minha pedra d’ara que no mar fostes achada e em Roma consagrada, assim como não há clérigo, nem padre, nem bispo ou arcebispo que diga missa sem ti, assim como Deus te quer a ti, assim me queira ... a mim”*.<sup>69</sup>

A inquisição atuou no Maranhão através de visitantes como frei Cristóvão de Lisboa, naturalista que deixou importante estudo sobre plantas e animais do Maranhão. No rol dos crimes contra a fé estavam as chamadas artes diabólicas, blasfêmias, proposições heréticas, leitura de livros proibidos, libertinos e irreverentes, não esquecendo os padres heréticos. Nessa última categoria, entre o clero destacam-se as heresias, solicitação, sodomia e abuso do poder eclesiástico.

<sup>67</sup> Um dos exemplos de “oração forte” é a intitulada “Oração de São Marcos de Veneza”, que diz: “Os teus olhos de piedade postos em terra, as mais [mulheres] te pareçam lama e terra, e só eu te pareça pérolas de ouro. Meu glorioso São Marcos, altos montes subistes, touros bravos encontrastes e com vossas santas palavras abrandastes, assim pois peço que abrandeis o coração de Fulano, que ele não possa comer, nem beber, nem dormir, nem ..... sem comigo vir estar e falar”. Cf. AMARAL LAPA, J. F. *Op. Cit.* p. 25. ; MOTT, Luiz. *A Inquisição no Maranhão*. Op. Cit. p. 17.

<sup>68</sup> Para o catolicismo, o altar é a mesa onde se celebra o Santo Sacrifício da Missa. É "a mesa do Senhor". (1 Cor. 10, 21). Nessa perspectiva, o altar representa Jesus Cristo, pedra fundamental da Igreja. Nesse sentido, no centro do altar há uma pequena cavidade, onde se coloca uma pedra, comumente de mármore, denominada Pedra d’ara, que encerra dentro de si relíquias de santos mártires, recordando o costume primitivo cristão de celebrar o Santo Sacrifício sobre o túmulo dos mártires e suas preciosas relíquias. O cálice e a Hóstia, durante a celebração da missa, deve pousar sobre a pedra d’ara. Estas pedras, no interior de suas respectivas igrejas, eram alvo de investidas por parte de curadores, feiticeiros, pois as orações e os desenhos que deveriam ser utilizados nas bolsas de mandingas deviam permanecer embaixo desta pedra de altar, durante vários dias, sobre a qual várias missas deviam ser celebradas, a fim de adquirir poder celestial devido ao sacrifício da missa. Eram muitas das vezes roubadas para serem utilizadas em diferentes rituais. Segundo Francisco Bethencourt, a pedra de ara apresenta virtudes erótico sentimentais quando esmagada e ingerida. Cf. BETHENCOURT, F. *O imaginário da magia, feiticeiras, saluadores e nigromantes no séc. XVI*. Lisboa: Universidade Aberta, 1987, p.76,

<sup>69</sup> ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 129, (1768?). Cf. MOTT, Luiz. *A Inquisição no Maranhão*. Op. Cit. p. 19.

Entre os embatinados, que sofreram a intolerância inquisitorial, temos o jesuíta Antônio Vieira<sup>70</sup> que se refugiou no Maranhão no ano de 1653, opondo-se de forma austera a manutenção de indígenas cativos, desagradando os colonos. Em 1654, prega o célebre Sermão de Santo Antônio na igreja do Colégio de São Luís; sendo o mesmo expulso do Maranhão em 1662 e no ano seguinte é inquirido pela Santa Inquisição pela primeira vez.

Outro jesuíta perseguido pelo Santo Ofício foi o Padre Gabriel Malagrida, italiano que fundou colégios no Maranhão e Pará. Percorreu todo o território maranhense ao pregar em 1735 as Santas Missões, de São Luís até o sul da Bahia. Este professor de filosofia, teologia, literatura e fundador do recolhimento dos Sagrados Corações, foi acusado pelo Marques de Pombal, preso sob a delação de blasfêmia, falsas profecias, ensino de moral infame e escandalosa, sedução dos povos, abuso da palavra de Deus. Foi condenado como herege em 21 de setembro de 1761, aos 72 anos, no último auto-de-fé realizado em Lisboa. Gabriel Malagrida foi garroteado e queimado, tornando-se a última vítima da intolerância incendiária do Santo Ofício.

Em *zona de contato* entre muitos povos, crenças, culturas, tradições, em que os conhecimentos e procedimentos médicos, pelo menos até o século XVIII, eram análogos aos dos curandeiros, cujas receitas assemelhavam-se às de africanos e indígenas, ocorreu a reforma educacional promovida na época pombalina, que dedicou especial atenção aos estudos médicos<sup>71</sup>. Nesse período, no ano de 1774, quando as bolsas de mandinga já eram bem populares na Colônia, através da ação reformadora do Marquês de Pombal, essas e outras práticas mágicas deixaram de ser consideradas “feitiçarias”, sendo classificadas como ignorância no Regimento da Inquisição do referido ano.

Após levantamento de práticas religiosas em torno do uso de amuletos percebemos como foram se transformando, desde mudanças do tráfico negreiro e dos laços de solidariedade formadas no cativeiro. Postulamos que as bolsas de mandinga, utilizadas nas sociedades atlânticas, resultaram da recriação de tradições africanas no mundo da diáspora e

---

<sup>70</sup> Já se tem publicado os autos do processo inquisitorial referente ao Padre Antônio Vieira. Nesta obra, pode-se perceber que nos Cadernos do Promotor do Tribunal do Santo Ofício de Lisboa há denúncias contra o padre Antônio Vieira desde o ano de 1649, porém, somente em 1660 dá-se início ao processo inquisitorial movido contra ele. Documentos, qualificações, denúncias, cartas, ordens avolumam-se até o início formal do processo, em 1663, quando Vieira é chamado a depor no Tribunal do Santo Ofício de Coimbra. Daí até a sentença, em 1667, são quatro anos e trinta sessões de “exames” inquisitoriais, sendo que nos dois últimos anos Vieira comparece na condição de réu preso. Cf. MUHANA, Adma. *Os autos do processo de Vieira na Inquisição 1660-1668*. 2ª Ed. São Paulo: Edusp, 2008.

<sup>71</sup> GUERRA, João Pedro M. “A Reforma Pombalina dos estudos médicos”. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. *Pombal Revisitado*. Lisboa: Estampa, 1984, v. 1.

da circulação de saberes entre africanos de diferentes origens, a partir de fundamentos da cultura banto.

No que se refere aos rituais realizados em terras brasileiras por negros e seus descendentes, uma das manifestações curativas que não pode ser esquecida são os chamados calundus. Nas devassas eclesiásticas do Brasil colonial e na documentação inquisitorial, a descrição dos calundus aparece imprecisa e com variações, mas de modo geral, são entendidos como reuniões festivas de negros em que dançavam, pulavam e se alegravam ao som de instrumentos de batuque, às vezes com defumações.

Nesses calundus, em determinados momentos, alguns de seus participantes entravam em transe, perdendo os sentidos, falando em nome de espíritos, incorporando entidades, divindades que eram cultuadas, realizando curas e adivinhações. Estas celebrações, embora presentes na Bahia, aparecem com mais frequência nas documentações referentes à região das Minas Gerais, generalizando-se no século XVIII em função do grande contingente de escravos na produção aurífera e nas vilas<sup>72</sup>.

No Brasil, a inquisição atuou em caráter itinerante através das visitas do Santo Ofício, não tendo jamais se instalado de forma permanente. No entanto, seus métodos e ações se arraigaram na sociedade brasileira, ganhando continuidade através dos tempos, tanto que práticas religiosas de cura, presentes na pajelança e religiões afroindígenas, que estiveram sob os olhares da inquisição, continuaram sofrendo restrições e perseguições. Continuaram sofrendo “patrulhamento” ideológico por parte do Estado, da sociedade e da Igreja, em controles observáveis, através de leis instituídas, setores da imprensa e do poder judiciário, sensíveis em suas delegacias e tribunais.

---

<sup>72</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Op. Cit. p. 264. Ver também MOTT, Luiz. “O Calundu-Angola de Luzia Pinta: Sabará, 1739” In: *Revista do IAC*, v. 2, 1 (1994) e ainda “Acotundá: raízes setecentistas do sincretismo afro-brasileiro” In: *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo: Ícone, 1988.

## 2. Pajelança afroindígena e cura: um caso de polícia

Andarei nesse dia e nessa noite com meu corpo cercado,  
vigiado e protegido pelas armas de Jorge. (...)  
Eu estou vestido com as roupas e as armas de Jorge,  
para que meus inimigos tendo pés não me alcancem,  
tendo mãos não me peguem e nem me toquem, tendo  
olhos não me enxerguem e nem pensamento eles possam  
ter para me fazer o mal. Armas de fogo meu corpo não  
alcançará, facas e lanças se quebrem sem meu corpo tocar,  
cordas e correntes se arrebentem sem o meu corpo amarrar.

*Oração de São Jorge – Domínio Público*

Em todo o Brasil, desde as primeiras décadas do século XIX, encontramos referências a pajés e pajelanças em contextos não-indígenas. As mais variadas práticas de cura conviviam no Rio de Janeiro, sede do Império, como nas demais cidades brasileiras, concomitantemente com a chamada “medicina oficial”, ou medicina científica. Os curandeiros, considerados agentes “não-oficiais de cura”, estavam presentes com grande força no dia-a-dia da maior parte da população.

Os curandeiros afroindígenas, após consultarem Caboclos, Encantados, Orixás, Mestres, Voduns, dentre outras entidades, realizavam diversas curas, receitando ervas e raízes para seus pacientes, sendo famosos por seus conhecimentos de plantas medicinais. Utilizando métodos e tratamentos diferentes daqueles utilizados pelos médicos tradicionais, dentre suas inúmeras atribuições, sabiam desmanchar malefícios ou feitiços, assim como curar certas doenças que a medicina dos médicos não oferecia respostas ou soluções. Nesse contexto, foram fortemente combatidos por grupos de médicos que visavam se consolidarem enquanto representantes da medicina científica.

A perseguição a todos que exercessem alguma arte de cura e que não fossem formados ou autorizados pelas autoridades é bem antiga, no entanto assumiu nova roupagem e se acentuou nas últimas décadas do século XIX, quando os primeiros médicos no Brasil começaram a se formar nas faculdades da primeira metade do XIX. Até então, curandeiros, rezadores, barbeiros sangradores, parteiras, benzedores, pais e mães de santo, e outros práticos eram os agentes de cura, muito procurados por diferentes segmentos da população, para desespero da classe médica, que procurava formas para obter credibilidade e eliminar os

demais concorrentes.<sup>73</sup> Fatores que demonstram ser a hegemonia da medicina de caráter “oficial”, um fenômeno muito recente em nosso país, pois em todo o chamado período colonial e imperial, caminhamos com a medicina tradicional.

Na passagem do século XIX para o XX, cidades brasileiras como Rio de Janeiro, Fortaleza, Belém, dentre outras, passavam por uma série de reformas urbanas e estruturais, visando assemelhares-se às grandes metrópoles europeias. O combate à insalubridade e às epidemias, especialmente aquelas que atingiam os estrangeiros, atraídos para substituir a mão-de-obra escrava, fez as autoridades governamentais a considerar tais reformas urbanas como um problema de saúde pública, crescendo consideravelmente a influência e poder dos médicos nas políticas públicas, ocupando lugar privilegiado na política higienista.

Aos médicos caberia intervir nos hábitos e costumes das pessoas, ditando novas formas de comportamento, cabendo à classe médica o monopólio da ciência médica, que concederia aos higienistas grande autoridade na vida política do país. A influência dos médicos nas diversas instâncias da vida pública foi oficializada através do órgão máximo da higiene, a Junta Central de Saúde Pública<sup>74</sup>. Os médicos, e sua medicina “científica”, tornaram-se os agentes normatizadores do Estado; fato que não conseguiu impedir a ação de pajés e curadores.

Segundo Monteiro, nos processos que levaram a medicina de caráter universitário a alcançar hegemonia, pode-se perceber que pajés e curandeiros, com suas benzeduras, garrafadas, ervas, raízes, tinham mais prestígio entre a população e eram preferidos que os barbeiros sangradores ou os raríssimos profissionais da medicina europeia que no Brasil trabalhavam<sup>75</sup>. Nesse “mar de medicinas”, os médicos, para não naufragarem, viram a necessidade de agir e exigir providências às autoridades, visando estabelecer suas práticas como hegemônica.

Nesse contexto, foi criada uma abrangente categoria, *o charlatão*, denominação que englobava as mais diferentes atividades. Para caracterizá-lo, os médicos narravam casos de

---

<sup>73</sup> No Brasil, em 1808, na Bahia e no Rio de Janeiro, foram criadas as primeiras “escolas cirúrgicas”. Essas passaram posteriormente a “academias médico-cirúrgicas”, transformadas em faculdade de medicina somente em 1832. Para aprofundar essas questões ver: CHALHOUB, Sidney. et. al. (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003; SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001; SANTOS FILHO, Lycurgo dos. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: HUCITEC, EDUSP, 1991; RODRIGUES, Silvio Ferreira. *Esculápios Tropicais: a institucionalização da medicina no Pará, 1889-1919*. Belém: UFPA, 2008. Dissertação em História Social da Amazônia.

<sup>74</sup> Os médicos higienistas passaram a ter um papel importante com a criação, na década de 1850, da Junta Central de Saúde Pública era um órgão criado pelo governo para ser consultor sobre questões de saúde pública. Em 1886, o órgão passou a se chamar Inspetoria Geral de Higiene.

<sup>75</sup> Cf. MONTEIRO, Paula. *Da doença à desordem – A magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

erros e procedimentos médicos que prejudicaram, mutilaram e mataram muitas pessoas. Estes “falsos” agentes de cura, que não possuíam os conhecimentos “verdadeiros” e saberes “científicos”, que não frequentaram as faculdades de medicina, agiam de má fé, enganando as pessoas visando enriquecimento ilícito. Pajés, benzedeiros, curadores, ervateiros, parteiras, sangradores, pais e mães de santo, espíritas, e outros agentes de cura, que fabricavam seus remédios e administravam a cura das mais variadas doenças, foram taxadas de charlatão, perigosos, necessitando ser combatidos.

A classe médica não se restringia a denunciar os erros cometidos pelos “charlatões” seus concorrentes. Reclamavam e denunciavam a ineficácia das leis, que eram consideradas pouco rigorosas, permitindo o livre exercício das mais diferentes práticas de cura. Com o advento da República, a discussão parecia tomar novo fôlego, visando, acima de tudo a elaboração de um novo Código Penal. A Junta de Higiene, dentre os diferentes problemas existentes na saúde pública, possuía a delicada e espinhosa questão da “prática ilegal da medicina”, que se configurava um dos maiores desafios aos higienistas.

Estes, bastante rigorosos, na tentativa de acabar com os incontáveis curandeiros e pajés existentes em todo país, trabalharam em conjunto com delegados de polícia, em ação que nos instiga a mergulharmos em “águas mais profundas”, analisando os diferentes instrumentos de coerção utilizados pelo Estado para controle das práticas mágico religiosas.

### 2.1. Códigos, Leis e decretos: instrumentos de repressão às práticas e agentes de cura

O culto aos Encantados, Caboclos, Orixás, Mestres, Voduns, estando nesses incluso a pajelança, estão desde sempre entre as manifestações religiosas de caráter popular mais atacadas e perseguidas pelos poderes instituídos. Tudo em decorrência da percepção que representavam, e continuam representando, afronta e ameaças à dita religião “civilizada” e à medicina “oficial”. As tentativas de controle de práticas mágico-religiosas nas inúmeras cidades do Ceará, Maranhão e Pará, como em outras espalhadas por todo o Brasil, com a criação de instrumentos legais que se destinam, dentre outras, a controlar a atuação e comportamentos das pessoas em sociedade, e amparar a ação das autoridades policiais.

Em diversos documentos, Códigos de Posturas, podem ser percebidas tentativas de implementação dos parâmetros de “civildade” e das novas ideias sobre higiene e saúde pública bastante difundidas na Capital Federal. Os Códigos de Postura, instituídos e aprovados em inúmeros municípios brasileiros, foram um conjunto de leis que tem como

propósito disciplinar o comportamento das pessoas para instituir uma cidade moderna baseada nos princípios de embelezamento, seguridade/comodidade, higiene e salubridade em padrões eurocentrados.

Nos códigos de posturas do Ceará, podemos observar em diferentes cidades a ação disciplinadora. Dessa forma, dispunha a Resolução nº 1162 de 3 de Agosto de 1865, nº 2 – Secção II:

Art. 51. Nenhum Pharmaceutico poderá abrir botica ou armazém de drogas, sem que primeiramente obtenha licença da Camara, pela qual pagará 25\$000 reis. O infrator incorrerá na multa de 30\$000 reis.

Art. 52. É prohibida a venda de remédios ou drogas de qualquer natureza a não ser nos estabelecimentos próprios como sejam boticas ou drogarias.

O infrator incorrerá na multa de 30\$000 reis, e o mesmo nas reincidências.<sup>76</sup>

O código de leis de 1865 restringiu a abertura de pontos de venda e comercialização de remédios de qualquer natureza, sem a devida licença da câmara e o pagamento da mesma, sob pena de multa. Semelhante posicionamento se encontra na Resolução nº 1:198, de 1º de setembro de 1866, nº 11, da Villa de Canindé, que anuncia no Art. 2º. *Pessoa alguma poderá vender nesta vila drogas medicinaes, sem que para isso tenha licença da camara. Os contraventores sofrerão a multa de dez mil reis*<sup>77</sup>. A Resolução nº 1: 199, de 1º de Setembro de 1866, nº 12, aprova postura da Câmara municipal da Villa do Jardim, nos seus Art. 24 e 25, caminha no mesmo sentido, fazendo também referência a profissão de médico ou cirurgião<sup>78</sup>.

Medidas como essas foram aprovadas por códigos de diferentes cidades cearenses como na resolução nº 1226, de 27 de Novembro de 1867, nº 23, aprovando posturas da camara municipal de Villa da União, Secção IX – Disposições policiaes:

Art. 82. Será prohibido fazer meio de vida, ou profissão da medicina ou cirurgia, a todo aquele que não apresentar carta scientifica, sob pena de pagar trinta mil réis de multa, e o duplo na reincidência pelo seu *charlatanismo*.

Art. 83. Também será prohibido aos que não forem boticários approvados, prepararem remédios ou aviarem receitas, sob as penas do artigo antecedente.<sup>79</sup>

<sup>76</sup> Collecção de Leis da Província do Ceará. Anno de 1865. Fortaleza: Tipografia Brasileira e Companhia, 1865.

<sup>77</sup> Collecção de Leis da Província do Ceará. No Anno de 1866. Fortaleza: Typografia de O. Collás, rua Amélia nº 96, 1867, p. 39.

<sup>78</sup> Id. Ibid. p. 44-45.

<sup>79</sup> Collecção de Leis da Província do Ceará de 1868 – Tomo XXXIV. Fortaleza: Typografia Cearense, 1868, p. 123-124. Grifos nossos.

Na cidade de Fortaleza, na Secção 3º - Dos costumes e da tranquilidade pública, no capítulo III – Dos costumes e do aspecto geral da cidade, podemos ver no Art. 409. “Incorrerá na multa de 100\$000, além da responsabilidade criminal, aquele que intitular-se nigromante, advinhador, feiticeiro, ou praticar a embustez, iludindo a credulidade pública”<sup>80</sup>.

As medidas presentes nestas resoluções afetam, de forma direta, os vendedores de ervas, raízes, garrafadas, lambedores e as famosas mezinhas, fabricadas e comercializadas por erveiros e os “doutores raízes”. Esses, no dia-a-dia, em suas bancas e tabuleiros espalhados por todo o estado do Ceará, receitam e atendem pessoas das diferentes camadas da população. Os curadores, pajés, rezadeiras, benzedadeiras, pais e mães-de-santo também são alvos privilegiados das resoluções, pois além de curarem, medicarem e receitarem, insistem em curar através de saberes e fazeres que não se curvaram e resistem aos instrumentos reguladores e repressores das leis.

No Maranhão, desde as primeiras décadas do século XIX, referências a *pajés* e *pajelanças* em contexto não-indígena podem ser encontradas. Nos códigos de postura de diversos municípios maranhenses há menções explícitas a curadores e pajés. Dessa maneira, o Código de posturas de Caxias, Lei 225 de 30 de Outubro de 1846, em seu título 12, “Sobre Medicos, Cirurgiões e Boticarios”, definia:

Art. 116. Nenhum medico, cirurgião ou boticário poderá exercer a sua profissão no município, sem que tenha apresentado na secretaria da camara o seu diploma para ser ahi registrado (...) Aos contraventores multa de vinte mil reis, e o duplo na reincidência.

Art. 117. À multa imposta no artigo antecedente ficão sujeitas todas as pessoas, que curão de feitiço, chamados vulgarmente – curandeiros”.<sup>81</sup>

A presença de dispositivos legais semelhantes pode ser observada no código de posturas da Câmara Municipal da cidade de Alcântara, que na Lei 804 de 4 de Julho de 1866, dizia:

Art. 102. Nenhum médico, cirurgião e boticário poderá exercer sua profissão no município, sem que tenha apresentado na secretaria da Câmara o seu diploma com o visto e registro do inspector da saúde pública, para ser allí registrado. Aos contraventores a mulcta de cinquenta mil réis, e o duplo na reincidência e oito dias de prisão.

<sup>80</sup> Estado do Ceará. Prefeitura de Fortaleza. *Código Municipal* (Decreto nº 70, de 13 de Dezembro de 1932). Fortaleza – CE: Tipografia Minerva, 1933, p. 101.

<sup>81</sup> PACHECO, Gustavo de Brito Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/ PPGAS, 2004, p. 57.

Art. 103. À multa de trinta dias de prisão ficarão sujeitas todas as pessoas, que curão de feitiço chamadas vulgarmente curandeiras ou pagés.<sup>82</sup>

Como foi possível perceber, nos códigos municipais, em capítulos que discorrem acerca “da saúde pública” ou “dos médicos, cirurgiões e boticários”, encontramos os artigos que tratam dos *pajés*, *curadores* e *curandeiros*. E esses terminantemente proibem as atividades de cura, principalmente a cura de feitiços, limitando o exercício da “medicina” aos praticantes regularmente diplomados.

Em códigos de outras cidades, as referências a *curadores* ou *pessoas que curam feitiço* são abundantes, como por exemplo, no Código de Posturas de Codó, que no Artigo 22 da Lei nº 241, de 13 de Setembro de 1848, menciona: “*Toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo*”<sup>83</sup>.

No código de Guimarães, cidade a qual pertencia Cururupu, antes de ser desmembrada, consta no Artigo 31 da Lei nº 400, de 26 de Agosto de 1856 que: “*Os que curão de feitiço (a que o vulgo dá o título de pajés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão*”<sup>84</sup>. Parâmetro semelhante ocorreu na Vila de Viana, no Artigo 10, da Lei nº 224, de 30 de Outubro de 1846, que afirma que: “*Toda a pessoa, que arrojar a si o poder imaginário de curar feitiço será multada em trinta mil réis, e o dobro na reincidência com quinze dias de prisão*”<sup>85</sup>.

As restrições impostas à população pelos códigos de posturas, estavam presentes não somente nos municípios de Alcântara, Codó, Guimaraes, Viana, mas em outros inúmeros municípios como Monção, Alto Mearim, Turiacu, São Luís, dentre outras. Demonstram, assim, que rituais e práticas de cura, que incluem a retirada de feitiço, pelos curadores e pajés, estavam disseminados por todo o Maranhão.

No Pará, especialmente em sua capital Belém, a ideologia da higienização e o controle de agentes sociais de cura também se fizeram presente. No Código de Postura Municipal de

<sup>82</sup> Id. Ibid. p. 58.

<sup>83</sup> Cf. Arquivo Público do Estado do Maranhão. In: FERRETI, Mundicarmo. *Encantaria de “Barba Soeira”*: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001, p. 35.

<sup>84</sup> Id. Ibid.

<sup>85</sup> FERRETTI, Sérgio F. *Preconceitos e proibições contra religiões e festas populares no Maranhão*. Trabalho apresentado no GT Religião Afro-brasileira e Kardecismo, no IX Simpósio anual da Associação Brasileira de História das Religiões em Viçosa, MG de 01 a 04/05/2007, p. 4.

1848, Pajés e Curadores aparecem como elementos que devem ser controlados; como disposto no Capítulo 5º, sob o título “Curandeiros, Loucos e Elephantiacos”, que estipula:

Art. 33. Toda a pessoa, que se intitular Pajé, ou que a pretexto de tirar feitiços, se introduzir em qualquer casa, ou receber na sua alguém para *simular curas por meios supersticiosos*, e bebidas desconhecidas, ou para fazer adivinhações e outros *embustes* incorrerá na multa, assim como o dono da casa, de vinte mil réis, ou oito dias de prisão, em qualquer um dos casos.<sup>86</sup>

O referido artigo, além de objetivar controlar práticas mágico-religiosas na pessoa do pajé, ao utilizar de linguajar pejorativo, ao classificá-las enquanto “simulação”, “embustes” e “superstição”. Faz referência também aos remédios caseiros preparados com ervas medicinais, taxados de “bebidas desconhecidas”. Esse artigo do Código é semelhante a outros posteriores, que também visaram restringir as ações terapêuticas existentes à medicina de caráter acadêmico, que visava se impor hegemonicamente.

A continuidade dessa ação, pode-se perceber, no Código de Postura Municipal de 1880, disposto no Capítulo IX, sob o título “Medicina” que em seus artigos afirma no Artigo 52: “*É prohibido exercer medicina, sem diploma legal, incorrendo o infractor na multa de trinta mil réis, além das mais em que incorrer pelas leis em vigor*”<sup>87</sup>. Nessa mesma linha de instrumentos controladores e repressores da população que praticava a pajelança e religiões afroindígenas, pode-se perceber a Lei nº 276, de 3 de Julho de 1900, que institui o Código de Polícia Municipal, que no Capítulo VII, sob o título “Exercício da Medicina”, dispõe:

Art. 30. A ninguém é licito exercer a medicina sem título profissional devidamente legalizado.

Pena: Multa de 100\$, além das penas que incorrer pelas *leis federaes e do Estado*.

Art. 31. A’quele que praticar os artificios de Pajé ou curandeiro.

Pena: Multa de 100\$, além das penas que incorrer pelas leis federaes.

Parágrafo Único: A mesma pena será applicada áquelle que se sujeitar ás praticas do pajé ou curandeiro e ao dono da casa em que taes práticas se realisarem.<sup>88</sup>

<sup>86</sup> Código de Postura Municipal da Cidade de Belém. Artigo 8º da Lei Municipal de 29 de Novembro de 1848. In: Collecção das Leis da Província do Gram-Pará, Anno 1848, Tomo X. Pará: Typografia de Santos e Filhos, 1853, p. 56. Grifos nossos.

<sup>87</sup> Código de Postura da Camara Municipal de Belém. In: Collecção das Leis da Província do Gram-Pará, Anno 1880, Parte 1ª, Tomo XLII. Pará: Typografia do “Diário de Notícias” de João Campbell, p. 244.

<sup>88</sup> Código de Policia Municipal. In: Conselho Municipal de Belém. Leis e Resoluções Municipaes. (1900). Pará-Belém: Typografia de Tavares Cardoso e Cia, 1901, p. 29-30. Grifos nossos.

O Código de Polícia Municipal de Belém faz referência a “leis federaes e do Estado” no que se refere ao ato de punir. Percebe-se que, cada vez mais institucionalizada e legalizada, a “medicina oficial” passa a controlar e disciplinar corpos e hábitos da população local, além de cercear outras práticas de curas utilizadas pelas populações. Nesse contexto, muitas das práticas de saúde diferentes da científica foram consideradas crime pelo Estado brasileiro, e seus agentes de cura criminalizados e punidos.

No entanto, a criminalização é instituída pelo Estado Brasileiro em 1890, através do Código Penal, em seu Capítulo 3º, que no subtítulo “Dos Crimes contra a Saúde Pública” versa:

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas – de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100\$ a 500\$000.<sup>89</sup>

As medidas policiais exerceram seu poder de punir, asseguradas por medidas de controle estabelecidas no Código Penal de 1890, que este vigente até 1942. Como podemos perceber, foi com base nos Códigos de Posturas Municipais e no Código Penal que pajés, curadores, benzedeiros, erveiros, rezadores, parteiras, pais e mães-de-santo e seus clientes, foram perseguidos, presos e tiveram suas casas invadidas, instrumentos e materiais de culto apreendidos.

O Código Penal de 1890 introduzia outros “bodes expiatórios”, como o espiritismo e a cartomancia no rol dos crimes. Além de trazer à discussão a questão da “magia”, procurando impedir a influência de outras terapias populares e a influência de seus líderes, geralmente a elas associadas. Foi criado, nesse contexto, para julgar as contravenções e crimes previstos nos artigos 157 e 158, acima citados, o Serviço de Higiene Administrativa da União. Também foram criados, em 1920, o Departamento Nacional de Saúde Pública e a Polícia Sanitária, que em conjunto com a Polícia Civil, fiscalizaram terreiros de Macumbas, Candomblés, Centros

---

<sup>89</sup> CÓDIGO PENAL. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1901.

Espíritas, Casa de Curadores, Pajelanças, dentre outros acusados e responsabilizados pela “alienação mental”, loucura em nosso país.<sup>90</sup>

As perseguições continuaram e o Código Penal de 1932, manteve os artigos presentes no anterior, proibia o exercício do curandeirismo e da magia. Foram organizadas, em 1934, as Polícias de Costumes, com o objetivo de controlar as instituições religiosas e médicas. Nesse período, os terreiros, tendas e centros, como casa de religiões afroindígenas foram obrigadas a se registrar na polícia para obter alvará de funcionamento, e licenças, nas secretarias de Segurança Pública dos Estados, para realizar suas festas e toques.

Em 1937, foi criada, nas Delegacias de Costumes, a Seção de Tóxicos e Mistificações, que muito dificultou a vida dos terreiros e agentes de cura das religiões afroindígenas. Não esquecendo que, em 1940 foi promulgada a Lei de Contravenções penais, que só passou a vigorar em 1942; essa lei deixou de incluir o espiritismo entre os perigos para a saúde pública. O novo Código Penal de 1940 altera a redação dos artigos disciplinadores do exercício ilícito da medicina, de modo a melhor especificar o que seriam os crimes contra a saúde. O mesmo assim estabeleceu:

Art. 282. *Exercício ilegal da medicina.* Exercer, ainda que a título gratuito, a profissão de médico, dentista ou farmacêutico, sem autorização legal ou excedendo-lhe os limites.

Pena: Detenção de seis meses a dois anos.

Parágrafo Único: Se o crime é praticado com o fim de lucro, aplica-se também multa de mil a cinco mil cruzeiros.

Art. 283. *Charlatanismo.* Inculcar ou anunciar cura por meio secreto ou infalível.

Pena: Detenção de três meses a 1 ano e multa de 1 a 10 mil cruzeiros.

Art. 284. *Curandeirismo.* Exercer o curandeirismo. I – prescrevendo, ministrando ou aplicando habitualmente qualquer substância; II – usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III – fazendo diagnósticos.

Pena: Detenção de 6 meses a 2 anos.

Parágrafo Único: Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito a multa de 2 a 10 mil cruzeiros.<sup>91</sup>

Importa observar que, quando o curandeiro não era tipificado no Código Penal, esse agente de cura poderia ser enquadrado na Lei de Contravenções de 1941, instituída para punir os chamados crimes menores - vadiagem, mendicância, embriaguez, atentado ao pudor dentre outros atos. Assim, no artigo 27 da Lei, era estabelecido pena para a exploração da “credulidade pública mediante sortilégios, predicação do futuro, explicação de sonho, ou

<sup>90</sup> Para aprofundar essas questões ver: MAGGIE, Yvonne. *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil.* Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992, p. 46.

<sup>91</sup> Cf. Código Penal do Brasil de 1940. Grifos nossos.

práticas congêneres”<sup>92</sup>. Essas determinações foram reforçadas pelo Conselho Federal de Medicina, criado em 1945. Conselho, que foi redimensionado com a regulamentação dos Conselhos Federais e Regionais de Medicina, institucionalizados em 1957. Dentre outros objetivos, esses conselhos visaram normatizar a profissão médica, disciplinando e legalizando os profissionais nas artes de curar<sup>93</sup>.

Os artigos citados da Lei de Contravenção Penal de 1940, utilizados para incriminar pajés, curadores e outros agentes de cura, foram mantidos no Código de 1985, continuando as práticas terapêuticas oficiadas nos rituais e religiões afroindígenas, consideradas, enquanto “prática ilegal da medicina”, permanecendo proibidas. As diversas práticas de cura, apesar de cerceadas por leis, códigos e decretos, resistiram ao tempo e à força disciplinadora do poder científico, jurídico e estatal. Resistiram, igualmente, a perseguição de setores da imprensa, que se tornaram aliados do Estado e da polícia no combate aos líderes da pajelança e religiões afroindígenas, assim como aos terreiros e salões de curadores, que se converteram em espaços sociais de cura.

## 2.2. Espaços sociais de cura: Discurso jornalístico e as batidas policiais

Em campo permeado de denúncias e perseguições, as religiões afroindígenas sofreram nas “garras” da polícia, nos estados do Ceará, Maranhão e Pará, assim como em demais regiões brasileiras. Os curadores, pajés, pais e mães-de-santo, assim como as casas de culto e trabalhos de cura, de Catimbó, Jurema, Terecô, Pajelança, Macumba, Umbanda ou Candomblé, funcionavam, na maioria dos casos, de forma clandestina. O registro na polícia, com obtenção de alvará e licença nas Secretarias de Segurança Pública dos Estados, era tarefa árdua, dispendiosa e praticamente impossível para a maioria das “casas”.

Ao percorrermos a região urbana da Grande Fortaleza<sup>94</sup>, nos deparamos com mais de trezentos terreiros conhecidos, localizados, em sua maioria, em bairros da periferia, que

---

<sup>92</sup> Sobre as dimensões de textos jurídico-doutrinários e sentenças elaboradas por juízes sobre práticas de curas mágico-religiosas, no Brasil do século XX, Ver: SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

<sup>93</sup> Para aprofundar tais questões, ver também: Código Nacional de Saúde, regulamentado pelo Decreto 49.974-A em 21 de Janeiro de 1961 que previa no seu artigo 18, na alínea “a” o órgão federal de saúde, nos termos da lei, fiscalizar: o “exercício das profissões de médico, farmacêutico, dentista, veterinário, enfermeiro e outras afins, reprimindo o curandeirismo e o charlatanismo”.

<sup>94</sup> Este conceito geográfico faz referência a Região metropolitana de Fortaleza (RMF), também conhecida como *Grande Fortaleza*, que está localizado no estado brasileiro do Ceará. A RMF foi criada pela Lei Complementar Federal nº 14, de 8 de junho de 1973, que instituiu também outras regiões metropolitanas no Brasil. Atualmente, compõem a Grande Fortaleza os municípios de: Fortaleza, Caucaia, Maranguape, Pacatuba, Aquiraz,

mantêm a “tradição viva” dos *inquices*, *orixás*, *voduns*, *caboclos* e *encantados*, compondo o panteão e a cosmovisão religiosa afroindígena cearense. Já a União Espírita Cearense de Umbanda (UECUM), estima em aproximadamente 14 mil o número de terreiros existentes em todo o estado do Ceará.

Esses espaços religiosos, que acolheram em seu interior mestres curadores do Catimbó, Jurema e Terecô, perseguidos pela polícia, também percorreram um longo caminho marcado por preconceitos, intolerâncias, perseguições e lutas, “trabalhando” em e no silêncio, de portas fechadas em diferentes bairros da capital, como Pirambu, centro, ou nas matas do Canindezinho, Barra do Ceará, e de vários municípios como Eusébio, Maracanaú, Maranguape, Caucaia, dentre outros em todo o Estado. Criando estratégias de resistência e procurando sempre cumprir as determinações e orientações das entidades que os guiavam, nunca esquecendo que *se há um silêncio que apaga, há um silêncio que explode os limites do significar*<sup>95</sup>.

Exemplo das ações destes curandeiros dentro de suas “casas”, funcionando enquanto terreiros, que sempre se configuraram enquanto espaço social de cura, e das dificuldades enfrentadas com a perseguição policial e a imprensa, pode ser vislumbrada na reportagem jornalística intitulada: “Levanta-te, Mineiro”:

Foi em Pirambú, às 23 horas e 30 minutos de ontem.

A polícia teve conhecimento de que numa casa em que reside Augusto Altino de Sousa, se realizavam **sessões de macumba com assistência numerosa**.

Saiu da polícia ontem, àquela hora, uma “cana” com investigadores e foi bater **no Pirambú**.

Cercada a casa, os agentes nela entraram para verificar o que havia.

Já estava na sala, erguida a bandeira da macumba, em que se via a legenda: **“Levanta-te, mineiro!”**

**Cerca de oitenta pessoas se comprimiam na casa da macumba.**

A sessão era presidida pela “**mãe-santa**” Maria Altina, esposa de Augusto Altino de Sousa.

Sobre a mesa da “**cerimônia**”, havia, além da bandeira, penas de urubú, ossos humanos, terra de cemitério, dois punhais, duas facas americanas, vinho, vinagre, cachaça, flores artificiais, charutos, cigarros, **fumo e folhas de diversas plantas**.

Velas acêsas circundavam a **mêsacabra**.

A polícia não pode prender toda a assistência, pois era ela numerosa e a “cana” só conduziu quatro agentes.

---

Maracanaú, Eusébio, Guaiúba, Itaitinga, Chorozinho, Pacajús, Horizonte, São Gonçalo do Amarante, Pindoretama e Cascavel. O Conceito Grande Fortaleza é utilizado pelo IBGE.

<sup>95</sup> ORLANDI, Eni Puccinelli. *As formas do silêncio no movimento dos sentidos*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1992, p. 87.

Efetuiu-se a prisão do dono da casa, Altino, e da “mãe-santa”, Maria Altina, e outros **comparsas** da “**liturgia**”: Noêmia Pereira, Vicente Rodrigues, Cirino Rodrigues, Arsepino Cordeiro, Manuel Gomes e Maria Machado.

**“mãe-santa” alega que estava tratando um doente, que se encontrava no local.**

Os detidos foram recambiados para a Delegacia de Investigações e Capturas, onde pernoveram.

Durante o dia de hoje a polícia tomou por termo as declarações.

(...)

O Sr. Jonas Sampaio, que nos deu notícia da prisão dos “macumbeiros”, fez jus a um prêmio no valor de 20\$, á sua escolha, oferecido pela “Panificadora Estrela Ltda”.<sup>96</sup>

A reportagem, que se utiliza de linguajar policialesco, apresenta o ritual de cura desenvolvido na “casa” da “Mãe-Santa” Maria Altina como uma cerimônia demoníaca que possui dentre outros elementos uma “mesa macabra”, composta de objetos que indicam práticas malélicas. Apresenta o termo “macumba” de forma pejorativa e designa os auxiliares da mãe-de-santo de “comparsas”, passando a ideia de uma quadrilha de malfeitores.

No entanto, numa leitura com olhar atento, percebe-se que a Mãe-de-santo e curandeira Maria Altina é famosa e possuidora de um terreiro de grandes dimensões. Suas sessões de curas, realizadas em sua “casa” no Pirambú, bairro litorâneo de Fortaleza, costumam ser frequentadas por um grande número de pessoas. E as sessões de “macumba”, por ela ministradas, são acompanhadas por “assistência numerosa”, a ponto de não ser possível transportar todos para a delegacia de capturas.

Outro aspecto importante, que merece análise cuidadosa, são os componentes presentes na mesa da “cerimônia”, dentre os quais o “fumo e folhas de diversas plantas”. Essas denotam tratar-se de uma sessão de pajés ou curadores, também chamada de pajelança afroindígena, fato confirmado pela mãe-de-santo que afirmou à polícia “que estava tratando um doente, que se encontrava no local”.

Importa observar a bandeira com a inscrição “Levanta-te, mineiro!”. A expressão “mineiro”, é utilizada pelos chamados “mineiros”, ou seja, pelos adeptos dos terreiros de nação mina jeje, das chamadas Casas das Minas, como é mais conhecida a casa mais antiga de culto africano do Maranhão e uma das mais antigas do Brasil. Apontam para a emergência de práticas banto mais permeáveis a rearranjos em injunções com costumes e práticas indígenas que se desenvolveram em rotas que perpassam o Nordeste brasileiro em direção à Amazônia e vice-versa.

---

<sup>96</sup> Jornal “O Povo”, Fortaleza, 19 de julho de 1939, Capa. Grifos nossos.

Outro fator a ser observado na matéria jornalística foi o fato e a queixa do jornalista de não poder fotografar os detidos na manhã seguinte à prisão. Queria registrar o momento em que eram inquiridos pelo delegado e prestavam depoimento, para que seus rostos pudessem ser expostos aos leitores. Percebe-se, também, a necessidade de criminalizar, mostrar os adeptos das religiões afroindígenas como prejudiciais à sociedade, que precisavam ser denunciados e detidos. Deste modo, o jornal, fomentando esta ideia, premia, em dinheiro, com a ajuda de um patrocinador, a “Panificadora Estrela Ltda”, as pessoas que os ajudam avisando de prisões e ações da polícia contra os “macumbeiros”, incentivando atitudes e práticas discriminatórias. Discriminação que, conforme Agnes Heller, torna visível [...] *uma categoria do pensamento e do comportamento cotidianos*<sup>97</sup>.

Outro exemplo desse período de perseguições às religiões afroindígenas, em terras cearenses, pode ser visto na reportagem abaixo intitulada “Catimboseiros nas garras da polícia”:

Lá para as bandas da Praça S. Sebastião, na Rua Agapito dos Santos, uma **velha** conhecida pela alcunha de “Velha Baiana”, **aleijada**, chefiava um “Candomblé” que já estava criando fama.

Nos dias da “arrumação” era gente assim, para se “**curar**”.

A polícia soube da mandinga. Preparou o “ambiente”, e os inspetores Santana e Horácio fizeram o “serviço”.

Santana, protestando certa “**dor de espinhela caída**” eventurou-se a penetrar o **antro**, procurando ver o livro de S. Cipriano.

A velha não deu pela coisa, e foi logo pondo em cena toda a “**medicina**” dos **pajés**.

No melhor da função, quando os “espíritos maus” já davam o fora, entra o Horácio e tudo foi de águas abaixo.

**Estavam ali, esperando a sua vez, nada menos de 15 pessoas**, que foram arrebanhadas para o D.O.P. ..., inclusive a Velha Baiana, que deu trabalho para transportar.

Foi um “Deus nos acuda”. Inocência para todos os lados, juramento de “nunca mais ir a essas **casas amaldiçoadas**” de **velhas rabugentas**.

Mas o tenente Assis de nada quis saber, e tomando a peito a empreitada, foi com a malandragem de catimboseiros ao precipício da lei, que não foi graça.

Aliás, um bom par de semanas nas construções seria **remédio** exemplar para essa gente, o que se aconselha como específico de efeitos maravilhosos.<sup>98</sup>

O jornalista, ao fazer referência ao universo religioso afroindígena apresenta concepções e linguagem preconceituosas, muitas das vezes utilizadas pela polícia em boletins de ocorrência, demonstrando práticas comuns entre a imprensa e a polícia. Ao se referir à yalorixá do terreiro de Candomblé, utiliza a palavra “alcunha” que é um cognome geralmente

<sup>97</sup> HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, p. 43.

<sup>98</sup> Jornal *O Estado*, Fortaleza, 17 de janeiro de 1941, p. 6. Grifos nossos.

depreciativo. A líder religiosa é chamada de “Velha”, “aleijada”, “rabugenta”; o terreiro, localizado na Rua Agapito dos Santos, no centro de Fortaleza, é identificado como “antro”, “casa amaldiçoada”.

Os rituais são apresentados enquanto “arrumação”, “função”, procurando associá-los a ritos satânicos do qual participam “maus espíritos”. Os participantes são identificados enquanto “malandros”, que é sinônimo de velhacos, preguiçosos, gatunos, ladrões, de indivíduos que não trabalham e vivem de expedientes não confiáveis. O jornalista recomenda, inclusive, o trabalho como remédio exemplar para esse tipo de “gente”. Percebe-se ainda, toda uma ação orquestrada pela polícia, através de seus inspetores, no sentido de falsear situações, recorrendo à expedientes de caráter duvidoso para que se cumpra o trabalho policial. Evidenciando um clima de discriminação e intolerância por parte da polícia, quanto da imprensa, a curadores e às religiões afroindígenas.

Não perdendo de vista que os textos ou documentos são dialógicos e polifônicos, trazendo em si vozes contraditórias, as matérias jornalísticas são portas de entrada que nos possibilitam compreender a presença das religiões afroindígenas em Fortaleza na década de 40. Essas já haviam se estabelecido e criado fama; assim como os rituais e práticas de curas para os mais diferentes tipos de males do corpo e do espírito. Isso pode ser percebido, através do grande número de pessoas, “gente assim para se curar”, que recorriam a “medicina dos pajés” no Ceará.

No Maranhão, nas últimas décadas do século XIX, negros cativos e libertos lutaram por sua sobrevivência em uma sociedade em que, contra eles, imperava o preconceito e a discriminação. Nesse contexto, bem antes da abolição, os negros maranhenses dedicavam-se a rituais religiosos tradicionais e práticas curativas denominadas “pajelança”, não podendo realizar os mesmos abertamente. Em novembro de 1876, foi presa, em São Luís, uma escrava, quando realizava em sua casa um ritual, como pode ser vista na reportagem jornalística intitulada “Pagés”:

Tendo chegado ao conhecimento do Sr. dr. Chefe de Polícia, que, ao Largo do Palácio nos baixos do sobrado nº 23, em dias especiaes reuniam-se diversas pessoas para consultarem as prophecias de uma mulher - **pagé**, - hontem às 2 horas da tarde para ali fez seguir uma escolta de guardas pedestres e feito um cerco, **prendeu 12 mulheres e um homem que dansavam semi-nús, polvilhados de cinza.**

Dada uma busca, foram encontrados: **1 lata de pimenta e alfazema, 3 pequenos canudos pintados, uma tigela com aguardente e diversos rozarios de contas brancas e pretas.**

O Sr. dr. Chefe de polícia, mandou recolhel-os à cadeia.

Séria correção merecem estes indivíduos, principalmente a **Pagé de nome Amelia**, que dizem ser dona do **Templo** erguido junto, quasi ao Paço municipal ! !....<sup>99</sup>

Em leitura cuidadosa, percebe-se que a reportagem mostra como Amelia Rosa era procurada pela população e, em sua casa, funcionava um “templo”, onde em dias “especiais”, realizavam rituais. Nestes, práticas de “adivinhações” e iniciações, sendo a própria Amélia a sacerdotisa desta religião, em que aconteciam danças e corpos se movimentavam “semi-nús polvilhados de cinzas”. Era procurada enquanto curandeira, conhecida como “Pajé” e líder de um grupo eminentemente formado por mulheres.

Na busca realizada no templo foram encontrados “pimenta e alfazema” que comumente são utilizados em chás, defumadores e banhos. Os “pequenos canudos pintados” podem ser usados como cabos de cachimbos feitos de tauari, utilizados em rituais de pajelança e religiões afroindígenas. A “tigela com aguardente”, usualmente são utilizadas enquanto ‘banho’ de descarrego, de limpeza espiritual do próprio pajé e dos participantes, como também de bebida a serem oferecida aos encantados incorporados em suas aves.

Os rosários de “contas brancas e pretas”, comuns em muitos cultos de matrizes africanas e indígenas, podem ser, dentre outros, uma espécie de guias, colares, dedicados a diferentes encantados, voduns, orixás, inquices, caboclos. São confeccionados de materiais diversificados como vidro, plástico, erva-de-santa-maria, lágrimas de Nossa Senhora, caroço de Tucumã, caroço de pupunha, etc.

O chefe de polícia mandou recolher os membros do grupo à cadeia, como também os objetos encontrados no interior do “templo” de pajelança. O jornalista conclui afirmando que a prisão do grupo à cadeia e, principalmente, da Pajé e “dona do templo” é justa, pois eles mereciam uma séria correção. Preconceito e intolerância, da parte do autor do texto para com a pajelança e as religiões afroindígenas, eram repassados para os leitores.

A prisão dessa mulher negra e de seu grupo, como a ocorrida com tantos outros pajés, curadores, em todo o Brasil, demonstra que os motivos que suscitaram tal perseguição e castigos, foram a religião professada e as atividades terapêuticas realizadas. Após a leitura das reportagens jornalísticas e o processo impetrado contra Amélia Rosa, ficam evidentes formas de reprimir essa “nova religião” denominada pajé, apresentando-a como feitiçaria. E que os

---

<sup>99</sup> DIÁRIO DO MARANHÃO. *Pagés*. Anno VII. n° 957. Maranhão, Sabbado, 14 de Outubro de 1876, p. 4. Matéria reproduzida no Jornal A Província de São Paulo: Uma Religião de que não gosta o governo. São Paulo, 11. Nov. 1876. Grifos nossos.

pajés, assim como os mineiros, terecozeiros, embora discriminados e perseguidos pela polícia e a imprensa, conquistaram espaço junto a diferentes segmentos da população maranhense.

Analisando reportagens de jornais que retratam Amélia, podemos perceber que no ritual de 1876, no qual foi presa pela primeira vez, a pajoa ainda era escrava. O grande número de rosários encontrados no “templo” indicam que ali existiu uma comunidade negra religiosa chefiada por uma mulher, e composta essencialmente por pessoas do sexo feminino. Grupo semelhante a irmandades de pajés que realizam toque de tambor dando passagem aos encantados para a realização de trabalhos de cura, em comunidade de terreiros existentes em inúmeros municípios maranhenses.

Em contato com o processo judicial que lhe foi imputado enquanto ré, percebemos que em 1877, já na condição de liberta, Amélia Rosa foi presa novamente, e no local encontraram fitas, flores secas, velas acesas e banho de ervas. E que em seus trabalhos de cura, eram utilizados defumação com chifre queimado, incenso, purgantes, vomitatórios, benzimentos, rezas, danças, cortes com navalhas, bálsamos, banho de ervas, etc. No desenvolvimento do ritual, tudo indica que trabalhava incorporada ou inspirada por entidades espirituais e realizando adivinhações. O relatório policial de sua segunda prisão indica que Amélia era cognominada *Rainha da Pajelança*, e conhecida, na pajelança, como Rainha de Toba.

Segundo Dunshee de Abranches, Amélia Rosa nascera no quilombo do negro Cosme, no fim da Balaiada, e recém-nascida ficou prisioneira em uma fazenda, sendo posteriormente levada, por sua ama de leite, para um quilombo nas matas do Pindaré. Nesse teria vivido até a adolescência, quando fugiu para o Pará, “onde se entregou à prática de sortilégios, e, mais tarde, passou-se para São Luís, ali se popularizando e sendo presa e processada sob o nome de Amelia Pagé”<sup>100</sup>. Na história de Amélia Rosa percebemos os trânsitos e transe religiosos em direção a Amazônia paraense, percorridos por muitos de ascendência africana e indígena.

Nesse universo de saberes e crenças em constantes entrelaçamentos, o que podemos perceber é que Amélia, negra alforriada, foi presa, surrada, processada, julgada e condenada em São Luís; mas não desistiu de lutar e de dançar, pois depois de quase três anos de sua prisão apareceu em notícias de jornais, “recebendo homenagens de diversas mulheres pelo seu aniversário, cantando e dançando na cela com suas duas companheiras de prisão (...)”<sup>101</sup>. Também não desistiu de curar corpos enfermos sob a orientação de seus encantados,

<sup>100</sup> DUNSHEE DE ABRANCHES. *O Cativo*: memórias. 2. Ed. São Luís: Academia Maranhense de Letras, 1992, p. 116. Apud: FERRETTI, Mundicarmo (org.). *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa*. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.

<sup>101</sup> Jornal O TEMPO. *A cadeia da Capital*. São Luís, 27 de Setembro de 1880. Apud: FERRETTI, Mundicarmo (org.). *Pajelança do Maranhão no século XIX*. Op. Cit. p. 54.

pois quase dez anos depois de sua condenação, a seguinte notícia surgiu em Iguayba, no interior da Ilha de São Luís, comunicando que: “*estava ali uma mulher de nome Amélia, que se emprega de curar...*”<sup>102</sup>.

Em meio a controles e perseguições policiais às religiões afroindígenas em terras maranhenses, a notícia mais antiga sobre essas práticas religiosas, em relatório policial, que se tem notícia no Maranhão, faz referência à destruição de um quilombo no Baixo-Mearim. Datado de abril de 1820, o relatório conta que foram encontrados em uma das casas daquele quilombo “*vários chifres de boi, um ferro pesado e oco, cabaças cheias de ervas, um pote contendo diversas pedras de rio, muitas coisas velhas que, nas palavras do delegado, pareciam coisas de feitiço*”<sup>103</sup>.

Esses objetos encontrados em uma “casa de santo” no quilombo, são comumente encontrados em inúmeras terreiros, em todo o Brasil, em que são cultuados Encantados, Orixás, Voduns, Caboclos e outras entidades espirituais, indicando a presença de religiões afroindígenas nos quilombos maranhenses e a constante atitude de perseguição, invasão e acusação de feitiçaria a suas práticas religiosas.

As tentativas de controle e extermínio das sociedades religiosas compostas por negros, índios e pessoas das camadas mais pobres da população, denominadas no Maranhão de “pajelança”, em que vemos a ação conjunta do Estado, polícia e imprensa, são inúmeras. Nelas estão registros de invasão e prisão de curandeiros, como noticiado em junho de 1886, quando “*A polícia invadiu a casa da curandeira Josefa e a levou presa, após fazer uma grande fogueira com todos os pertences do Culto. Nem mesmo os gritos, evocando os deuses e o alarido da suplicante, impediram as chamas dos dogmas*”<sup>104</sup>.

A repressão à casa de santo da curadora Josefa, na localidade de São José dos Índios, no interior da ilha de São Luís, capital do estado, exemplifica a repressão policial aos agentes de cura. Apresentados, como no caso da pajé Josefa, como politeístas, criminosos e anômalos, são classificados como ameaça à sociedade, justificando a invasão, prisão e destruição pelas “chamas”, - que nos remetem às da inquisição -, das imagens, objetos de culto e do próprio terreiro<sup>105</sup>. Realidade insurgente ao mergulharmos em jornais paraenses, em busca de registros acerca de intolerâncias sofridas por seus pajés e curadores.

<sup>102</sup> DIÁRIO DO MARANHÃO. *Curandeira*. Anno XXIX, nº 7349. Maranhão, 2 de Março de 1898, p. 2.

<sup>103</sup> SANTOS, Maria do Rosário C. e SANTOS NETO, Manoel dos. *Boboromina: terreiros de São Luís, uma interpretação sociocultural*. São Luís: SECMA/SEOG, 1989, p. 25.

<sup>104</sup> Jornal O PUBLICADOR MARANHENSE. Maranhão, Junho de 1886. In: SANTOS, Maria do Rosário C. e SANTOS NETO, Manoel dos. Op. Cit. p. 19.

<sup>105</sup> Inúmeros terreiros, em diferentes tempos e regiões do Brasil foram perseguidos, invadidos e tiveram seus objetos litúrgicos apreendidos pela polícia. Muitos objetos encontrados hoje em museus de vários estados

Em Belém do Pará, a polícia local, constantemente realizava batida às casas de curadores, Pajés e outros agentes de cura. As chamadas “casas de feitiçarias” eram constantemente invadidas pela imprensa e autoridades policiais, conforme reportagem intitulada “Calamidades de Pajés”

Tendo chegado ao conhecimento do Sr. 2º prefeito que em uma **casa**, além do cemitério de Santa Isabel, existia um indivíduo que exercia **a profissão de pajé**, para lá dirigiu-se ante-ontem à noite e chegou justamente na ocasião em que **o curandeiro** que chama-se **Manoel Candido Leocádio**, **fazia os curativos** nos não menos pândegos José Joaquim dos Santos Casemiro e Araújo, Manoel Vieira de Sousa, Severo Santos Gomes, Laurentino Alves da Silva, Joaquina Alves Viana, Paulino Ferreira de Souza e Paulino do Nascimento (**que penca!**) os quais foram unhadados.

Conduzidos à presença da autoridade competente **os indivíduos disseram que achavam-se em tratamento**: uns de caipora, outros cremos que de ... cachaça.

**O Sr. 2º prefeito prendeu também muitos objetos como: maracás, penas, tajás, caroço de tucuman, cigarros de palha de tauary, carajiru e diversos bicos.**

(...)

Foram postos em liberdade depois de haverem **pago as respectivas multas**.  
Boa lição! ... mas foi pouco.<sup>106</sup>

Na matéria ser pajé é apresentado, de forma irônica, como uma “profissão”, através da qual Manoel Candido, curava um grupo composto por seis homens e uma mulher, classificados pelo jornalista de “pândegos” e “cachaceiros”. Presos, juntamente com Manoel Candido, foram libertados após pagamento de “multas”, estipuladas de acordo com o código de postura municipal.

Os objetos utilizados no ritual, possuíam finalidades e significados específicos, como o “maracá”, que feito de cabaças e penas, marca o ritmo das canções ou doutrinas durante os processo de cura. As “penas”, geralmente coloridas, são sustentadas pelo pajé enquanto canta e dança, além de utilizadas em benzeções, defumações e para a confecção de pós. Os “tajás” são consideradas protetoras da casa e dos presentes, além de utilizados em banhos, bênçãos, retirada de doenças e feitiços.

Os “caroços de tucuman” são utilizados em adivinhações, remédios, chás, banhos, proteção e os cigarros de “tauary”, planta típica da região, é utilizada pelo pajé durante as diversas etapas do ritual de cura, para a harmonização do ambiente, chamada dos encantados,

---

brasileiros, são testemunhos das invasões e ações policiais, como os da *Coleção Perseverança*, em Maceió, apreendidos em 1912. O mesmo aconteceu com os encontrados no Centro Cultural São Paulo, na capital paulista, apreendidos em batidas policiais em terreiros de Xangô no Recife.

<sup>106</sup> Jornal A REPÚBLICA. *Calamidades de Pajés*. Ano V, nº 812. Belém, 18 de Abril de 1894, p. 2. Grifos nossos.

defumação dos presentes, etc. O “Carajiru”, Crajiru ou Abajuru, é uma planta medicinal da floresta amazônica muito utilizada na forma de chás, infusões e sumo das folhas, para higiene íntima, tratamento de conjuntivite aguda, anemia, diabetes, diarreia, impingens, inflamação do útero, leucemia, dentre outros. A presença desta planta, como dos outros objetos listados, sinaliza para a infinidade de doenças que poderiam estar sendo tratadas naqueles sete enfermos.

Expressões utilizadas para se referirem ao pajé Manoel e às pessoas que estavam sendo curadas pelos encantados, através dele, reafirmam perseguições aos participantes de religiões afroindígenas, que, desafiando leis e autoridades civis e policiais, insistem em curar a si e aos seus com práticas mágico-curativas que não se submetem a uma medicina de caráter racionalista ocidental.

As notícias acerca de batidas policiais e prisões eram comuns em jornais belemenses no final do século XIX. Eles eram vistos “*entre anúncios da mais afamada moda parisiense e mais queijos, vinhos e biscoitos, apareciam, nas mesmas páginas notícias sobre prisões de pajés, invasões a casa de feitiçaria, denúncias de bruxarias, curas (...) e afins*”<sup>107</sup>, como em reportagem intitulada “Pajé”

Veridiano Belém Pereira, carafuz musculoso e mestre de carpina, há muito que aborrecido de viver do cabo da encho, entendeu que devia abraçar a vida menos trabalhosa e mais rendosa, a qual a de impingir tisanas para **curar feitiços**, sob o pretexto de adivinhar. Pois bem, lá estava ele anteontem as 11 horas da noite na sua casinha de palha à travessa Dois de Dezembro, esquina da rua Domingos Marreiros, **no exercício da sua alta função, rodeado de clientes, maracá em punho, invocando o caruana – o deus da pajelança** Quando porém estava no melhor da festa, eis que chega o bondoso subprefeito Nunes que sem pedir a respectiva licença, invadiu o gabinete de consultas do **Mestre Veridiano** – como lhe chamavam as mulatinhas do Umarizal – e, sem mais delongas, mandou conduzi-lo à estação policial, acompanhado dos respectivos clientes Clementino da Cruz, Antero José Diniz, Francisca Muniz da Costa, José Alves, Raimundo de Sousa, Maria Amélia de Carvalho, Maria Euphenia, Maria Joana Rosa, Adelina da Conceição e Raimunda Maria da Conceição. Ontem lá esteve Veridiano, todo garboso, descansando no aprazível xadrez da estação, hora em que satisfez a respectiva multa. A mesma sorte tiveram os **adeptos da malandrice de semelhante patife**. Duro com esses malandros.<sup>108</sup>

A reportagem aponta Veridiano Belém como um homem de caráter duvidoso, que deixou o “trabalho honesto” para viver ludibriando pessoas com o preparo de “tisanas”, além

<sup>107</sup> FIGUEIREDO, Aldrim Moura de. *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008, p. 12.

<sup>108</sup> Jornal A REPÚBLICA. *Pajés*. Ano VII. Belém, 21 de Setembro de 1896, p. 3. Grifos nossos.

de associar a prática da pajelança à malandragem, denominando o pajé como “patife” e os presentes ao ritual de cura, de “adeptos da malandrice”. De linguajar sarcástico e carregado de preconceitos e discriminações, ainda trata a população feminina que habita o bairro do Umarizal, de “mulatinhas”. Além de aprovar a prisão do Pajé e dos participantes do ritual de cura, incentiva o aumento dos rigores da lei com os mesmos.

Na contra mão da notícia, a reportagem revela a popularidade e grande procura, da população local por Mestre Veridiano, que atendia dez pessoas em processo de cura conjunta, em radical divergência frente a preferência e busca de cura de corpos individualizados, fazendo perceber quanto os médicos autorizados pelo aparato legislativo e força policial, estavam distantes e em confronto em relação a setores populares que legitimavam suas autoridades.

Na cidade de Belém, no tão alardeado e estudado período de 1870 a 1912, considerado por muitos como a *Belle Époque*, há esforços da política de Antônio Lemos, de embelezamento da cidade, em forte propósito legislativo para “civilizar hábitos e costumes”, considerados impróprios ao ideal de “modernidade urbano-cêntrica” de inspiração francesa. Através da análise de inúmeras notícias de jornais que circularam na época, percebe-se, apesar da grande preocupação com a higiene pública, que não houve qualquer iniciativa em dotar hospitais e asilos com um corpo de médicos capaz de atender as doenças mais comuns. “*Eram os pajés e curandeiros os que, afinal, tratavam das verminoses, febres palustres e sezões, tão comuns nas populações mais pobres das capitais e do interior do Pará e do Amazonas*”<sup>109</sup>.

Frente intolerâncias, e menosprezo por males que acometiam setores populares, leituras a contrapelo, apontam para a teoria política da tolerância, da qual Marcílio de Pádua é considerado o precursor, desenvolvida para defender a liberdade religiosa e o fim da hierarquia da Igreja e do Estado. Essas ideias foram retomadas posteriormente por diversos autores como Thomas More, Pico della Mirándola, Espinosa, Pufendorf, Grócio, Voltaire, dentre outros. Em sua “Carta da Tolerância”, de 1685, Locke postulava a separação entre o Estado e a Igreja, e a tolerância dos que professavam diferentes religiões. Segundo Brito<sup>110</sup>, no século XXI, em contexto global, o princípio da tolerância volta a emergir como alternativa para a construção de sociedades mais solidárias. Nesse sentido, a tolerância possui uma dimensão política que deve respaldar estudos em torno de processos históricos permitindo enfrentar silêncios em relação a alteridades culturais.

<sup>109</sup> FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, Sidney. et. al. (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Op. cit. p. 275.

<sup>110</sup> BRITO, Ênio José da Costa. *Tolerância*. In: Texto apresentado no curso: A Diáspora e as Religiões: Desvelando práticas culturais e religiosas. São Paulo: PEPGCR/PUC-SP, 2009. (Texto mimeografado).

Considerados fora dos padrões culturais adotados por uma sociedade que procurava de diversas formas, controlar comportamentos e costumes, pajés, curadores, benzedores, rezadores, erveiros, parteiras, pais e mães-de-santo, não se curvaram ante perseguições, multas, prisões e preconceitos, pois sabiam que não poderiam ceder às pressões, pois situaram-se na transgressão ao que se instituía alicerçados em visões de mundo, rituais, práticas, partilhados pelos Outros da história.

## Capítulo III

### UNIVERSO DE SABERES MÁGICO-RELIGIOSOS: cura em encantarias afroindígenas

Devagar com esse nêgo mandingo  
 Ele sabe apanhar a folha, sabe mexer na erva,  
 Sabe rezar a reza, Sabe curimbar  
 Quando bate vem cabôco e orixá  
 Quando dança tudo que é Erê vem dançar.  
 Nó de amor que ele faz ninguém desata,  
 Ele é dono do tempo, do vento, do mar e da mata.

*Mandingo* – Roque Ferreira e Pedro Luís

Os adeptos das religiões afro-brasileiras, o chamado povo-de-santo, dos mais variados segmentos ou nações: Ketu, Angola, Efon, Ijexá, Jeje, Nagô-Vodum, Congo, Caboclo, Umbanda, Catimbó, Jurema, entre outros, partilham de crenças, práticas, rituais e visões de mundo que incluem concepções de corpo, doença, cura, vida e morte.

O caráter itinerante e a mobilidade de negros, índios e seus descendentes, e com eles a de seus ancestrais: Orixás, Voduns, Inkisis, Encantados, Caboclos e Santos, não somente percorrem caminhos longos e diversos, por terra e mar, como produziram e continuam produzindo respostas imprevisíveis em rotas que perpassam Portugal e os Estados do Ceará, Maranhão, Pará em circuitos afro-luso-brasileiro.

Ao investigarmos a chamada pajelança cabocla, ou pajelança afroindígena, inúmeras representações acerca das relações corpo, doença, saúde e natureza se tornam relevantes. Nesse universo, torna-se imprescindível compreender concepções de corpo, que resultam das variadas formas como são concebidas e classificadas as doenças em diferentes comunidades tradicionais, assim como os diferentes tratamentos oferecidos e as ofertas terapêuticas presentes entre os participantes das religiões afroindígenas. Neste contexto o corpo ganha, conforme Sant'Anna, uma historicidade própria, enquanto:

[...] território tanto biológico quanto simbólico, processador de virtualidades infindáveis, campo de forças que não cessa de inquietar e conformar, o corpo talvez seja o mais belo traço da memória da vida (...) Pesquisar seus segredos é perceber o quanto é vão separar a obra da natureza daquela realizada pelos homens: na verdade um corpo é sempre “biocultural”, tanto em seu nível genético quanto em sua expressão oral e gestual.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> SANT'ANNA, Denise B. *É possível realizar uma história do corpo?* In: SOARES, C. L. (org.). *Corpo e História*. Campinas: Autores Associados, 2001, p. 3.

As relações entre corpo e natureza, vêm sendo ressignificadas no contexto cultural e urbano em cidades como Fortaleza, São Luís e Belém, dentre outras. Nessas, curadores, babalorixás, yalorixás, pajés, benzedeiros, rezadeiras, enquanto agentes de cura, continuam insistindo em curar a si e a todos aqueles que a eles recorrem, desafiando a “lógica cartesiana” e a “ciência iluminista”. Recriam, modos de experimentação e apropriação da natureza, bem como métodos de cura, herdados de seus ascendentes indígenas e africanos.

Segundo Wilson Caetano de Sousa Jr, o corpo no candomblé encerra uma série de significados atualizados através do rico e complexo patrimônio cultural de origens africanas que apresenta práticas terapêuticas, etnobotânicas e alimentares. Fruto das vivências de indivíduos originários das mais diversas culturas africanas, e de uniões e cruzamentos impensáveis, ocorridos no continente africano e em solo brasileiro. Nesse universo de saberes, o povo-de-santo conservou uma visão de mundo gestada no continente africano, no qual há um sistema de relações com os ancestrais dos quais herdaram o orixá, a vida, o axé, que constituem sua personalidade e o estar no mundo.

Nesse contexto, histórias, cânticos, danças, expressões corporais, culinária sagrada, as relações com a origem e o tratamento do corpo, a cura, vida e morte, se revestem de um caráter mítico. Esses nos instigam a buscar um saber adormecido na memória que nos fazem perguntar aos mais velhos: Qual a origem do corpo nas religiões afro-brasileiras? Para responder a esse questionamento, eles recorrem aos *itans*. Itan é o termo yorubá para o conjunto de todos os mitos, canções, histórias e outros componentes culturais dos yorubás, passados oralmente de geração em geração.

De acordo com o mito yorubá, não tendo Obatalá, o Grande Orixá incumbido de criar o mundo, cumprindo suas tarefas – após ter acordado de seu sono pelo qual foi acometido, depois de ter bebido muito vinho de palma -, como consolo e mais um voto de confiança o Senhor da Vida, Olodumaré, pediu a Oxalá que, a partir de então, criasse todos os seres vivos que haveriam de habitar a Terra. Desta maneira, o grande ancestral da criação convocou os demais orixás e pediu que lhe trouxessem uma matéria que pudesse ser trabalhada por ele a fim de criar os seres vivos.

Conta-se que o orixá Ogum trouxe muitos palitos, mas a madeira não se prestava ao trabalho de dobrar com facilidade, sem falar no fato de estar sempre exposta aos mais variados infortúnios. Anteriormente, o próprio Oxalá teria tentado trabalhar as águas, mas estas, como a prata, eram maleáveis demais. Todos os orixás trouxeram, assim, alguma substância, mas, até então, nenhuma se prestava ao trabalho que o Rei do pano branco deveria realizar. Por fim, após um longo tempo desaparecido, aparece Iku, a morte, o príncipe cego que anda solto pelo mundo deixando suas marcas por onde passa, trazendo uma mistura de água e terra que entrega a Obatalá. Orixalá recebeu com as duas mãos aquela substância e entendeu que era com ela que os seres vivos poderiam ser modelados.

O pai da criação consegue, enfim, criar uma forma, e, ao findar seu trabalho, contempla-a admirado. Mas Obatalá queria mais. O corpo recém modelado da lama era inerte e não fazia sentido. Vendo a obra que Oxalá havia acabado de criar, o próprio Deus, Olodumaré, soprou nas narinas de sua criatura, imprimindo nela *èémí*, sopro vital.

Por meio do trabalho de Oxalá, Olodumaré havia acabado de instituir a vida. Como gratidão pelo trabalho de ter levado até ele a matéria-prima utilizada para moldá-la, Obatalá conferiu à morte o direito de restituir à terra (*ilé*) todas as porções individualizadas que são retiradas dela no momento da criação de cada ser vivo.<sup>2</sup>

O relato mítico permite compreender o papel, o sentido e o lugar ocupado pelo corpo, assim como examinar e desenvolver algumas interpretações sobre a concepção de vida e morte, como seus mecanismos rituais presentes nas religiões afro-brasileiras. É importante notar que fala de vida e morte através de uma relação estabelecida entre a terra e o corpo, refletindo uma visão de mundo em que corpo e alma, assim como vida e morte não se contradizem, se complementando.

Segundo Bandeira (2010), para os povos Iorubá, Fon, Bantu, assim como para outras nações africanas, a morte em si não é o fim, mas um momento de vivo contentamento, pois é o momento de encontro da pessoa com seus ancestrais; é origem, renascimento do próprio corpo, representando recomeço, reintegração. Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência; fazendo parte do ciclo, ao mesmo tempo religioso e vital. Sabendo-se que quando ocorre a perda do *emí*, os orixás se retiram e Ikú deverá devolver a *Íyá-nlá*, a terra, a porção símbolo da matéria na qual cada indivíduo fora encarnado, em seu local de origem, ao todo primordial, reafirmando o grande mistério e possibilitando outras vidas. Neste contexto, a vida no orixá é um constante aprendizado que possui início, mas não possui fim, sendo a própria morte uma iniciação.

Nesta perspectiva, Ikú é uma entidade dotada de significado próprio e específico, tem seu *ihùwasé*, isto é, existência e natureza próprias. É um *ebóra* pertencente ao grupo de guerreiros do *orum*, considerado um *irunmolé-filho*. É considerada uma divindade dúbia, estando ligada ao fim da existência e também à criação, pois foi permitido e abençoado por Olodumaré a conduzir o ciclo da criação. Designada a vir todos os dias ao Aiyê escolher os homens e mulheres a ser conduzidos ao Orun, retirando o *Èémi* (sopro da vida), condição imposta para a renovação da existência. Nesse contexto, é a única divindade que um dia “tomará” posse da cabeça de todos os seres humanos. Não ficando num lugar fixo, mas

---

<sup>2</sup> SOUSA JÚNIOR, Wilson Caetano de. *As representações do corpo no universo afro-brasileiro*. In: *Corpo e Cultura* (Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História do Departamento de História da PUC-SP). São Paulo, n° 25, dezembro 2002. p. 126.

rodando em torno do mundo para realizar seu trabalho, ajudando a manter o equilíbrio da natureza.

Diferentes culturas e sociedades possuem concepções próprias do tempo, dos fatos acontecidos, do transcurso da vida e da morte. As sociedades de cultura mítica têm uma noção de tempo circular, acreditando que a vida é uma eterna repetição do que já aconteceu num passado remoto narrado pelo mito<sup>3</sup>. As religiões afro-brasileiras, constituídas a partir de tradições africanas, tem uma noção de tempo ligada à noção de vida e morte.

Para Wilson Caetano Júnior<sup>4</sup>, conforme a relação estabelecida com a terra, o homem é corpo, não havendo realidade mais próxima dele do que sua corporeidade. Assim, se a terra compreendida como parte que a todo instante está sendo individualizada por Iku é cultuada como um ancestral Onilé, o corpo é a grande representação desse deslocamento de matérias ancestrais. A própria terra é morada dos ancestrais, pois quando os orixás, princípios universais, vêm a uma festa, é da terra que eles saem e se mostram através do corpo dos iniciados seus filhos, que se tornam um retrato vivo do sagrado.

Neste contexto, pela iniciação percebem-se parte do sagrado, se tornam *lesse orixá*, ou seja, altares vivos dos orixás, devendo internalizar que pelo processo iniciático, que se desenrola durante a vida e se prolonga durante a passagem deste para outro estado de existência, tornam-se *Omo orixá*, filho ou filha de santo, comprometendo-se a fazer de suas vidas, de seus corpos, um lugar de adoração e morada dos ancestrais. É um longo aprendizado de como ser corpo e de como este corpo é uma manifestação dos princípios ancestrais.

O ítan remete para a dimensão imaterial do corpo, pois este é fruto da ação de Oxalá e Iku que dão forma, individualizam, modelam o princípio que adquire vida, vitalidade a partir do ser de Deus, através do *èémi*, vitalidade representada pelo sopro insuflado em todas as criaturas viventes no universo pelo preexistente Ioruba Olodumaré. Neste sentido, o corpo é constituído da matéria formada da lama entregue por Iku a Oxalá e pelo sopro divino de Olodumaré, que dá sentido a existência corporal, confere vida. Possuindo uma dupla dimensão, caracterizada por dois princípios vitais, *Ara*, o corpo e *Èémi*, “sopro vital”, “duplo”, “sombra”. Uma manifestação desse princípio vital, ou de que o mesmo está

---

<sup>3</sup> Segundo Marilena Chauí, “mito deve ser compreendido no seu aspecto etimológico da palavra grega *Mythos*, isto é, uma narração pública de efeitos lendários, mas também no sentido antropológico, no qual essa narrativa é a solução imaginária para tensões, conflitos e contradições que não encontram caminhos para serem resolvidos no nível da realidade” (2004, p. 09)

<sup>4</sup> SOUSA JÚNIOR, Wilson Caetano de. Op. Cit. p. 127-129.

manifesto no homem, é a respiração. A ausência de *èémi* caracteriza a morte do corpo do homem. Havendo diversas propostas de continuidade do corpo após a morte.<sup>5</sup>

Nas religiões afro-brasileiras e afroindígenas, no processo de abraçar o sagrado com todo o corpo, a comunidade é imprescindível, pois através desta vários ritos vão se desenrolando, buscando preparar o corpo e a vida da pessoa para o serviço do seu ancestral e dos ancestrais de sua família, sejam eles orixás, encantados, caboclos ou santos. Sempre tendo em mente que a iniciação afirma a identidade do neófito ao grupo e introduz no corpo uma série de interdições, que nos permitem compreender o corpo com fonte de poder e de perigo.

Neste contexto, visando proteger o corpo de uma série de malefícios e manter seu equilíbrio com a natureza, é necessária uma série de prescrições rituais. Uma delas é que o “corpo seja fechado”, para que possa ter força, poder, axé, mantendo-se sadio. É necessário “abri-lo” em determinados momentos específicos, quando a energia diminui ou fica desequilibrada, provocando seu enfraquecimento. Fato esse expresso na doença, que se constitui um dos maiores males que afetam o corpo.

A concepção da pessoa humana com sua corporeidade, como deslocamento de matérias ancestrais, permite o estabelecimento de um sistema classificatório de curas e doenças. Elas podem ser compreendidas como “doença de médico”, devendo ser tratadas pela medicina ocidental e, as “doenças de santo”, que possuem uma diversidade de práticas terapêuticas e mobilizam pais e mães-de-santo, pajés, curandeiros, rezadeiras e outros sujeitos sociais de cura. Revelando práticas e circulação de saberes de matrizes europeias, africanas e indígenas; desafiando-nos a uma leitura mais cuidadosa de injunções de culturas que se expressam de e por diferentes códigos.

## 1. Brinquedo de cura e encantaria maranhense

Maranhão, meu tesouro, meu torrão  
 Fiz essa toada pra ti Maranhão. (Bis)  
 Terra do babaçú, que a natureza cultiva.  
 Essa palmeira nativa é que me dá inspiração.  
 Na Praia dos Lençóis, tem um touro encantado,  
 E o reinado do Rei Sebastião.  
 Sereia canta na proa, na mata o Guriatã (...).

*Maranhão, meu tesouro, meu torrão* – Humberto de Maracanã.

---

<sup>5</sup> Para aprofundar esta questão ver: LEITE. Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral*. Op. cit. p. 37-62.

Tratar da Pajelança ou Cura é fazer referência à manifestação da religiosidade popular maranhense que apresenta uma forte dimensão lúdica combinada à ênfase no tratamento de doenças e perturbações. Nestas, os pajés ou curadores, enquanto agentes terapêuticos são os intermediários com o sagrado, no qual se entrelaçam a dimensão do entretenimento e do prazer estético.

Nesse contexto, para se fazer referência aos rituais festivos dos pajés maranhenses, frequentemente é utilizada por seus praticantes a expressão *Brinquedo de cura, brincadeira* ou *brinquedo*, enfatizando de forma bastante apropriada o caráter lúdico dos rituais de cura. Essa ludicidade expressa o *ethos* da pajelança, que de forma bastante séria e comprometida com os sentimentos religiosos dão passagem aos encantados que com cantos, danças e palmas, vêm à crôa<sup>6</sup> dos curadores ou pajés para realizarem seus trabalhos de cura.

Encantaria ou “encantoria” é o termo utilizado para fazer referência a tudo que diz respeito ao domínio dos encantados, e de forma mais específica para os locais em que estes habitam. Muitas dessas moradas são conhecidos, tais como as praias do Olho d’água, de São José de Ribamar, dos lençóis, e outros como a Pedra do Itacolomy, a Ilha dos Caranguejos, o Boqueirão, Mata do Gangá, onde reinam os Surrupiras. Além de muitos desconhecidos que, muitas das vezes se encontram no fundo do mar, rios, lagoas, baías, poços, árvores, matas, pedras, grutas, ilhas, em longos caminhos dentro da terra, espalhadas ao longo do litoral maranhense em direção ao Pará.

Alguns dos lugares de encantaria são localizáveis em mapas geográficos e em cartas náuticas do Maranhão e do Pará, mas outros não; porém, os lugares de encantaria conhecidos como os desconhecidos são inacessíveis à maioria das pessoas, e os que afirmam que para lá foram levados pelos encantados, não costumam falar muito sobre isso para não perder alguns dos dons recebidos ou por medo de castigos.

Ao fazer referência às crenças rurais, Eduardo (1948), disse não ter encontrado, em Santo Antônio - Codó/MA, formas reconhecíveis de divindades africanas e que em seu lugar existem entidades espirituais semelhantes, chamadas “encantados”. Estes são vistos como uma espécie de anjos, de poder inferior ao dos santos. Também conhecidos por budum, que parece ser uma variante de vodum - termo daomeano; alguns encantados têm nomes africanos ou supostamente africanos, como Kakamado, Kalunga (angolanos), Verekete, Sobô

---

<sup>6</sup> Corruptela de coroa. Termo que designa a cabeça da pessoa, curador ou pajé, que recebe o encantado.

(daomeanos) e Ewá (iorubano). Muitos possuem nomes brasileiros, como Pedro Angasso, Carrinho Doeira, Maria Bárbara, Manezinho, Baiano, Moça Fina e Trovão<sup>7</sup>.

Os encantados encontrados no Maranhão, nos salões de curadores ou pajés, assim como nos terreiros de Mina, segundo Mundicarmo Ferretti<sup>8</sup>, fazem referência a uma categoria de seres espirituais que são invisíveis para a maioria das pessoas, mas que se tornam “visíveis” quando recebidos em transe mediúnicos. Estes se apresentam à comunidade religiosa como alguém que há muito tempo atrás teve vida terrena e que se encantou, desapareceu misteriosamente, tornou-se invisível. Na África os curandeiros dizem que eles são os “espíritos noturnos”.

Os Encantados são seres dotados de poderes especiais, estando abaixo de Deus e dos Santos, criados por Jesus, enviados por Santa Bárbara, por seu chefe Kakamado e por outros. Transformados por ação mágica, muita das vezes de forma involuntária, em outro ser, em muito dos casos num animal; os encantados utilizam dessa transformação como estratégias para fugir de perigos, vencerem obstáculos, proteger lugares e animais ameaçados, defender pessoas, como também para castigá-las. Eles podem curar, ajudar uma criança a nascer, prever o futuro, assegurar boas colheitas, encontrar objetos perdidos, etc<sup>9</sup>.

Na Encantaria Maranhense, as entidades, caboclos ou Encantados, estão agrupados em famílias<sup>10</sup> e possui nome, sobrenome e geralmente sabem contar a sua história de quando viveram na terra antes de se encantarem. O culto dos encantados é parte importante do Tambor de Mina, da Mina-Jeje, da Pajelança e demais religiões afroindígenas presentes no Estado. O nome caboclo, usado genericamente para se referir a um encantado, não significa,

<sup>7</sup> Cf. EDUARDO, Octávio da Costa. *The negro in Northern Brazil: a study in acculturation*. Nova York: J. Augustin Publisher, 1948, p. 57. Apud: FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de “Barba Soeira”*. Op. cit. p. 69-70.

<sup>8</sup> FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís: UEMA Ed., 2000, p. 15-16.

<sup>9</sup> Cf. EDUARDO, Octávio da Costa. *The negro in Northern Brazil: a study in acculturation*. Nova York: J. Augustin Publisher, 1948, p. 57. Apud: FERRETTI, Mundicarmo. Op. cit. p. 69-70.

<sup>10</sup> Sobre as diferentes famílias em que se agrupam as Entidades, Caboclos ou Encantados, e seu incrível inventário, ver: FERRETTI, Mundicarmo. *Tambor-de-Mina em São Luís do registro da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias*. In: Caderno Pós de Ciências Sociais – UFMA. São Luís, v. 3/6, 2008; FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. *Maranhão Encantado*. Op. cit.; FERRETTI, Sérgio. *Estórias da Casa Grande das Minas Jeje*. folheto Casa das Minas, Querebentã de Zomadonu. São Luís: IPHAN, 2008; PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. A encantaria e “os filhos do rei Sebastião” na ilha dos Lençóis. In: MAUÉS, Raimundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Op. cit.; SOUSA, Paulo Melo. *Festa de São Sebastião na Ilha dos Lençóis*. In: Jornal Pequeno. Edição 21, 451. Ano 56. Sexta Feira, 02/02/2007. São Luis – MA; PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. *O imaginário fantástico da Ilha dos Lençóis: estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belém: UFPA, 2000; PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001; Ferretti, Mundicarmo. *Repensando o turco no tambor-de-mina*. In: *Afro-Asia*. Salvador: EDUFBA, nº 15, pp. 56-70, 1992; FERRETTI, Sérgio. *Querebentã de Zomadônu*. Op. cit.

necessariamente, tratar-se de entidade indígena. Embora possa haver variações de um terreiro para outro, entre as inúmeras famílias de encantados, com seus encantados principais, destacam-se as seguintes:

**Família da Turquia:** Chefiada pelo Pai Turquia, rei mouro que teria lutado contra os cristãos. Vindos de terras distantes, chegaram através do mar e têm origem nobre. Seus principais componentes são: Mãe Douro, Mariana, Guerreiro de Alexandria, Menino de Léria, Sereno, Japetequara, Tabajara, Itacolomi, Tapindaré, Jaguarema, Herundina, Balanço, Ubirajara, Maresia, Mariano, Guapindaia, Mensageiro de Roma, João da Cruz, João de Leme, Menino do Morro, Juracema, Candeias, Sentinela, Caboclo da Ilha, Flecheiro, Ubiratã, Caboclinho, Aquilital, Cigano, Rosário, Princesa Floripes, Jururema, Caboclo do Tumé, Camarão, Guapindaí-Açu, Júpiter, Morro de Areia, Ribamar, Rochedo, Rosarinho. Eles São encantados guerreiros e suas cantigas falam de guerra e batalhas no mar. Dizem que nasceram das ondas do mar. Alguns dos encantados turcos têm nomes que lembram postos de guerra ou de marinheiro, outros, nomes indígenas. São suas cores: verde, amarelo e vermelho.

**Família da Gama:** São encantados nobres e orgulhosos. Seu símbolo é uma balança e seus principais encantados são: Dom Miguel da Gama, Rainha Anadiê, Baliza da Gama, Boço Sanatiel, Boço da Escama Dourada, Boço do Capim Limão, Gabriel da Gama, Rafael da Gama, Jadiel, Isadiel, Isaquiel, Dona Idina, Dona Olga da Gama, Dona Tatiana, Dona Anastácia. Suas cores são: vermelho e branco.

**Família da Bandeira:** É uma família de guerreiros, caçadores e pescadores, composta por encantados nobres e mestiços, chefiada por João da Mata Rei da Bandeira, tendo como componentes: Caboclo Ita, Tombacé, Serraria, Princesa Iracema, Princesa Linda, Petioé, Senhora Dantã, Dandarino, Caboclo do Munir, Espadinha, Araúna, Pirinã, Esperancinha, Caboclo Maroto, Caçará, Indaê, Araçaji, Olho d'Água, Jandaína, Abitaquara, Jondiá, Longuinho, Vigonomé, Rica Prenda, Princesa Luzia, Tucuruçá, Beija Flor, Jatiçara, Pindorama. Suas cores são: verde, branco, amarelo e vermelho.

**Família da Bahia:** São os caboclos baianos também popularizados através da Umbanda, mas o Tambor de Mina não os reconhece como originários do Estado da Bahia, mas de uma baía no sentido de acidente geográfico ou de um lugar desconhecido existente no mundo invisível. Brincalhões e bastantes falantes, mostram-se sensuais e sedutores, e algumas vezes inconvenientes. São seus principais representantes: Xica Baiana, Baiano Grande, Constantino Chapéu de Couro, Mané Baiano, Rita de Cássia, Corisco, Maria do Balaio, Zeferino, Silvinho, Baianinho, Zefa Moreno e Zé Moreno. Suas cores são: verde, amarelo, vermelho e marrom.

**Família de Surrupira:** É uma família de caboclos selvagens, que se apresentam como índios guerreiros. São também feiticeiros e “quebradores de demanda”, sendo seus principais representantes: Vó Surrupira, Índio Velho, Surrupirinha do Ganga, Marzagão, Trucoeira, Mata Zombana, Tucumã, Tananga, Caboclo Nagoriganga, Zimbaruê.

Existem outras famílias de encantados: Família do Juncal, de origem austríaca<sup>11</sup>; Família dos Marinheiros, cujo emblema é uma âncora e um tubarão; Família das Caravelas, que são peixes do oceano e não devem ser confundidos com a embarcação; Família da Mata, à qual pertencem muitos caboclos cultuados também na Umbanda, como Caboclo Pena Branca, Cabocla Jacira, Cabocla Jussara, Sultão das Matas, Caboclinho da Mata, Caboclo Zuri e Cabocla Guaraciara; Família dos Botos. Existem também a Família de Codó e a Família do Lençol que serão específicas posteriormente quando tratarmos dos municípios de Codó e Cururupu respectivamente.

Nestes circuitos religiosos, temos o terecô, também conhecido como linha das matas, presente no estado do Maranhão, especialmente da cidade de Codó. Município que ainda hoje possui influência indiscutível nas linhas e nos rituais presentes no Norte, Nordeste. Nesses, aparecem boiadeiros, cangaceiros, tropeiros, vaqueiros, marinheiros, caboclos, índios. Não esquecendo os animais encantados e plantas, como o junco, a jurema e a samambaia. Todos eles formam verdadeiras famílias, em eterno movimento, comandadas por entidades como seu Léguas-boji-bua, que é chefe da linha da mata.

### 1.1. Terecô: religião e cura no Tambor da Mata de Codó

No desenrolar das pesquisas acerca das religiões afroindígenas presentes no Maranhão, é sempre manifesta a informação de que vários terreiros que funcionavam na área rural foram abertos por pajés ou curadores. Estes, devido às acusações de curandeirismo e à perseguição policial, se refugiaram nos terreiros Minas, tornando-se “mineiros”, possibilitando assim a continuidade às práticas terapêuticas que nesses terreiros recebiam uma ênfase maior. Nesse cenário, constantemente aparecem nas falas e nas cântigas entoadas em inúmeros terreiros em todo o Maranhão e em outros estados, referências ao município de Codó, considerado a Meca

---

<sup>11</sup> A Família do Juncal é uma família de encantados considerados de origem austríaca, à qual é subordinada a família dos Bastos. Teriam vindo também do país dos Nupê, vizinhos dos nagôs, na África, ou por ali passado. Cf. PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira*. p. 272.

do Terecô e a seus rituais comumente designados como “pajé” ou “brinquedo de Santa Bárbara”.

A religião afro-brasileira tradicional de Codó, uma das principais cidade maranhenses, localizada na zona do cerrado, na bacia do rio Itapecuru, mesorregião leste, distante 292 Km da capital São Luís e 169 Km de Teresina, possuindo ligação com São Luís e Belém através da BR 316, é denominada Terecô. Este, é também conhecido por “Encantaria de Barba Soêra” ou Bárbara Soeira, por Tambor de Mata, Mata de Codó ou Mata, provavelmente em referência à sua origem rural. Presente em toda a região do Mearim e em inúmeras cidades do interior do estado, além da capital maranhense, o Terecô está presente em outros estados brasileiros, integrado ao Tambor de Mina, tais como: Amazonas, Pará, Amapá, Rondônia, Piauí, Ceará, Rio de Janeiro, São Paulo, dentre outros, em terreiros de Umbanda, Candomblé, Mina, Jurema, Catimbó.

Segundo Mundicarmo Ferretti (2001), o Terecô se originou de práticas religiosas de escravos das fazendas de algodão de Codó e de suas redondezas, organizando-se primeiro em povoados negros de Codó e de municípios vizinhos, tornando-se mais conhecido após desenvolver-se na cidade de Codó. No povoado de Santo Antônio dos Pretos, o Terecô era mais conhecido por Pajé ou por Brinquedo de Santa Bárbara, e, às vezes, também denominado *Budum (vodum)* e *Nagô*.

Exibindo elementos das culturas jeje e nagô, sua matriz africana é pouco conhecida, sendo sua identidade mais afirmada em relação à cultura banto (angola, cambinda). No que se refere à denominação Pajé, importa ter em mente que a cidade de Codó surgiu em área habitada por índios e que a palavra pajé é de origem tupi. A denominação “pajé” foi utilizada em notícias publicadas na imprensa maranhense e de outros Estados, no último quartel do Século XIX, para designar a religião de negros no Maranhão<sup>12</sup>. Demonstrando assim, que no Terecô há um forte entrelaçamento de elementos afro- católico-ameríndios.

No Terecô a língua ritual é principalmente o português, as mães e pais-de-santo chamados de terecozeiros, são exímios curadores. No cotidiano de suas práticas terapêuticas associam conhecimentos herdados de africanos, indígenas e europeus, presentes no Catimbó, na Jurema, na feitiçaria europeia, apoiando-se também no Tambor de Mina, Umbanda, Quimbanda e Candomblé, presentes no município e em franca expansão.

---

<sup>12</sup> Para aprofundar essa questão ver: DIÁRIO DO MARANHÃO. *Pagés*. Anno VII. nº 957. Maranhão, Sabbado, 14 de Outubro de 1876, p. 4. Matéria jornalística essa que foi reproduzida posteriormente no jornal A Província de São Paulo, em 11. Nov. 1876, com o título “Uma Religião de que não gosta o governo”.

Nessa região, no que se refere às práticas curativas, existe uma rede de “raizeiros”, “ervateiros”, preparadores de “mezinhas”, que são conhecidos pela população como “doutores do mato”, “cientistas”. Eles são bastante requisitados por pessoas de diferentes classes sociais e que não, necessariamente, são terecozeiros, mas se configuram enquanto curadores. Estes, de forma direta ou indireta, fornecem ervas, raízes e outros materiais indispensáveis para o bom andamento dos ritos e rituais que tratam dos males do corpo e do espírito.

No Tambor de Mata são cultuados Voduns da Mata ou Encantados e Caboclos, os quais incorporam em seus médiuns que entram em transes. As entidades espirituais da Mata são chefiadas por Maria Barba Soeira, que acreditam ter sido a primeira “curadeira” ou pajeleira. Os Caboclos são comandados por Legi Buá Trindade, conhecido em Codó como “príncipe guerreiro”, filho adotivo de Dom Pedro Angassu e Rainha Rosa, que comanda na Mina a “linha da mata de Codó”; alguns voduns jeje-nagô também são cultuados, como Ewá, Averequete e Sobô, dentre outros.

Estes Voduns, Encantados e Caboclos auxiliavam os pajés e curadores em suas práticas curativas, que, segundo a memória dos codoenses, em tempos antiquíssimos os ritos e rituais religiosos eram realizados pelos negros das fazendas de algodão existentes no município, às escondidas, nas matas de coco babaçu, por não serem permitidos pelos senhores. No momento posterior à abolição da escravatura, negros e seus descendentes as realizavam as margens da Lagoa do Pajeleiro, longe dos olhares e das garras da polícia que os perseguiram, gerando um clima constante de tensão e conflitos.

Os encantados formam uma família, como os demais Caboclos da encantaria maranhense denominada de *Família de Codó*<sup>13</sup>, que são liderados por Légua-Boji<sup>14</sup>. Estes caboclos, em geral negros, que vivem, geralmente, em lugares afastados das grandes cidades e pouco conhecidos, costumam vir beirando o mar ou igarapés. Seus principais componentes são: Cabocla Juliana, Zé Raimundo Boji-Buá Sucena Trindade, Joana Gunça, Maria de Légua, Oscar de Légua, Teresa de Légua, Francisquinho da Cruz Vermelha, Zé de Légua, Dorinha Boji-Buá, Antônio de Légua, Aderaldo Boji Buá, Expedito de Légua, Lourenço de Légua, Aleixo Boji Buá, Zeferina de Légua, Pequeninho, Manezinho Buá, Zulmira de Légua, Mearim, Folha Seca, Maria Rosa, Caboclinho, João de Légua, Joaquinzinho de Légua, Pedrinho de Légua, Dona Maria José, Coli Maneiro, Maria Joana, Martinho, Miguelzinho

<sup>13</sup>Vide nota de rodapé nº 260, pois as referências bibliográficas são as mesmas.

<sup>14</sup> Ismael Pordeus encontrou em Centros de Umbanda de Fortaleza várias entidades espirituais da família de Légua Boji pertencentes ao Terecô. (PORDEUS JR., 1993).

Buá, Ademar, Manuel o mais velho, Basílio e Corre Beirada. São suas cores: mariscado de Nana, marrom, verde e vermelho.

Ao indagarmos sobre a existência dos terreiros existentes em terras codoenses, João Machado<sup>15</sup> fala acerca dos povoados negros de Codó, destacando Santo Antonio dos Pretos, afirmando que o Terecô, a Pajelança, a Macumba e o Candomblé começaram naquela localidade, se desenvolvendo posteriormente na cidade. Não informando quando o primeiro salão de Terecô foi aberto em Codó, mas afirmando que em 1930 o velho “macumbeiro” conhecido como “Deus Quiser” já batia Terecô naquela cidade. No entanto, segundo alguns informantes, o salão de Terecô mais antigo da cidade foi aberto por Eusébio Jansen, hoje já quase sem funcionamento, sendo este anterior ao de Maria Piauí.

A cidade de Codó, sede do município de mesmo nome, é muito religiosa e, como acontece em diversas cidades brasileiras, a maioria de sua população é católica e participam direta ou indiretamente das religiões afro-brasileiras presentes na mesma, tais como: Terecô, Catimbó, Mina, Mina-Jeje, Macumba, Umbanda, Quimbanda, Candomblé. É grande o número de pessoas que participam das procissões dos santos padroeiros organizados pelas paróquias; das festas em honra de Santa Luzia, Santa Bárbara, São Benedito, Santa Rosa de Lima, dentre outros, realizadas pelos líderes das religiões afroindígenas codoense aos seus santos de devoção.

É de grande importância, não podendo ser esquecida, a peregrinação anual do povo de Codó aos festejos de São Francisco de Canindé, no Ceará, no qual são fretados muitos ônibus. A romaria ao Juazeiro do Norte, no Ceará, para a festa de Padre Cícero; o cortejo de Ogum e das festas organizadas pelo Bitá do Barão, que possui em sua loja de artigos religiosos conhecida em Codó como “a feiticeira”, inúmeras imagens de Padim Ciço e São Francisco das Chagas de Canindé, o que reforça nossa observação dos contínuos contatos com Juazeiro do Norte e Canindé, no Ceará.

Essas intensas trocas diaspóricas carregadas de “temor e tremor” nos impele a investigarmos a ação destes em circuitos que nos fazem desembarcar em Cururupu, e daí partirmos de barco para a ilha dos Lençóis, um dos mais conhecidos locais de encantaria do Maranhão.

---

<sup>15</sup> MACHADO, João Batista. *Codó, histórias do fundo do baú*. São Luís: FACT/UEMA, 1999, p. 81, 97, 187.

## 1. 2. Sebastianismo e cura na Ilha dos Lençóis

A Ilha dos Lençóis, que não deve ser confundida com os Lençóis Maranhenses, localizada no arquipélago de Maiaú, litoral do município de Cururupu, lado ocidental da cidade de São Luís, possui área não maior que 900 hectares. Seu solo arenoso forma um campo de dunas de até 35 metros de altura, que se prolonga por quase toda sua extensão até se mesclar com o mangue no lado sudoeste, formando lagoas de águas cristalinas durante a época chuvosa.

Nela residem em torno de 400 habitantes, de uma antiga comunidade de pescadores, originadas de portugueses, que celebram a tradicional Festa de São Sebastião, legítimo padroeiro do lugar. A região é conhecida por ser um “lugar encantado” pelas condições físicas, pela alta concentração de indivíduos albinos e pela cultura gerada da mistura entre lendas dos colonos portugueses com as religiões africanas.

Ao chegar-se à Ilha dos Lençóis, na Ponta do Gino, porta de entrada para as embarcações, os visitantes são admoestados a pedir licença para Dom Sebastião, pois para os nativos da região, a ilha é a moradia deste encantado. Ao entrarmos, depois dos devidos ritos, somos saudados por várias revoadas de garças e guarás e somos envolvidos por uma atmosfera mística:

Afirma-se que as dunas de areia da Ilha dos Lençóis têm semelhanças com o campo de Alcácer-Quibir, onde El Rei Dom Sebastião desapareceu. Lençóis é considerada uma ilha encantada, que serve de morada a Dom Sebastião. Seu reino está oculto no fundo do mar, próximo aquela ilha. O rei vive em seu palácio submerso e seu navio nunca encontra a rota para Portugal. Dizem que nas noites de sexta-feira Dom Sebastião aparece na praia na forma de um touro negro, com uma estrela de ouro na testa. Se alguém conseguir atingir a estrela e ferir o touro, o reino será desencantado, a cidade de São Luís irá submergir e aparecerá uma cidade encantada com os tesouros do rei.<sup>16</sup>

A lenda, bastante conhecida no Maranhão, faz referência a Dom Sebastião rei português que morreu em 1578, aos 24 anos de idade, nas areias desertas do Marrocos, na esperança de converter mouros em cristãos. Segundo esta, ele não teria morrido naquela

---

<sup>16</sup> Cf. FERRETTI, Sérgio. "Dom Sebastião, o santo e o rei na Encantaria e no folclore maranhense". Comunicação à mesa redonda: Outras águas, outras lendas, V IFNOPAP, Marajó, 25 de julho a 01 de agosto de 2001.

batalha, mas teria atravessado o Atlântico e se encantado, por sortilégio dos mouros, numa Ilha, no caso, a ilha dos Lençóis, por conta dessa mitogeografia.

Ele desapareceu após ser derrotado na famosa batalha de Alcácer Quibir, e como seu corpo jamais foi encontrado, o sebastianismo se espalhou pelas colônias portuguesas ao redor do mundo. Portugal, após a morte do rei, foi anexado à Espanha e, por conta da crise política, econômica e social, o povo encontrou na idéia do encantamento deste monarca, que regressaria para salvar seus súditos do domínio estrangeiro e restaurar o império português, alento para suas dificuldades. A crença teria, dessa forma, chegado a Ilha dos Lençóis.

A lenda surge em torno de corpo não encontrado, e que, através de um encanto maligno, teria se transformado em animal, que esconde a figura do rei português, um touro negro com uma estrela de ouro na testa. O corpo deste animal/homem precisa ser ferido na testa, ter seu corpo transpassado, mortalmente abatido, para que adoecido possa obter a cura e o restabelecimento de seu corpo primordialmente humano, em processo de cura metamorfoseado pelo desencantamento.

Nesse imaginário, o corpo de Dom Sebastião, mesmo encantado na Ilha, é um constante reprodutor de vida, pois os albinos<sup>17</sup> ali nascidos seriam seus filhos, trariam em seus corpos a marca da pertença. Não esquecendo que a estrela ou pentagrama, presente no boi e na bandeira do Marrocos, é um símbolo ancestral ligado a vida, saúde, sabedoria e paz<sup>18</sup>. Estes elementos remetem ao imaginário das primeiras religiões, de manifestações culturais africanas, indígenas.

Estas concepções se articulam a outros elementos presentes na cultura do Norte e Nordeste, que fazem referência a “Festa do Boi”, o “Boi Surubi”, “Boi-bumbá” ou “Bumba-meu-boi”. Festejos que, em muitas localidades aconteciam, geralmente, no período das festas natalinas, de 24 de dezembro a 6 de janeiro, mas que atualmente ocorrem no período das festas juninas.

---

<sup>17</sup> A respeito da origem dos albinos, também chamados de gázeos, na Ilha dos Lençóis, importa saber que o povoamento desta começou a partir do ano de 1900, quando pescadores começaram a construir seus ranchos no local, cavando poços e encontrando água doce. Uma das primeiras moradoras era dona Sebastiana Silva, filha de um português com uma albina. Dona Sebastiana teve quatro netas albinas, as primeiras nascidas na Ilha. Casamentos endogâmicos, entre primos, acentuaram o processo de albinismo, que na Ilha é uma referência global. Hoje, cerca de 3% da população de Lençóis é albina.

<sup>18</sup> A bandeira do Marrocos, país localizado no extremo noroeste da África, é vermelha com uma estrela verde ao centro. Até 1915, a bandeira era toda vermelha, assim como a de muitas bandeiras de países árabes na época. Por sugestão dos colonizadores franceses, com o objetivo de diferenciá-la das demais, o pentagrama foi incluído. A estrela, ou pentagrama, chamado de “selo de Salomão” é um símbolo ancestral de vida, saúde, sabedoria e paz. O verde é usado na estrela porque é a cor do Islamismo. O “signo de Salomão” é comumente encontrado em terreiros de Umbanda, Mina, Candomblé e demais religiões afro-brasileiras espalhadas por todo o Brasil.

Não podendo deixar de observar que, na origem dessas manifestações culturais religiosas, concorrem fortes elementos bantu, tendo em vista que, entre quase todos os povos da África Austral, o boi tem uma importância única, estando presente em velhos cultos africanos a animais, a cortejos e ritos religiosos ao boi sagrado<sup>19</sup>. Na cultura de celebração do boi, estão também mesclados elementos da crença popular católica no boi e no burrinho que auxiliaram e estavam presentes junto ao Menino Jesus ao nascer no humilde estábulo em Belém de Judá.

Na Festa de São Sebastião, realizada no dia 20 de janeiro, a tradição de ocorrer toque de mina nos terreiros, entrando pela noite adentro, é antiga. Nestas cerimônias e cultos, temos a presença de diversas entidades, pertencentes a encantaria, dentre as quais a Família do Lençol<sup>20</sup> ou Encantaria de Dom Sebastião. Afirmam que esta mora na praia dos Lençóis, composta de reis e fidalgos, denominados encantados gentis. Algumas dessas entidades estão ligadas às narrativas míticas das Cruzadas e das guerras de Carlos Magno, muito presentes na cultura popular maranhense e nordestina. Seus principais componentes são:

**Reis e Rainhas:** Dom Sebastião, Dom Manuel, Dom Luís (o rei de França), Dom João Rei das Minas, Dom José Floriano, Dom Henrique, Dom João Soeira, Dom Carlos (filho de Dom Luís), Rainha Bárbara Soeira.

**Príncipes e Princesas:** João Príncipe de Oliveira, Princesa Rosinha, Príncipe Orias, Princesa Oruana, José Príncipe de Oliveira, Princesa Luzia, Príncipe Alterado, Princesa Flora, Príncipe Gelim, Tóia Jarina, Tói Zezinho de Maramadã, Princesa Clara, Princesa Linda do Mar, Boço Lauro das Mercês, Dona Maria Antônia, Princesa Barra do Dia, Moça Fina de Otá, Menina do Caído; Princesa Iná, Princesa Jandira e Sebastiãozinho (supostos filhos de Dom Sebastião).

**Nobres:** Duque Marquês de Pombal, Barão de Guaré, Ricardinho Rei do Mar, Barão de Anapoli. Os encantados femininos da Família do Lençol utilizam as cores azul e branco, enquanto que os masculinos usam o vermelho.

Lençóis guarda muitos segredos, os nativos mais antigos dizem que devido a grande movimentação de pessoas e barulho na Ilha, El Rei Dom Sebastião já se mudou de Lençóis para lugares mais ermos do arquipélago, no qual a Ilha encantada se insere. Essa opinião não é homogênea entre os nativos, gerando opiniões diversas na comunidade. Um dos líderes religiosos que se manifesta a respeito é o curador/pai-de-santo Zé Mário que afirma:

---

<sup>19</sup> Sobre A Congada, Reisado, Maracatu, Boi-bumbá, ver: LOPES, Ney. Bantos, Malês e Identidade Negra. Belo Horizonte: Autêntica, 2006, pp. 189-208.

<sup>20</sup> Vide nota de rodapé nº 260, pois as referências bibliográficas são as mesmas.

Isto tudo aqui é uma coisa só. No mundo do fundo isto aqui está interligado, e Dom Sebastião pode até ter se mudado para mais longe, mas tudo aqui é encantado, e ele continua olhando sua Ilha. A filha dele, a princesa Jarina, por exemplo, fica aqui o tempo todo.<sup>21</sup>

O depoimento de Zé Mário faz perceber que as narrativas em torno da lenda vão sendo constantemente reelaboradas, de acordo com as circunstâncias. Demonstra também a crença na presença da Encantaria da Família do Lençol, representado na fala de Zé Mário pela Princesa Jarina, concebida enquanto filha de Dom Sebastião. O Encantado Jarina é bastante presente em diversos locais de encantaria no estado do Pará e em terreiros do Ceará, Pará, São Paulo e inúmeros espalhados por todo o Brasil. Outro ponto de discussão entre os mineiros e curadores cururupuenses é acerca da vinda do Rei Dom Sebastião no corpo de uma sacerdotisa. Para muitos deles isso não ocorre, para outros isso é muito raro, alguns falam que isso ocorre de sete em sete anos.

Como na Ilha dos Lençóis, diversos outros locais são considerados pelos cururupuenses como morada de encantados, especialmente a mãe d'água e o Curupira, que são encantados da mata. Muitas pessoas, por desconhecimento ou descuido, invadem os lugares que servem de abrigo para essas entidades sem pedir as devidas licenças ou em horários impróprios. Como consequência pelo desrespeito, podem ser por eles molestados que costumam *frechar* o intruso através de uma espécie de dardo mágico que produz uma dor intensa, resultando no aparecimento de doenças. Além da *frechada*, apenas um dos muitos problemas que não podem ser tratados pelos médicos convencionais, há muitas enfermidades, moléstias, perturbações, provocadas por feitiçaria, espírito de mortos e encantados que só podem ser tratadas e curadas pelos curadores ou pajés.

O contato com o Sebastianismo e a cura na Ilha dos Lençóis, o conhecimento da lenda do rei transformado em touro, e a encantaria dele proveniente, assim como sua mitogeografia e vivência religiosa mágico-curativa motivam a prosseguir navegando. A singrar pelo interior e litoral, entre águas salgadas e doces, entre mares, rios, igarapés e lagoas, procurando descobrir e compreender a rica encantaria paraense.

---

<sup>21</sup> Cf. Paulo Melo Sousa. *Festa de São Sebastião na Ilha dos Lençóis*. Jornal Pequeno, Edição 21, 451. Ano 56 – Sexta-feira, 02 de Fevereiro de 2007.

## 2. Encantaria Paraense: a criação do mundo e os Caruanas

A pedra canta, a planta fala, o rio vê  
 O vento sente, a chuva chora, o raio lê  
 O peixe sonha, a rosa dança, tudo é o mesmo ser...  
 Gaia, Gaia, tudo está vivo, tudo respira, eu e você...  
 A nuvem sabe, a lua entende o sol nascer.  
 O fogo escreve, a estrela dorme, o povo crê  
 O céu esquece, a onda lembra, tudo é o mesmo ser...  
 Gaia, Gaia, tudo está vivo, tudo respira, eu e você...

*Gaia* – Nilson Chaves e Eliakim Rufino

Quando falamos em vida e criação dos seres humanos, uma série de questões vem à mente. Para encaminhá-las recorreremos aos *itans*, neste caso, uma narrativa que conta os segredos, e histórias da encantaria amazônica, passados oralmente entre gerações. É narrado por uma Pajoa, Zeneida, que a ouviu da boca de seu iniciador, Mestre Mundico de Maruacá, que diz:

No princípio o mundo era apenas recoberto pelas águas. Por todos os lados só existia água. Foi, então, que apareceu o Girador e pairou acima delas.

Ele tinha a forma de uma imensa iabaça de barro. Dele desceu Auí para construir sete cidades sobre o mar e nelas acomodar seu povo. Auí era um ser delicadamente transparente e luminoso, possuía nadadeiras embaixo dos braços e pés palmiformes que lhe permitiam nadar com agilidade. Depois de construídas as cidades assemelhavam-se a grandes túneis transparentes que quase se confundiam com as águas. Então, outros seres semelhantes a Auí, desceram do Girador e habitaram esses locais.

Auí e seu povo viviam tranquilos nas cidades e todos os dias, ao nascer do sol, ele saía para ver as águas que se moviam dentro das águas, formando imensos redemoinhos, lá também encontrava-se Anhangá “o resto da Natureza”. Auí, por sua vez, respeitava esta determinação do Girador.

Porém, um dia percebeu que quando o redemoinho se abria podia ver no fundo da terra, a lama e o barro, materiais de que era feito o Girador. Entretanto, Auí não sabia que o redemoinho tinha o poder de tragar tudo para o fundo das águas e, esquecendo-se da advertência do Girador, mergulhou em sua aventura, atingindo o centro do redemoinho. Isso causou um desequilíbrio tão grande que resultou em seu fim. O redemoinho tragou Auí, seu povo e as sete cidades que havia construído sobre as águas.

Em meio à desordem causada por Auí, a terra do fundo aflorou, formando partes sólidas no que antes era apenas água. O Girador voltou e pairando sobre a terra deitou as sementes da vida que se partiram em duas metades, dando origem ao homem, à mulher e a todos os seres.

Porém, a obra de Girador ainda não estava completa: não esqueceu do mundo que submergira. As sete cidades de Auí eram agora Sete Cidades Encantadas e seus habitantes, da mesma forma, encantaram-se e passaram a viver sob as águas, chamando-se Caruanas, Energias ou Encantados. A cabeça de Auí foi dividida em três energias igualmente poderosas, que foram

chamadas Guaiá, Uçai e Açaí. Essas energias vieram para a terra e deram origem aos três reinos da natureza: animal, vegetal e mineral; e, por isso, foram consideradas as energias mais poderosas dentre as outras.

Mas nem tudo estava em seu lugar como deveria. O mundo do Encantado precisava de uma força maior, que o regesse: um mantenedor ao qual os caruanas devessem obediência; um genitor que perpetuaria a vida sob as águas. Então, do Girador nasceu o Patu-anu, o grande mistério do mundo dos caruanas.

Meste Mundico contou-me ainda que o Girador, por ser de barro, ao descer sobre as águas, teve suas bordas marcadas pelo choque com as ondas. Estes traços eram reproduzidos pelos índios marajoaras em sua cerâmica. Eles não acreditavam no fator morte e dessa forma ofereciam ao mar, em iabaças, representando o Girador, as crianças aleijadas e aqueles doentes para os quais o pajé não conseguira encontrar cura, para que fossem levadas ao fundo das águas e se encantassem e assim escapassem do sofrimento.<sup>22</sup>

A revelação da criação do mundo e da mística dos Caruanas, nos envolvem em série de questionamentos que não podem ser respondidos ou compreendidos de uma só vez, pois não sendo assimilados aos poucos. A narrativa trata a criação do mundo e dos seres humanos; assim como a criação do mundo da encantaria e o porquê dele estar situado no fundo e as águas como a grande fonte de energias que movem o universo.

Diferentes tribos atribuem a origem dessa energia a diferentes fontes, podendo provir das matas, do ar e da terra; mas para os povos que habitavam o arquipélago do Marajó, essa fonte é o mar. Isso nos faz tomar ciência da encantaria na vida do marajoara, que depende do regime das águas, para alimentação, economia, hábitos, costumes, religião e vida social.

A pajelança é um culto a encantaria, representa o respeito do homem à ordem natural, colocando-o diante de si mesmo, em confronto com a harmonia da natureza, dando-lhe condições de aceitar o insondável, os mistérios da vida aquática. Neste culto o homem encontra-se com as forças da natureza, os Caruanas, energias viventes sob as águas, companheiros do fundo, sendo que os mortais podem ser auxiliados pelos encantados em suas dificuldades e enfermidades, em auxílio condicionado a um merecimento de quem o pede, como também do limite de poder do Caruana. Aqueles que violam a natureza são punidos por Anhangá e a natureza é fonte de forças insondáveis para os mortais, energias que se manifestam no pajé que se torna um instrumento.

Segundo Zeneida (1998), na pajelança não há um panteão de divindades, espíritos ou entidades, pois cada pajé recebe suas cordas e linhas de Caruanas que se manifestam somente nele. Quando as pessoas se encantam, suas energias humanas são levadas para o Patu-Anú; passando por vários estágios como flor, peixe, ave, dentre outros. Neste processo perdem suas

---

<sup>22</sup> LIMA, Zeneida. *O Mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave*. 4 ed. Belém: CEJUP, 1998, p. 171-173.

energias como viventes, pois estas se fundem com as forças existentes sob as águas do mar que podem ser invocadas pelo pajé, que a partir de então passam a se chamar caruanas. Os Caruanas manifestam-se no corpo do pajé através do cântico ou doutrina, pela dança e expressão corporal. Muitos Caruanas “baixam” no pajé, considerado sua ave, para cumprir missões específicas, são curadores, conselheiros, dotados com o dom da previsão.

Como em todas as religiões antigas que possuem seus mitos de criação, as religiões afroindígenas amazônicas também possuem sua teogonia<sup>23</sup>. Cabe a cada um compreender que negros, índios, e descendentes forjaram memórias, saberes e modos de ser afroindígenas, demonstrando o poder, a força e *as heranças das continuidades históricas*<sup>24</sup> no presente. Realidades que acompanhando a Lírica do mar, corrente marítima espelhada por onde os Caruanas tomam conhecimento das necessidades dos mortais, fazendo percorrer a Linha d'Água, que são os caminhos por onde se movimentam os Caruanas para chegarem aos pajés.

Na concepção da pajelança afroindígena, para existir a natureza precisa estar em completo equilíbrio com todos os elementos que a compõem. Quando o equilíbrio é quebrado, surge a desarmonia entre as pessoas, alterando a ordem natural das coisas, liberando-se Anhangá. Esse é a carga negativa de energia que repousa no fundo das águas, alagadiços e baixios, nas áreas sombrias, na putrefação dos cadáveres, águas paradas, miasmas, atoleiros, brejos, no fundo das matas, no ar parado, vento forte, chuva e tempestade. Nestes casos, as pessoas precisam tomar cuidado, pois podem ser flechadas por Anhangá. Para aplacar suas influências, o pajé agrada a terra tocando a cabeça na lama.

É importante salientar que na encantaria marajoara, os Caruanas são os senhores dos homens, e o pajé é a sua ave. Daí o simbolismo da pena e do maracá, pois este é vibrado pelo Caruana para acompanhar doutrinas e fazer certos trabalhos. Essas energias podem se manifestar no corpo do pajé sob duas formas: os Caruanas da água doce e os Caruás de água salgada.

---

<sup>23</sup>Teogonia, termo que vem do grego *theos* (deus) e *genea* (origem), é um conjunto de deidades que formam a mitologia de um povo. É também considerada doutrina sobre a origem, genealogia ou nascimento dos deuses e, que frequentemente se relacionam com a formação do mundo. Faz referência a qualquer sistema religioso da antiguidade, acerca das relações dos deuses entre si e entre eles e os homens.

<sup>24</sup> O termo *continuidades históricas* é aqui utilizado em contraposição à *permanências históricas* para dar conta do caráter dinâmico, movente e relacional das experiências sociais que aproximam o passado do presente.

## 2.1. Caruanas e Caruás: ritual de cura na encantaria marajoara

Num ritual, em local fechado, deve-se espalhar terra no chão, as luzes devem ser apagadas para permitir maior concentração ao pajé. Este deve deitar-se sobre folhas de oxiraneira e bater com as mesmas em seu corpo, em seguida mascá-las para ter boa concentração, e queimá-las em uma fogueira, para que as impurezas sejam levadas para o céu. Água salgada deve ser jogada em sua cabeça simbolizando sua entrada no mar, e areia nos seus pés simbolizando sua saída da água.

A cerimônia tem início com a queima de aguardente (canapé), que o pajé passa em seu corpo, simbolizando sua purificação através do fogo. Na fogueira, além de canapé incendiado, são queimadas folhas de ervas aromáticas e resinas, pois sua fumaça tem a finalidade de proporcionar e manter o equilíbrio do ambiente, de forma que os trabalhos possam transcorrer satisfatoriamente. Em seguida ele é amarrado com três cintas, simbolizando as relações do pajé com o mundo encantado e significando a segurança de energias nele depositadas. Uma quarta cinta é amarrada, chamada de caruá, pois pertencem aos caruás de água salgada. Os caruanas têm as cintas para lhe servirem de apoio e segurar suas energias na terra. O pajé costuma utilizar fortes assovios, que fazem parte do processo de ensurdecer Anhangá.

Os Caruanas, visando o equilíbrio do ambiente, utilizam cigarros que contêm tabaco e ervas misturadas, enroladas na folha da planta tauari. Acompanhado pelo servente, responsável pela integridade do pajé durante o transe e pelas bebidas dos Caruanas durante todo o ritual, a folha verde obtida pela maceração de certas plantas misturadas com água potável preparada anteriormente e a água do mar. Para a assistência as bebidas servidas são o caxiré, aluá e urubá. Quando precisa de qualquer coisa é ao servente que o Caruana se dirige, inclusive para uma boa pitada nos enrolados de tauari aceso.

O ritual marajoara, apesar de suas especificidades, apresenta influxos culturais ancestrais de vários povos, estando o mesmo fortemente eivado de saberes de índios e negros. A própria pajé Zeneida é afroindígena, pois é neta de negra escrava com português pelo lado paterno e de espanhóis com índios pelo lado materno, tendo sua avó Rosa sido uma negra curandeira muito apegada a seus orixás.

No que se refere aos pajés, estes podem ser de dois tipos: pajé de nascença, aquele que traz o sinal de nascença, ou seja, o dom da adivinhação, e o pajé de simpatia, aquele só faz curas. Mas todos os pajés dedicam-se à linha de cura com os Caruanas. Para o povo paraense, é voz corrente que quando uma criança chora no ventre da mãe tem o dom de adivinhar, sinal de que vai ser pajé.

A criança que traz sinais, sementes desde o nascimento, precisa ser sentada, ou seja, passar por um ritual de iniciação. Precisa ser preparada para receber as suas cordas, as forças e energias dos Caruanas. As cordas fazem referência ao conjunto de Caruanas que o pajé recebe. O tratamento é um processo demorado que consiste em várias etapas, dentre os quais: dieta alimentar, para ser cruzada nos sete braços do igarapé; reclusão; uma série de proibições e cuidados; nove banhos em nove luas cheias; defumações; dentre outros.

O pajé não precisa de lugar certo para trabalhar, pois os Caruanas não precisam de adoração, são seres encantados, donos dos mistérios do mundo; nada pedem e nada querem de quem vem procurá-los. O Caruana é o médico dos viventes, dos animais, das plantas, dos seres humanos, de todos que estão sem recursos e necessitados de auxílio e cura, pois são controlados pelo Patu-Anu, o Criador.

## 2.2. “Tem gente com eles”: crenças e práticas da pajelança no mundo das águas

Ao nos referirmos a pajelança amazônica, percebemos a heterogeneidade dos rituais e concepções ontológicas sobre a encantaria. A própria concepção de “pajelança” apresenta diferenças. Segundo Laveleye, essa representa *“um conjunto de práticas rituais e de representações da natureza e do corpo, típica das populações amazônicas, aplicadas principalmente pelos pajés na cura de doenças e aflições.”*<sup>25</sup>

Conforme Maués<sup>26</sup>, pajelança é uma forma de culto mediúnico herdado dos índios tupis, constituída por um conjunto de crenças e práticas muito difundidas na Amazônia. Culto que hoje incorporou crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas, e atualmente forte influência da Umbanda. Nas sessões xamanísticas, os pajés ou curadores se deixam incorporar por entidades denominadas encantados ou caruanas, realizando “trabalhos” principalmente de cura de doentes.

Neste universo permeado de saberes e práticas, a crença fundamental da pajelança afroindígena reside na figura do encantado. Apesar de algumas variações de uma localidade ou de uma região para outra, acredita-se que os pajés, também chamados por alguns de “sacacas”, são capazes de visitar o mundo dos encantados, não apenas em espírito, mas em estado consciente, sem estar em transe. Nessas viagens ao “encante”, aprendem técnicas

<sup>25</sup> LAVELEYE, Didier de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da “pajelança”. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). Op. cit. p.113.

<sup>26</sup> MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: CEJUP, 1995, p. 18.

curativas que, posteriormente, ao retornarem à superfície, aplicam no tratamento de seus pacientes<sup>27</sup>.

No que se refere aos encantados, acredita-se que eles não se manifestam apenas nas sessões de pajés, podem manifestar-se aos seres humanos comuns de formas diversas. A partir dessas formas, conforme o modo como se manifestam, recebem denominações variadas, dentre as quais, bichos do fundo, oiaras e caruanas. Além desses nomes, são chamados de invisíveis, pois normalmente estão presentes e permanecem nos lugares sem serem vistos. Recebem a denominação de “Bichos do Fundo” quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de animais aquáticos, como cobras, peixes, botos, sapos, jacarés. Nesta condição são concebidos enquanto perigosos, pois podem provocar mau olhado ou flechada de bichos.

Os encantados são chamados de “Oiaras” quando se manifestam sob a forma humana, de modo visível ou através de vozes, nas praias ou manguezais. Neste caso, aparecem frequentemente como se fossem parentes, amigos ou pessoas conhecidas, mas na verdade desejam levar suas vítimas para o fundo. São chamados “Caruana”, “guia” ou “cavalheiros”, quando permanecendo invisíveis, se manifestam incorporando-se naqueles de quem “se agradam” ou nos pajés, durante os rituais de pajelança afroindígenas, para a realização de trabalhos, principalmente para curar doenças.

Além dos encantados do fundo, são constantemente lembrados e temidos os “encantados da mata”, que são Anhangá e Curupira. Estes são considerados perigosos, pois podem provocar o mau olhado, e “mundiar” as pessoas, isto é, fazê-las perder-se nas matas e florestas. Geralmente isso acontece com os caçadores que ao caçar cometem abusos que venham prejudicar os animais. As ações maléficas dos encantados podem ser compreendidas como formas de defesa do meio ambiente e preservação da natureza, manifestando-se como forma de castigo contra possíveis abusos cometidos.

Na região amazônica, há muitos casos de pessoas, especialmente crianças, que se perdem nos rios, cujos corpos nunca são encontrados, sendo narrados como caso de encantamentos. Acredita-se que para alguém ser levado, por um encantado para o fundo, é preciso que este, por alguma razão, se “agrade” da pessoa. Caso alguém seja levado por algum encantado para visitar o encante, é comum nos amazônidas a idéia de que, deve-se evitar comer as coisas que lhe são oferecidas, caso contrário se encantará, não conseguindo mais viver no mundo da superfície, como os demais seres humanos.

---

<sup>27</sup> Cf. GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Ita, Baixo Amazonas*. São Paulo: Ed. Nacional, 1976, pp. 129-131; MAUÉS, Raymundo Herald. *Padres, Pajés, Santos e Festas*. Op. cit. pp. 238-240.

No mundo das águas, os encantados do fundo são os mais relevantes no contexto amazônico, tendo em vista os inúmeros rios, furos, igarapés, a grande baía do Marajó e o oceano Atlântico. Neste universo, são inúmeras as doenças que necessitam da intervenção direta dos pajés, considerados grandes especialistas e médicos locais, capazes de identificar o que provocou a doença, desenvolver o tratamento adequado, para obter a cura.

Uma das doenças comuns é o ataque do boto, que encantado é capaz, em alguns dos casos, de se transformar num belo rapaz que seduz as mulheres, mantêm relações sexuais com elas, podendo as mesmas engravidar e ter “filhos de boto”. No entanto, em diversas regiões, o boto ao atacar as mulheres, age como uma espécie de vampiro, sugando o sangue dessas durante as relações sexuais. Essa ação pode levá-la à morte, caso o boto não seja morto antes, pelos parentes ou amigos da vítima, ou a mulher não seja de alguma forma afastada dessa influência maléfica. Por esse motivo, os botos são temidos pelas mulheres, especialmente quando estão menstruadas, já que o sangue da menstruação exerce atração sobre eles.

Nos casos de ataques, o boto que molestou sexualmente a mulher é um encantado do fundo, que se manifesta sob a forma humana, nos rios. A mulher molestada fica amarela, anêmica, deixando muitas vezes de menstruar. Ela deve ser encaminhada para ser atendida por um pajé, caso contrário poderá morrer, pois normalmente só o pajé é capaz de prescrever remédios e aconselhar os procedimentos necessários para que a mulher possa ficar curada e livre da ação maléfica do boto.

Outra doença que necessita da interferência de um pajé é a “corrente do fundo”, que se caracteriza por incorporações descontroladas por caruanas, ou também por espíritos, sofridos por uma pessoa. A corrente do fundo se apodera da pessoa, que deve ser encaminhada e tratada por um pajé, que vai encaminhar procedimento terapêutico a realizar. Conforme o caso, o pajé poderá afastar as entidades, ficando o doente aparentemente livre das perturbações causadas. Porém, em alguns casos, o pajé ao detectar que a pessoa possui o dom, esta deverá ser encruzada ou assentada, ou seja, será tratada por um pajé experiente, um “mestre”. Esse irá afastar os maus caruanas e espíritos, treinando o noviço para que possa aprender a ter domínio sobre os caruanas, controlando suas possessões, para que só aconteçam em locais e ocasiões apropriadas<sup>28</sup>.

O pajé é visto como capaz de tratar todas as doenças, tanto as mandadas por Deus, concebidas como naturais ou “normais”, como espinhela caída, erisipela, febre, gripe, hérnia, dentre outras. E também as doenças causadas por malineza, que são vistas como não naturais,

---

<sup>28</sup> Cf. MAUÉS, Raymundo Herald. *Padres, Pajés, Santos e Festas. Op. cit.* p. 200.

provocadas por espíritos, encantados, pela inveja ou feitiçaria, como panema, mau olhado, quebranto, flechada de bicho, possessão por espíritos, ataque de boto, mal assombrado, feitiço, etc.

A malineza é uma ação oposta ao princípio da caridade, estando assim associada à idéia de inveja. É o ato de fazer o mal ao próximo, derivado da inveja, estando essa associada aos conceitos de mau olhado, quebrante, panema e feitiçaria. Os seres humanos também possuem, por uma espécie de virtude própria, poder intrínseco, ou associação com entidades, com capacidade para desencadear forças maléficas. Essas forças são concebidas como podendo ser acionadas de modo consciente ou inconsciente.<sup>29</sup> Quando a pessoa age de forma consciente, manipulando substâncias ou outros elementos para provocar o mal, trata-se de feitiçaria.<sup>30</sup>

O feitiço é uma doença bem mais insidiosa, pois se apresenta com sintomas de outras doenças, muitas vezes vistas como “normais”, como por exemplo, coceiras, feridas, dores de vários tipos, insucesso nas atividades produtivas, etc. Por isso, há vários tipos de feitiço. O feitiço propriamente dito é produzido por um feiticeiro ou feiticeira, que manipula substâncias variadas para atingir suas vítimas. Essas substâncias são, por exemplo, urina, fezes, mechas de cabelo, restos de comida, pimenta malagueta, alguns tipos de animais como sapos, cobras, vários tipos de ervas, etc.

Há algumas categorias especiais de feitiço, provocadas também de forma especial. Um deles, é a panema, ou panemeira, que se caracteriza por um estado ou condição que leva a pessoa atingida ao insucesso nas atividades em que estiver envolvida, ficando sem sorte. O conceito de panema é bastante complexo, não significando sempre uma forma de feitiço. Porém, pode ser provocada pela feitiçaria, caso os instrumentos de trabalho do pescador ou do caçador sejam “banhados”, por exemplo, por um preparado especial composto por substâncias fétidas, ardidias ou prurientes. Em qualquer um dos casos, a pessoa atingida pela panema não consegue obter êxito nas atividades profissionais que exerce<sup>31</sup>.

Outra forma de feitiço é o chamado “aborrecimento”, em que o feiticeiro ataca sua vítima atingindo-a, pelas costas, com uma espécie de pó, o aborrecimento, que lhe provoca uma intensa coceira no corpo todo. Neste contexto, uma das formas mais perigosas de feitiço é o que se chama de “parauá”. A concepção de parauá leva a tratar de outra concepção,

<sup>29</sup> Id. Ibid. p. 218.

<sup>30</sup> Id. Ibid. p. 220.

<sup>31</sup> MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelança e encantaria amazônica*. Trabalho apresentado no Simpósio de Pesquisa Conjunta “As ‘outras’ religiões afro-brasileiras”, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998, p. 18.

intimamente ligada às crenças e representações sobre a pajelança, que diz respeito aos chamados “fadistas”. Esses são vistos como pessoas que fizeram um pacto com o diabo, e por isso são castigados com o fado, isto é, o destino de terem que sair de casa todas as noites, transformadas em animais.

A Matintapereira é personagem mítica multifacetada, que pode assumir a forma invisível, de pássaros ou terrestres. A personagem humanizada, ou seja, desvirada geralmente assume a forma de uma mulher idosa, em sua forma de matinta voejante pode configurar-se em andorinhas, gaviões, morcegos ou outros pássaros. Segundo a crença popular, a Matintapereira tem um xerimbabo, um pássaro negro cujo pio denuncia a presença de visagem. Ela pode mandar seu espírito perseguir alguém, nesse caso, o espírito pode se incorporar na pessoa, causando perturbações; como também pode apenas aproximar-se dela, mostrando, por exemplo, sua sombra, sem incorporação. Nesse segundo caso, a doença é chamada de mal assombrado, só podendo ser curada pelo pajé.

A transmissão do fado, da condição de bruxa, segundo alguns é transmitida da avó para uma neta ou outra pessoa escolhida. A mulher fadista ao se aproximar da pessoa em questão, bate com as mãos nas costas da menina ou moça e pergunta: “Queres um presente minha querida?” Se a resposta for positiva, a Matintapereira já deixa ali o “paruará”, isto é, um papagaio, que se aloja entre as omoplatas da menina ou moça e, quando cresce, cria asas, dando-lhe o poder de voar, transformando a hospedeira em uma nova Matintapereira<sup>32</sup>.

Segundo as concepções locais, nenhuma das doenças enumeradas pode ser tratada de forma eficiente por qualquer médico formado em universidades. Somente o pajé pode tratá-las, pois possui conhecimentos para identificá-las e receitar os remédios adequados. Podendo, conforme o caso, utilizar aqueles de farmácia ou industrializados, como os remédios “da terra”, ou seja, ervas, raízes, chás, folhas, óleos, garrafadas, dentre outros. Aplicando defumações, benzeções, banhos, vomitórios, ou realizando “trabalhos” de cura em que dá passagem para os caruanas e encantados.

Os pajés ou curadores, enquanto especialistas, gozavam de fama e prestígio considerável que atraíam clientes e discípulos não só das diferentes localidades da região

---

<sup>32</sup> Para aprofundar a questão acerca da Matintapereira, ver: MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Padres, Pajés, Santos e Festas*. Op. cit.; FARES, Josebel Akel. A Matintapereira no imaginário amazônico. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Op. cit. pp.311- 326; MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica; VILLACORTA, Gisela Macambira. Matintapereira e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Op. cit. pp. 327-348.

amazônica, como de outras regiões brasileiras, como atestou Câmara Cascudo em relação aos mestres do Catimbó, no Estado do Rio Grande do Norte:

Há no Catimbó muito Pará-Amazonas. São as universidades do curso secreto. A ordem, na citação respeitosa que é a credencial na ordem dos valores, começa por Belém do Pará, Manaus depois. Não se fala bastante na Bahia. O terceiro lugar é Pernambuco [...]. Posso informar, em segredo para a polícia não saber, que os mestres da Pajelança paraense, alguns de mais fama, são convidados a visitar capitais nordestinas para “trabalhos” de importância [...]. Os Pajés vêm, trabalham e deixam alguma técnica nas mãos dos mestres catimbózeiros locais [...]. Alguns mestres nordestinos juntam dinheiro e vão passar uns meses em Belém do Pará estudando, acompanhando um short course.<sup>33</sup>

Nesse universo de saberes mágico-religiosos, a Amazônia constitui um importante espaço de circulação de homens, saberes e entidades, no qual os mestres do Catimbó deslocaram-se para as cidades de Belém ou Manaus, a fim de aprender novos mistérios dos afroindígenas nortistas, que em circuitos de cura, nunca estiveram sozinhos, pois sempre “tem gente com eles”. Expressão que traduz a crença de que os pajés, curadores, benzedores estão sempre acompanhados “da sua gente”, ou seja, dos encantados ou caruanas que, em entrelaçamento de rastros, estão em constantes trânsitos e transes, baixando nos terreiros para a cura dos corpos.

### 3. Pajelanças nas religiões afroindígenas: a cura nos Terreiros

Minha força é a fé, que carrego no fundo do peito.  
Quando nada dá pé, é amém, é axé, não tem jeito.  
No terreiro, Ele é Oxalá. No Oriente, Ele é Alá.  
Ninguém sabe como explicar, essa força maior.  
Ele sempre estende a mão, não importa a religião.  
Não tem raça, não tem nação, porque Deus é um só.

Força Maior – Ciraninho, Leandro Fregonesi e Diogo Nogueira

A população de ascendência africana e indígena, em seus processos diaspóricos, vivem em circuitos, característicos de religiões ancestrais, de divindades e corpos itinerantes, que lutaram e lutam para manter vivas suas práticas e ligações que compõem seu universo de saberes mágico-religioso. Terreiros, tendas, roças e casas de santo, em processos de migração,

<sup>33</sup> CÂMARA CASCUDO, Luís da. Meleagro. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1951, p. 79. Apud: BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. Revista Mana, vol 5. nº 1. Rio de Janeiro. Apr. 1999, pp. 16-17.

se configuram enquanto *locus* de memória, sobrevivência de saberes, crenças e encantarias. Isso por se configurarem enquanto foco de resistência religiosa e espaços sociais de cura.

Inúmeros pajés, curadores, mezinheiros, neles terão, locais de refugio às perseguições e a possibilidade de dar continuidade aos rituais e práticas terapêuticas que lhes foram confiadas. Cientes que não escolheram os “trabalhos de cura”, mas foram escolhidos pelos Encantados, Caboclos, Orixás, Voduns, Inquices e Santos, atraem aos terreiros grande parcela da população em busca de trato para os males físicos e espirituais que desarmonizam o corpo. Responsáveis pela manutenção de suas identidades e veículos que permitem que as entidades “desçam”, esses agentes religiosos de cura, (re) atualizam o diálogo entre as divindades e o mundo contemporâneo.

### 3.1. Trato do corpo em encruzilhadas da cura: curadores em terreiros cearenses

As análises realizadas no estudo de práticas religiosas e cura em trânsitos nacionais e internacionais, evidenciam a marcante presença destes rituais em solo cearense, que continuam a atrair grande parcela da população aos terreiros, casas, tenda, como acompanhamos nas entrevistas realizadas. Muitas dessas pessoas têm seu primeiro contato devido a busca de cura para doenças, nesses permanecendo e tornando-se, posteriormente, agentes da arte de curar.

Em diferentes injunções de rituais e matrizes culturais africanas e indígenas no Norte e Nordeste Brasileiro, em circuitos trilhados por religiosos e adeptos, chegam a Fortaleza, na década de 30, segundo babalorixás, iniciados, mães e pais-de-santo, os mestres Zé Bruno, Zé Negreiros e João Cobra, importantes sacerdotes do terecô maranhense, vindos da cidade de Codó, que encontram um terreno fértil no Ceará.

A presença destes mestres curadores, segundo o ogã Luiz Leno, é de grande importância pois “*a nossa cultura de umbanda foi extremamente influenciada pelo terecô maranhense e pelo Xangô pernambucano*”. Nesses diálogos constantes, “*temos pessoas como Zé Bruno, Zé Negreiros e João Cobra, pessoal do Codó e da região Norte do Brasil, que influenciaram diretamente a nossa umbanda e cultura popular*”<sup>34</sup>.

O contato destes mestres do Terecô, com líderes locais do Catimbó cearense foi bastante profícuo para a identidade religiosa dos descendentes de negros e índios no Ceará.

---

<sup>34</sup> Entrevista realizada com Luiz Leno Silva de Farias, conhecido como Ogã Leno de Oxossi, em sua residência no Conjunto Almirante Tamandaré, no dia 17/01/2008 em Fortaleza-CE.

Um desses líderes locais, bastante influenciado por esses mestres do Terecô, foi o afrodescendente cearense José Alberto Ferreira Nunes da Silva, nascido na cidade de Maranguape em 20 de novembro de 1938. Conhecido como “padrinho” Zé Alberto, este costureiro de profissão, incentivador e brincante do Maracatu neste Estado, é reverenciado e festejado como o último dos grandes catimbozeiros. Possuidor de uma história impar, José Alberto era católico e ainda criança teve manifestações de sua mediunidade conforme o relato abaixo:

Ele era católico meu filho. Ele recebeu um Caboclo, um Exu dentro da Igreja Católica de Maranguape, na igrejainha. (...) O padre mandou se concentrar, quando o pessoal tava rezando; fez a reza lá, mandou fechar os olhos, aí ele foi se embora. (...) Quando ele tava com o Exu, o padre veio com água benta, foi benzendo ele, disse que era o demônio. Isso com o Zé Alberto. (...) Ele era um menino, um rapazotinho. (...) Ele tava na Igreja Católica assistindo missa, do lado da sombra. É uma igrejainha na entrada de Maranguape (...) na Igreja de São Sebastião. O padre benzeu ele dentro da Igreja, deu defumação. As tias dele me contaram, a tia Alzira, a Francira, todos me contaram. (...) No outro dia a novidade, tava tudo cheio dentro de Maranguape, até na Tabatinga, no Cará, no Trapiá. Todo mundo sabia ...(...) Ele pouco falava desse assunto, (...) Uma vez ou outra na vida dele ele ia à missa aqui na Igreja de São Raimundo. Lá no Maranguape não! Ficou com vergonha de ir na Igreja. Agora, acompanhava a procissão de São Sebastião. Quando acabava a procissão ele vinha embora. Ele ficava com vergonha<sup>35</sup>

A narrativa de Mãe Maneirinha relata as primeiras dificuldades enfrentadas por José Alberto, que já no início da adolescência manifesta o dom de incorporação, recebendo entidade em plena missa na igreja de São Sebastião, em Maranguape. Assim como o preconceito do padre, que classifica o fenômeno como incorporação demoníaca, e a repercussão negativa do fenômeno em diversos municípios cearenses.

Repercussão que terminou forçando José Alberto a migrar para Fortaleza praticamente “expulso”, não tendo mais condições de viver em Maranguape. Discriminado pela população, dirige-se à cidade todos os anos para acompanhar a procissão de São Sebastião, mas não mais morando e participando da vida religiosa da comunidade católica. Em Fortaleza, teve contato com o povo de terreiro, iniciados na Jurema, Catimbó, Umbanda; dentre outros, conheceu Tântico, que muito o ajudou e tornou-se seu pai-de-santo.

José Alberto foi perseguido pela polícia quando morava em Fortaleza. Segundo Mãe Maneirinha, *ele morava nesse bairro, na Padre Cícero, num quartinho, e a polícia perseguiu*

---

<sup>35</sup> Entrevista realizada com Maria Pereira de Santana, conhecida como Mãe Maneirinha, na Casa de Umbanda Rei do Cangaço, no dia 27/01/2008 em Fortaleza-Ce.

*ele, levou até ele preso porque ele tava com o “Viramundo” na esquina*<sup>36</sup>. Mesmo perseguido, ele fundou terreiros tidos como tradicionais centros de terecô. Em Fortaleza, fundou a Casa de Umbanda Rei do Cangaço; mais tarde fundou em Maranguape, o Terreiro de Maria Mulambo e estava construindo no Alto Alegre um Terreiro para o Caboclo Boiadeiro, não concluindo o mesmo devido seu falecimento aos 57 para 58 anos de idade.

Apesar de sua “expulsão” de Maranguape, ao falecer, este mestre catimbozeiro e curador teve seu sepultamento acompanhado por grande cortejo de pessoas vindas de diversos municípios cearenses e de estados vizinhos, sendo reverenciado como grande liderança religiosa em sua terra natal por autoridades, populares e a imprensa local. Todos procuravam muito este curador, *ele trabalhava bem, graças a Deus. Todo mundo gostava do trabalho dele. A casa aqui era sempre lotada de gente, (...) Tanto a casa daqui como a casa do Maranguape, a do Maranguape é que era lotada mesmo.*<sup>37</sup>

Grande curador, Zé Alberto era muito procurado e frequentado, tanto seu terreiro de Fortaleza quanto no do Maranguape, por inúmeros “filhos” de todas as classes sociais, vindos de todos os lugares em busca de saúde e paz. Orientado por seus Caboclos, Orixás, Encantados e outras entidades, e utilizando-se de passes, ervas e diferentes ritos, conseguia curar diversos males de origem material e espiritual. Foi através da busca da cura de sua doença que Mãe Maneirinha conheceu José Alberto e a religião de Terreiro, conforme conta:

Minha mãe me criava no fundo de uma rede, não me levantava. Quando foi um dia minha irmã foi lá em casa e disse: “minha irmã você vai morrer dentro dessa rede, vamos lá no seu Zé Alberto? Eu pago um carro pra você ir”. Eu disse: “aonde é?” No canto Pio. Eu disse: “vou não, vou não menina”. Os espíritos não deixavam eu ir. Ela ficou insistindo até que decidi ir. Aí eu fui depressinha, fui lá no cacimbão tirei um balde de água, tomei um banho, me arrumei. Aí ela disse: “vai ou não vai?”, eu disse: “vou, vou”. Quando eu cheguei na casa, eu vim com ela, quando eu cheguei na casa do seu Zé Alberto a Maria entrou e eu fiquei na porta; aí na casa da frente, no terreiro Rei do Cangaço. Aí ele disse: “Vige Dona Maria, a senhora vem tão pesada”. “Não, não é eu não, é minha irmã que vem aí pra morrer”. Aí quando ele abriu a porta não vi mais nada. Caí, caí na casa dele, no pé da porta, da banda de dentro duma vez. Aí os rapazes que moravam com ele me pegaram, tirou eu do chão e levou pra dentro do terreiro, entraram lá com uma defunta. Aí ele tirou a corrente de espírito morto. Era espírito morto que eu tinha. Depois que eu melhorei, que ele tirou a corrente de espírito, ele disse: “Ta melhor Dona Maria?”, eu disse: “Tô, mas tô tonta, tô fraca” Aí a Maria, minha irmã foi e disse: “é porque ela não come”. Aí fizeram um chá de canela, da folha da canela, eu tomei e sentei numa cadeira e fiquei ali, sem coragem de me levantar. Ele tirou o espírito dentro de casa.

---

<sup>36</sup> Id. Ibid.

<sup>37</sup> Id. Ibid.

Aí ele perguntou o que eu queria da vida. Eu disse: “Seu Zé Alberto, me diga uma coisa: eu sou médium?”. Ele disse: “Se é médium para espírito morto, é pra toda corrente que você quiser botar; mas eu vou tirar a corrente de espírito morto e vou botar em você a corrente de Caboclo, a branca. Você aceita?” eu disse: “aceito. Não empata de ir a igreja não?”. Porque eu vou a missa. Ele disse: “Não, não empata não, você pode ir sem medo”. Aí pronto, depois comecei a desenvolver na casa dele. (...) Aí eu fui, comecei a vir e pronto! Aí eu fiquei na Umbanda até hoje. Não tenho vontade de sair.<sup>38</sup>

O relato de Mãe Maneirinha corrobora com o de inúmeras pessoas que, como ela, tiveram seu primeiro contato com as religiões afroindígenas devido a problemas de saúde, buscando a cura para suas doenças. Colabora também na compreensão da transição de práticas e na ampliação de conhecimentos dos povos de terreiro no Ceará. E de como cultos, o Terecô e o Catimbó, foram absorvidos por praticantes de uma modalidade religiosa em que, para não sofrer ataques da polícia, tinham que cultuar suas divindades na calada da noite.

Os rituais eram realizados nas matas de difícil acesso e em buracos na beira das praias, pois qualquer resquício dos trabalhos realizados era levado pelas ondas do mar na subida das marés. Outro fator que demonstra a circularidade de diversos aspectos presentes nos cultos é a presença da “corrente de espírito morto” e da “corrente de Caboclo” que, como outras “correntes”, estão presentes na encantaria maranhense e amazônica.

Maria Pereira de Santana, em sua descrição, demonstra o contato, cura, desenvolvimento, iniciação e permanência destes na religião, pois Mãe Maneirinha foi a herdeira e é a atual mãe-de-Santo do Terreiro Rei do Cangaço. Reafirma a opinião do povo-de-santo cearense que assevera que seu Zé Alberto, ao falecer, além de deixar os terreiros de Fortaleza, Maranguape e Alto Alegre, deixou uma grande família espiritual que dá continuidade ao Terecô e Catimbó cearenses.

Inúmeros zeladores de santo, curadores, espalhados pelo estado, foram iniciados ou tiveram contato, aprenderam práticas e ações curativas ensinadas pelo padrinho Zé Alberto. Dentre os quais, Mãe Zimar, da Tenda Espírita de Umbanda Senhores Ogum; Mãe Cleonice, mais conhecida como Caboclinha de Pena, da Casa Ogum Beira Mar; e Pai Liberdônio, do Terreiro de Umbanda e Quimbanda Nego Gerson. Além de vários outros que trabalham dando continuidade aos processos de cura realizados nas casas, terreiros e tendas pertencentes às religiões afroindígenas no Ceará.

No contato com o povo-de-santo cearense e da pesquisa desenvolvida, percebe-se as tentativas de legitimação da Macumba, Catimbó, Terecô e Jurema cearense em direção a Umbanda. Nesse processo, a Macumba fazia constante uso da denominação “Umbanda” em

---

<sup>38</sup> Id. Ibid.

busca de legitimação, da mesma forma que a Umbanda utilizou, de diferentes formas, a designação “espírita” referente ao Espiritismo Kardecista. O kardecismo, é visto como ligado a uma parcela da população mais elitizada e de maior grau de instrução, não sendo mais classificado como “baixo espiritismo”.

Segundo Bandeira (2009), Dona Julia Maria Condante, nascida em Portugal, iniciada pelo pai-de-santo Juremal Lima Verde, instalou em 1948 seu primeiro terreiro em Fortaleza, no bairro do Benfica. Em 1952 viajou para o Rio de Janeiro onde é iniciada na Umbanda. Posteriormente regressou ao Ceará, e orientada pelo Orixá Ogum criou e registrou na polícia, em 1954, a Federação Espírita Cearense de Umbanda. Procurou, através da codificação e legitimação da religião umbandista no Ceará, aderir à política de controle estatal.

Esta estratégia permitiu a alguns terreiros, melhor estruturação e visibilidade, obtidos em decorrência da conquista da concessão de alvará de funcionamento e adequação à legislação vigente. No entanto, a “licença”, autorizada pelas autoridades policiais e governamentais, no início, era a mesma concedida a bares e casas de diversão, tais como prostíbulos e cabarés. Essas não resolveram os problemas e desafios enfrentados pelas religiões afroindígenas, mas conseguiram apaziguar, um pouco, as ações da imprensa e autoridades policiais.

Na incessante busca de legitimação e de estratégias de resistência, temos práticas e ritos variados que permanecem até os dias atuais, como os diferentes ebós, banhos, as rezas fortes, as benzeções, os curadores de gente e de bichos, o “fechamento” do corpo contra todos os tipos de males e doenças. Assim como o culto a santos católicos como São Jorge, Santa Bárbara, São Francisco, São Benedito, Santo Antônio, Santa Luzia, São Sebastião, e dos Caboclos, Encantados, Mestres, Orixás, Voduns e Inquices.

Do encontro do negro bantu africano, nômade, caçador, coletor de folhas e frutos, que cultuava os espíritos dos antepassados e das matas, que fora escravizado, com os índios nativos indóceis que habitavam o Ceará, nasceram dentre outros, os moleques, eternizados na Macumba cearense nas “crianças de sombras”, dentre as quais podemos destacar Caboclinha de Pena, Tapuia, Caboclinho das Matas, Juriti, Jarina, dentre outros.

A memória do encontro de negros e índios é lembrada e atualizada, dentre outros, nas baias de Macumba, no ritual da “gira dos nativos”, presentes em vários terreiros existentes em Fortaleza. Segundo Mãe Cleonice, no terreiro Rei do Cangaço, na frente da Gonçalves Dias, *era realizada a Festa dos Caraíbas, era num bequinho, fazia a fogueira no quintal, dava pombos para os índios comerem. Incorporada, eu e os outros incorporados nos índios*

*passávamos correndo.*<sup>39</sup> Esta mãe-de-santo conta que é conhecida como Caboclinha de Pena por causa da “menina de sombra” com quem trabalha que é a Caboclinha de Pena,

Todos nós ao desenvolvermos temos sempre um menino de sombra, nós chamamos menino de sombra, uma criança num sabe, porque quando é pra gente despertar agente então recebe aquele menino para despertar. (...) Isso foi no Henrique Jorge, no terreiro da Chica do Otávio. (...) Era uma festa de Cosme e Damião, (...) todo mundo incorporado (...) e eu não (...) aí veio aquele vento e me pegou, me derrubou. A menina que foi comigo disse que eu fiquei como morta no chão (...) isso foi logo quando eu comecei. Aí foram atrás de um rapaz que tinha um carro para me levar para o IJF que nesse tempo chamava “Assistência”(...). Quando foram me pegar pra botar no carro eu pulei com essa dita “menina” lá no meio do terreiro (...) e de lá pra cá já pelejei para afastar ela (...) e nunca consegui afastar ela de mim. Ela é uma índia, uma criança. (...) Eu andei no terreiro do Chico Jovino há muitos anos, na beira da Praia do Futuro, há muitos anos, era no tempo em que a Umbanda era pra valer. (...) Justamente foi quando o Chico Ariolino, que já morreu, encostou essa dita corrente de Cairé em mim. Eu tinha muito medo, pois quando eles baixavam era uma coisa muito horrível era esturrando, aquela coisa medonha, era tudo índio bravo; eu tinha medo e me escondia no meio dos coqueiros baé que tinham no terreiro do Chico Jovino.<sup>40</sup>

Maria Pereira de Santana, mãe-de-santo do Terreiro Rei do Cangaço, contemporânea de Mãe Cleonice e como ela filha-de-santo de José Alberto, ao relatar acerca da aquisição das casas onde foi instalado o terreiro, lembra da Festas dos Caraíbas, da “gira dos nativos”, dizendo:

O terreiro tinha um quintal estreito, mas comprido, (...) tinha um bequinho bem estreito, que mal passava uma pessoa. Uma pessoa gorda não passava (...) e os Caboclos passavam correndo nesse beco, saíam correndo. A Tapuia saiu correndo com mais de mil e eu dizia: “volta pra traz menina”, e ela disse: “eu vou é por aqui porque a minha mãe ta me chamando lá na cabanagem”, pois vá, vá, ao menos você se engancha aí (risos). Toda vez eu brinquei com a Tapuia.<sup>41</sup>

As memórias de Mãe Cleonice e Mãe Maneirinha remetem a terreiros e pais e mães-de-santo com Chica do Otávio, Chico Jovino, Chico Ariolino, Zé Alberto, grandes curadores, que atuaram em Fortaleza e em outras cidades do Estado. Hoje estão na memória do povo-de-santo cearense. E para festas, em que ocorre a “gira dos nativos”, em que as entidades são índios/negros, afroindígenas, que não se deixaram amansar ou domesticar. Também estão

<sup>39</sup> Entrevista realizada com Cleonice Maria dos Santos, conhecida como Caboclinha de Pena, no Centro de Umbanda Ogum Beira Mar, no dia 28/01/2008 em Fortaleza-Ce.

<sup>40</sup> Id. Ibid.

<sup>41</sup> Entrevista realizada com Maria Pereira de Santana, conhecida como Mãe Maneirinha, na Casa de Umbanda Rei do Cangaço, no dia 27/01/2008 em Fortaleza-Ce.

presentes na Jurema e nos Candomblés de Caboclos. Nesse sentido corrobora Andrade Júnior ao afirmar que: “*Cultuamos o eyru, entidade com características dos seus dois protótipos, a começar pelo nome que, segundo alguns, seria o mesmo eru (escravo), espécie de Exu, que executa as normas dos orixás. (...) e apresenta o fenótipo indígena...*”<sup>42</sup>.

Essas entidades, Caboclos, apresentam características que advêm da fusão índio-negro no Ceará, não sendo apenas simbólica, mas presente em realidade histórica em que muitas famílias cearenses se originaram de índias laçadas, escravizadas por brancos e posteriormente batizadas. E de uniões entre negros e índios que ocorreram no cotidiano por eles vivenciado. Outro aspecto importante é a memória de povos indígenas nativos do Ceará e de outros estados brasileiros, e de suas festas religiosas, como os Caraíbas<sup>43</sup> e o Cairé, que provavelmente refere-se ao Sairé, nos inserindo em rotas que fazem parte de circuitos que perpassam a América Central e Latina.

A presença dessas entidades que atuam em diferentes processos de cura sinaliza para fluxos e refluxos com estados da região Amazônica, particularmente com o Pará, pois a menina Tapuia tem sua mãe a chamar “lá na Cabanagem”, em referência à revolta ocorrida na província do Grão-Pará, entre 1835 e 1840, na qual, negros, índios e mestiços se insurgiram contra a elite política e tomaram o poder na então província do Grão-Pará. Entre as causas da revolta encontram-se a extrema pobreza das populações ribeirinhas e a irrelevância política à qual a província foi relegada após a independência do Brasil. De cunho popular, contou com a participação de pessoas das camadas média e alta da região, entre as quais se destacam os nomes do padre João Batista Gonçalves Campos e do jornalista Vicente Ferreira Lavor (“Papagaio”).

A presença de “índio bravo”, indócil, nos rituais, demonstra a permanência na memória religiosa cearense de grupos indígenas potiguares, janduís, cariris, guaianases, tarairiús e muitos outros, que resistiram à submissão, não se deixando dominar. Acuados pelo gado e outros empreendimentos menores, lutaram em defesa de sua cultura e terras contra ataques e invasões. Os inúmeros episódios de confrontos entre nativos indígenas e lusitanos,

---

<sup>42</sup> ANDRADE JÚNIOR, Cleudo Pinheiro de. Estratégias de preservação dos cultos afro-religiosos ou o negro cearense e o jeito camaleão de dizer sua fé. In: HOLANDA, Cristina Rodrigues (org.). *Negros no Ceará: história, memória e etnicidade*. Fortaleza: Museu do Ceará/ Secult/ Imopec, 2009, p. 147.

<sup>43</sup> Caraíba: Povo indígena que à chegada dos colonizadores europeus, habitava as pequenas Antilhas, a região das Guianas e parte do litoral centro-americano, e que ainda hoje tem descendentes nas regiões dos rios Amazonas e Orenoco. Refere-se também a grande família lingüística que reúne línguas faladas por diversos povos indígenas que habitam o norte do rio Amazonas, a Colômbia, as Guianas, e ao longo do Vale do rio Xingu, até o rio Paranatinga.

em face da dominação portuguesa no Ceará, estão presentes no imaginário religioso através da postura dos caboclos de pena bravios, nas suas curimbas, lendas, dentre outros.

Os encantados atraem inúmeras pessoas que sofrendo de enfermidades, muitas das vezes diagnosticadas e consideradas incuráveis, encontram nos terreiros não somente a cura, mas respostas que mudaram sua vida e concepção de mundo, valores e crenças. Como nos conta a cearense, nascida em Quixadá em 19 de fevereiro de 1939, Ilza Valentim Vieira:

Eu fiquei muito doente e o médico constatou que eu estava com leucemia, há quarenta anos atrás. Leucemia não tinha cura; e como tinha um irmão que morava em Salvador, eu trabalhava na Secretária da Fazenda, fiquei de licença e fui para a Bahia. Conheci a Bahia já certa que a minha doença não tinha cura e tomando muito remédio. (...) Lá na Bahia, vizinha a minha cunhada, pra onde eu fui, morava uma mãe de santo. (...) Minha cunhada Marta me apresentou a vizinha chamada Dalva. Ela olhou pra mim, olhou! Eu tinha uma mancha na perna devido a leucemia (...) mais tarde ela chamou minha cunhada e disse: “Olhe! A sua cunhada tem problema de santo, se ela se cuidar ela fica boa”. Aí a Marta disse: “mas a leucemia não tem cura”, ela disse: “no Candomblé tem, porque a história dela..., ela é do santo”. Minha cunhada e meu irmão ficaram insistindo para que eu fosse, mas eu não queria; até que após muita insistência fui.

Dalva me levou (...) a uma mãe-de-santo que morava numa cidadezinha chamada Pau Lavrado (...) chamada Iraciana de Santana. Quando eu cheguei lá (...) a Dalva disse: “Olhe mãe, eu trouxe essa mulher, ela é do Ceará”. Aí ela saiu lá de dentro, (...) olhou assim para mim (...) e disse: “Dalva, essa mulher é do Santo”. (...) Aí ela disse: “espera aí um pouco que eu vou jogar pra ela”, aí passou um pedaço. (...) Aí ela foi, me levou para o barracão dela e foi jogar. . Ela jogava os búzios e em vez de olhar pra mim, ela olhava pra outra que tava do lado e dizia; “Olha, quem cobra ela é Obaluaiê, ela tem um Obaluaiê muito antigo, e esse Obaluaiê é uma herança que ela tem e é quem tá cobrando ela”. (...) Aí falou: “Olhe, Obaluaiê lhe cura”. Eu disse: “minha senhora, isso é ignorância, porque leucemia ninguém cura, só Deus. Como é que esse Obaluaiaê vai me curar?” Aí ela riu e disse: “cura, eu lhe garanto”. (...) Ela disse: “Você vem pra cá, eu vou fazer o trabalho em você. Vou suspender seus remédios”. Aí eu fui para casa e uma semana depois resolvi fazer (...) no dia seguinte marcou e eu fui.

Cheguei na casa dela. Estava tudo pronto. Ela me levou na beira do rio, um rio pertinho da roça. Era o mês que tava cheio... lá ela fez todo o ebó em mim, passou tudo em mim, jogou dentro do rio. Tirou minha roupa, rasgou, jogou dentro do rio e vim embora pra casa dela. Quando chegou na casa, ela me vestiu uma saia de ração e me botou dentro do quarto de santo dela, deitada numa esteira, forrada com um lençol branco, e disse: “você fica aí descansando que eu vou preparar a comida de Obaluaiê”, aí foi. Quando ela voltou, tempo depois, ela vinha com um balaio de pipoca com umas casquinhas com coco em cima, uma bacia de ebó de Oxalá, obi, muita coisa, e arriou na minha frente numa toalha branca. (...) E aí eu passei o dia todo, o dia seguinte, no dia seguinte ela me levantou, me deu uns banhos e falou: “agora você vai, volte com sete dias. Não tome mais nenhum remédio que as manchas vão começar a desaparecer”. Aí eu fui e voltei pra Salvador. (...) Mais ou menos uns sete dias, cinco dias, as manchas começou a clarear. (...) Aí começou a clarear, eu amarrada de contra-egum, de umbigueira, toda amarrada. Eu passei um mês na Bahia, quando eu voltei, eu não tinha mais

nada. Ela disse: “Volte a seu médico e peça novos exames”. Aí eu voltei, acho que ele ainda é vivo até hoje, Dr. Barros Pereira; ele é dermatologista, professor da universidade aqui, aluno do Walter Cantilho, que foi um grande dermatologista. (...)

Quando eu cheguei lá, ele já viu eu amarrada. “Que é isso, ta louca? Prendendo a circulação?” Eu disse: “Não. Isso é macumba baiana, não se meta não.” (...) Eu disse: “agora eu quero que o senhor peça todos os exames, todos os que eu fiz” ele disse: por que? O médico endoidou. “Não, porque eu já encaminhei a sua carta de aposentadoria ao INSS”. Eu disse: “mas acontece que eu não estou mais doente” Ele falou: “Você é uma louca. Você já viu leucemia...”. Eu disse: “peça doutor! Todos os exames que o senhor me pediu”. (...) Aí ele pediu todos os exames. Eu fui fazer no mesmo laboratório que eu tinha feito da primeira vez. Depois eu fui pegar os exames e voltei lá. Ele abriu o envelope e começou a olhar e começou a se espantar. (...) e ele disse: “qual o laboratório que você foi?” e eu disse: “eu fui no mesmo: Gaspar Viana, o laboratório que o senhor mandou”. Ele disse: “Não! Erraram os exames. Você vai noutro laboratório”. Eu disse: “por que erraram doutor?” Ele disse: “porque aqui não tá dando, tá negativo. Não tá dando o exame”. Aí eu disse: “foi a macumba que me curou”. Ele disse: “Não fale isso, pelo amor de Deus”. Ele disse: “pode ter sido porque fizeram esse errado. Trocaram os exames dela, mas faz noutro laboratório”. Aí eu fiz. Mesma coisa: negativo! Ele disse: “mas agora você vai se aposentar, porque eu não vou mandar uma carta dizendo que eu me enganei com o resultado. Você vai se aposentar. Eu fui e me aposentei. (...)

A mãe-de-santo, essa que fez o trabalho e me curou, disse que eu tinha que raspar o santo. (...) Ela disse: “Eu acho bom você fazer, porque Oxum vai começar a lhe cobrar”. (...) Eu fui para a Bahia, raspei, dei esse bori, sentei o Obaluaiê, ela mandou eu trazer pra ficar na minha casa, no meu quarto. Eu botei lá, tudo bem.<sup>44</sup>

O relato de Mãe Ilza de Oxum acerca de sua enfermidade e de seu contato com a cura na roça de Candomblé, nos coloca em interação com os orixás e elementos pertencentes aos reinos animal, vegetal e mineral presente no processo de tratamento da doença. Coloca o Ceará em circuitos de cura que se abrem em rotas interativas com o estado da Bahia, mas especificamente a capital Salvador e a cidade de Pau Lavrado, entre Catu e Alagoinhas, onde conheceu a yalorixá Iraciana de Santana, que era de Logum-Edé. A negra baiana, Iraciana de Santana, através do jogo de búzios descobre que Ilza possui uma “doença de santo”, pois era “uma cobrança” de Obaluaiê, orixá relacionado à varíola, peste, doenças contagiosas, com todo tipo de mal físico e conhecedor de suas curas.

A leucemia de Ilza foi curada no quarto de santo do terreiro, desde suspensão dos remédios alopáticos, ebó na beira do rio e recolhimento de três dias no “quarto de santo”, preparação de comida dos orixás, banhos, proteção através de contra-egum, umbigueira e uma série de rituais não ditos que se desenrolam durante um mês. Apresenta um segundo momento

<sup>44</sup> Entrevista realizada com Ilza Valentim Vieira, conhecida como Mãe Ilza de Oxum, no Ilê Osun Oyeyé Ni Mó, no dia 31/01/2008 em Fortaleza - CE.

desses rituais, com novas obrigações de santo, para que o processo de cura seja finalizado, como: tomar o bori; raspar o santo, pois sua Oxum a “cobraria no futuro”, e “sentar seu Obaluaiê”; coisas que fez em suas idas e vindas entre Fortaleza e Salvador.

Outra questão relevante em todo esse processo é o embate entre a medicina de caráter científico ocidental, orientada pelos preceitos racionalistas e a medicina tradicional holística, pautada em saberes milenares de origem africana e indígena.

Importa observar no relato da yalorixá Ilza de Oxum uma marca constante presente nos testemunhos de muitos babalorixás, pais e mães-de-santo, curadores, iniciados e clientes: o primeiro contato com as religiões afroindígenas, ser motivadas por problemas de saúde, tanto de natureza física quanto espiritual. Acontecimento presente no testemunho de Derisval Silva dos Santos:

A minha vida eu devo (...) primeiro a Deus, a Olorum, o criador lá de cima e depois agradecer a Obaluaiê, (...) aqui nessa terra devo minha vida a Deo e Francisquinha. (...) E logo quando já criança eu dava, desenhava os traços de que o orixá me chamava para ser iniciado; ou me iniciava ou eu não sei como seria minha vida, porque logo no ato do meu nascimento eu fui marcado. (...) no meu nascimento, ao me puxarem foi deslocado uma parte do meu ombro, (...) e eu tive atrofiamento desse meu braço. Tive isso comprovado cientificamente por um ortopedista especialista. (...) Então, eu devo a minha vida ao orixá, porque, além disso, que aconteceu comigo, eu fui um menino muito doente. Minha mãe falava que (...) todo tipo de doenças apareciam em mim. Logo nos meus 4 a 5 anos, comecei a ter problemas não só de doenças, mas de acidente (...) uma bicicleta me atropelou e cortou a minha perna no meio, passei 6 meses com a perna engessada; tive um braço com fratura exposta né, aí foi um monte de coisa na minha vida.

Meu avô Deuandá, foi quem disse: “Deo faz o santo desse menino, senão ele vai morrer”. E meu pai falava que eu pequenininho, quando ele me pegou para criar em 1969, ele não era ainda feito no santo, eu tinha umas convulsões deitado dentro da rede; eles diziam que esse menino ia morrer. Eles não sabiam o que era, depois foram percebendo que aquilo era o que nós chamamos “bolá no santo”.<sup>45</sup>

A narrativa de Pai Shell de Obaluaiê denota uma série de acontecimentos que demonstram que a origem de muitas doenças e acidentes que o acometeram desde o nascimento eram de ordem espiritual. E que o mesmo, quando criança, já estava “marcado” pelo orixá Obaluaiê para servi-lo. Confirmando a crença corrente entre o povo de terreiro, que os orixás escolhem os que são seus, muitas das vezes marcando seus corpos com o sinal da pertença.

---

<sup>45</sup> Entrevista realizada com Derisval Silva dos Santos, conhecida como Pai Shell de Obaluaiê, no Ilê Igba Possun Azeri, no dia 28/12/2007 em Fortaleza - CE.

Quem consegue identificar a causa das doenças e relacioná-las à cosmologia africana é seu avô-de-Santo, Miguel Deuandá<sup>46</sup>. Esse babalorixá, experiente em trabalhos de cura, aconselha a “feitura no santo” como solução para as enfermidades consecutivas e preservação da vida da criança. Obedecendo a uma série de preceitos rituais e terapêuticos, Derisval, por problemas de saúde, foi iniciado no dia 2 de abril de 1978, aos oito anos de idade, a Obaluaiê no barracão do Ilê Igba Possun Azeri.

Os relatos do Ogã Luiz Leno, Mãe Maneirinha, Mãe Cleonice, Mãe Ilza, Pai Shell, confirmam a relação histórica do Ceará enquanto entreposto, caminho entre Pernambuco e Maranhão. Além de sua inserção em rotas com outros estados do Nordeste brasileiro e sua forte ligação com a região amazônica. Fatos que não se restringem ao contexto da aquisição de escravos negros, fugas ou tráfico interprovincial, mas que se ressignificam no cruzamento de universos de saberes mágico-religiosos, que enfrentando colonialidade de saberes, interagem com curas presentes na encantaria maranhense.

### 3.2. Serviço de Tambor e Linha de Cura: pajés em terras maranhenses

Em inúmeros municípios e localidades maranhenses como Codó, Cururupu, Lençóis, São Luís, dentre outros, os pajés ou curadores são figuras conhecidas do grande público. Nos finais de semana à noite ou em determinadas datas ao longo do ano, é comum ouvir-se o som dos tambores dando passagem aos rituais de pajelança. Os curadores, espalhados por todo o estado, geralmente participam da vida ativa das comunidades enquanto líderes comunitários e participantes da vida política das cidades. As pessoas que foram tratadas por eles, mantêm relações de amizade, formando grupos de fidelidade e redes sociais.

Os Pajés, em suas práticas de cura, além de se dedicarem à realização de rituais públicos e semi-públicos denominados de serviço de tambor ou trabalho de tambor, também se envolve em atividades variadas. Dentre essas, destacam-se o atendimento a parturientes; confecção e comercialização de remédios caseiros; aplicação de injeções; benzimentos e ritos de proteção para pessoas, animais, barcos, casas, estabelecimentos comerciais, dentre outros.

Os pajés, para realizarem o serviço de tambor, necessitam de um espaço que pode ser um terreiro ou barracão, podendo este pertencer ao mesmo, construído ao lado de sua casa ou cedido por outrem para a realização da pajelança. Neste barracão é comum que haja locais

---

<sup>46</sup> Miguel Arcanjo Paiva, conhecido por vários apelidos, Miguel de Tempo, Miguel Grosso e por seu Orunkó Deuandá, foi um babalorixá de Candomblé iniciado por Olegário de Oxum no terreiro da Goméia na Bahia, casa cedida pelo conhecido babalorixá Joãozinho da Goméia. Muitos o chamavam de Miguel Deuandá de Yemanjá.

destinados para o *quarto de segredos*, local onde este se prepara física e espiritualmente antes de começar o ritual; e outro destinado para o trato dos doentes por ele cuidados. É importante que o local seja preparado anteriormente para receber uma mesa com velas, imagens de santos, o material usado pelo pajé e os tambores.

Estes curadores possuem indumentária ritual própria. As mulheres costumam usar grandes saias rodadas, e os homens calças compridas e camisas de mangas curtas ou cumpridas, geralmente de tecidos brilhantes e cores claras ou berrantes. Muitos curadores comumente também utilizam chapéu tipo quepe sem pala ou chapéu de marinheiro. Além das roupas, são imprescindíveis certos adereços como: as *glanchamas*, as *painas* ou *espadas* e o *maracá*. Podem ocorrer variações, no que se referem aos trajes e aos rituais desenvolvidos, respeitando as especificidades de cada curador e das cidades em que atuam.

Após a preparação de todos os elementos de ordem física e espiritual para a sessão, esta normalmente inicia com defumações, orações católicas e procedimentos rituais destinados a abrir os trabalhos e proteger o barracão, salão ou terreiro, e os presentes de energias inconvenientes e malefícios. Na sequência, o curador entra sacudindo o maracá entoando uma doutrina, acompanhado pelos tocadores que utilizam diversos instrumentos como tambores, pandeiros e cabaças; além dos participantes que cantam e batem palmas.

Em determinado momento da sessão, os encantados vão “baixando” no curador, que auxiliado por um servente, passa a atender em consulta cada um dos que necessitam de cura, ouvindo-os atentamente e tratando suas enfermidades. O Pajé utiliza diferentes tipos de procedimentos no trato dos enfermos, pois conforme o problema ou doença, pode defumá-lo com cigarro tauari ou de tabaco; aplicar banhos, com mistura de ervas maceradas; dar conselhos; preparar e fazê-los ingerir purgantes, laxantes, vomitatórios; receitar para ingestão posterior remédios industrializados; chás; lambedores; garrafadas e perfumes com plantas e ervas.

Pode também, durante o ritual, indicar que o enfermo lave peças de suas roupas com diferentes produtos; e principalmente retirar porcarias, feitiços e malofícios do corpo do doente através da sucção feita com a boca diretamente no corpo; ou ainda utilizando copos ou xícaras. Técnica tida como oriunda do xamanismo indígena, mas que análise mais cuidadosa mostra que a mesma era, e ainda é comum entre africanos, praticada desde Portugal, por curandeiros africanos, o que denota intercâmbios de saberes e práticas mágico-religiosos.

No que se refere ao uso de “magia curativa”, percebe-se entrelaçamentos de práticas e cultos, como os presentes tanto no Terecô quanto na Mina-Jeje, que utilizam banhos de ervas para proteger seus devotos e afastar males espirituais. No entanto, geralmente na Mina-Jeje

este é preparado e distribuído, na casa mãe (terreiro) nos dias de obrigação de Vodum. No Terecô, estes podem ser preparados e distribuídos com maior frequência em gongás domésticos a um número maior de clientes e pessoas que não possuem ligações diretas com o culto.

Envolto em universo de saberes mágico-religiosos, grande parte da população maranhense, do interior quanto da capital, de terreiro ou não, acredita num infortúnio causado por pessoas invejosas e inimigos. Em Santo Antônio dos Pretos, como em todo município de Codó e demais regiões do Maranhão, comenta-se que feiticeiros utilizam-se de roupas ou outros objetos pessoais de determinadas pessoas para provocar doenças e até levá-las a morte, sendo capazes de botar um inseto no corpo ou um sapo na barriga de uma pessoa para arruinar sua saúde.

Acreditam ainda em um malefício muito forte, que no interior do estado recebe vários nomes, dentre os quais “coioio”, capaz de provocar problemas de saúde, econômicos e amorosos. Segundo afirmam, para produzir o “coioio” o feiticeiro serve-se de roupa, cabelo, resto de comida da vítima e pronuncia palavras contidas em fórmulas especiais. Para cortar seus efeitos é preciso a intervenção de pajés, curadores ou doutores do mato, “praticantes da magia curativa”, que invocam seus encantados, utilizam remédios, banhos, defumadores, preparados com raízes e folhas para tratar de males físicos ou espirituais.

Ainda nos dias atuais, muitos curadores, pajés e “cientistas” são procurados por pessoas atingidas por feitiços ou infortúnios. Durante as sessões de cura estes são capazes de fazer alguém atingido por malefícios expelir pela boca, pelo nariz ou por outras partes do corpo, insetos, contas e inúmeros objetos maus introduzidos no seu organismo por um feiticeiro; assim como para os protegerem contra novos ataques. No entanto, neste universo de saberes, muitos pajés eram e são alvos de desconfianças, pois muitas pessoas afirmam que “quem tira também bota”, gerando tensões e conflitos entre as diferentes denominações religiosas presentes nos municípios.

Apesar do clima muita das vezes não favorável, muitos são os curadores que colocaram seus dons a serviço das pessoas, procurando seguir as determinações das entidades que os guiavam. Em diferentes épocas, em solo maranhense, apesar do controle policial e da desconfiança por parte das autoridades governamentais, pajés ou curadores ousaram não se curvar diante das dificuldades e desafios impostos. Esses agentes de cura, em decorrência de seus saberes e práticas mágico-religiosas desenvolvidas, ficaram na memória da população e são reverenciados pelo povo-de-santo até hoje.

Um nome nunca esquecido, que merece destaque, é o do curador e umbandista José Cupertino de Araújo. Esse maranhense, natural de São Bento, iniciou suas atividades de cura na cidade natal, sendo muito conhecido como vidente. Figura carismática, transferiu-se posteriormente para São Luís, onde abriu a Tenda Espírita Deusa Iara, no Caratatiua, bairro do João Paulo. Nela deu continuidade a suas atividades, dentre as quais, receitando aos que a ele recorriam em busca de cura, defumadores, chás, remédios caseiros e de farmácia. Costumava distribuir gratuitamente, em suas sessões de gira, banhos e passes.

Cupertino, considerado um curador nato, em pleno ritual, durante as consultas, recebia em transe, diversos caboclos. Dentre os principais, Itapuitinga, Cigana Diamantina, Aimoré, Rei Sebastião, Dalera, Beira-Mar e Princesa Ningapara. Nesses, como fazem os pajés, costumava tirar contas de seu corpo e introduzi-las nas pessoas enfermas em tratamento. Prática denominada, popularmente, de “botar conta”<sup>47</sup>. Em sua tenda costumava realizar sessões espíritas, que atraíam muitas pessoas, inclusive de poder aquisitivo e social mais elevado. Dentre suas inúmeras obras de caridade, mantinha em seu Centro Espírita uma escola, conhecida por “Colégio Cupertino”, destinada a educação das pessoas carentes da comunidade.

José de Cupertino viajou para o Rio de Janeiro, onde morou alguns anos. Lá conheceu e ingressou na Umbanda, tornando-se umbandista. Ao retornar ao Maranhão, nas eleições municipais se candidatou a vereador por São Luís, conseguindo se eleger por dois mandatos com votos de pessoas filiadas a sua tenda e clientes, tornando-se o primeiro vereador umbandista. No início do Governo de Newton Belo, por sugestão do então chefe de polícia Adelson Lago, fundou a Federação de Umbanda do Maranhão, disseminando esse culto por todo o Estado.

---

<sup>47</sup> “Botar conta” é um procedimento muito comum entre pajés de diversas regiões do Maranhão e de diferentes partes do Brasil e do mundo, e é um dos sinais patognomônicos da pajelança. Esse procedimento trata da retirada do corpo do curador de pequenas contas, semelhantes a miçangas. A finalidade dessas contas é dar segurança ou dar firmeza aos doentes, especialmente nos casos de perturbação por bicho d’água. Batendo nas próprias costas e retirando as contas de sua boca ou de diferentes partes do seu corpo, os pajés costumam colocá-las nos enfermos. Essas podem ser engolidas ou absorvidas pela pele, pois durante a sessão o curador as esfrega no corpo do doente. Cf. ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. *Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006. Procedimento semelhante é comum no culto da Jurema, encontrado em todo território brasileiro, em que na iniciação, também chamada de ser “juremado”, ocorre a introdução de sementes de jurema no corpo da pessoa que sofre o processo iniciático.

À frente dessa federação, que presidiu durante vinte anos, procurou oferecer aos curadores respaldo legal. Como o curandeirismo é considerado crime no Brasil desde 1890, ao “transformá-los” em umbandistas, possibilitou aos mesmos, através dessa estratégia, o não enquadramento enquanto contraventores. Nesse sentido, provavelmente muitos curadores se tornaram “mineiros” para se esquivar de problemas com a polícia, o que não impediu que continuassem a ser procurados enquanto pajés, pois grande parcela da população acredita que muitos problemas de saúde, só os caruanas da corrente dos curadores podem curar<sup>48</sup>.

Em decorrência de sua fama de vidente e curador, costumava receber para tratamento de saúde, pessoas de todo o Maranhão e de outros estados, muita das vezes encaminhadas por outros pais e mães-de-santo. Assentou vários terreiros, preparou e iniciou muitos filhos-de-santo, como Maria Augusta Lopes dos Santos, da Tenda de Umbanda Cosme e Damião, no bairro do Lira. Em 1984, aos 80 anos de idade, acometido por problemas renais e cardíacos, veio a falecer. Após seu tambor de choro, sua casa foi fechada e um ano depois seus “fundamentos” foram despachados pelo babalorixá Jorge Itaci.

Na memória de curadores, do povo de terreiro maranhense e pesquisadores, não faltam referências a Maximiana Silva. Segundo Rosário Carvalho<sup>49</sup>, essa mãe-de-santo e curadora, nascida na região do Mearim, no estado do Maranhão, desde criança sentiu manifestações mediúnicas, mas estas foram suspensas em um terreiro do Mearim. Casou-se com um português pobre não tendo filhos. No entanto, adotou uma sobrinha de nome Bárbara, hoje já falecida, um menino de nome João, que mora em Macapá e criou muitas outras crianças como filhos. Aceitou sua mediunidade, entregando-se à religião afroindígenas já adulta, tendo sido iniciada no terreiro de Vó Severa, mãe-de-santo que saía da Casa Nagô.

Mãe Maximiana abriu o terreiro *Fé em Deus*, provavelmente após 1925, no bairro do João Paulo, transferindo-o posteriormente para um sítio no bairro Angelim, onde foi muito freqüentado. Tornou-se bastante conhecida em São Luís e em todo o Estado, realizando em seu terreiro sessões de tambor de Mina, de cura/pajelança, além de festas, como a em homenagem a Dom Pedro Angassu, no período junino, em torno do dia 29 de junho – dia de São Pedro, com procissão em um rio que passava naquela área. Nessas, costumava receber

<sup>48</sup> Para aprofundar questões referentes à vida de José de Cupertino e as concepções de cura, ver: SANTOS, Rosário; FERRETTI, Mundicarmo. José Cupertino na religião afro do Maranhão. In: *Comissão Maranhense de Folclore*, Boletim on-line nº 20, Agosto de 2001; FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de “Barba Soeira”*. Op. cit.; LIMA, Zeneida. *O Mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave*. Op. cit.

<sup>49</sup> SANTOS, Maria do Rosário C. e SANTOS NETO, Manoel dos. *Boboromina*. Op. cit. Cf. ALVARENGA, Oneyda. *Tambor-de-Mina e Tambor de Crioulo: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1948. Maximiana nunca teria saído de São Luís e fora iniciada na Mina, por volta de 1925, no *Terreiro Santa Bárbara*, por Paula Manuela. Ela teria informado aos pesquisadores que aprendeu mina em 1925. Informações estas que diferem da pesquisa de Rosário Carvalho.

visitas de pais e mães-de-santo, de Campo Maior, no Piauí e de diversas cidades, com os quais possuía ligações. Dentre eles, Eusébio Jânsem, de um dos terreiros mais antigos de Codó, sendo considerada uma das introdutoras da “linha da mata de Codó”, o Terecô no Tambor de Mina.

Muito procurada por diversos setores da população maranhense, em busca de cura, essa rezadeira, “médica” e conselheira não se dizia curadeira e sim “experiente”. Em seu terreiro “cruzava” crianças com erva, copo d’água, vela, embira, reza, nó. Utilizando para diversas finalidades banhos e cheiros, como jardineira, arruda, guiné, pau d’Angola, alfazema, patchouli ou oriza, etc. No Angelim, Maximiana costumava realizar diversos “trabalhos”, sendo sua casa freqüentada por pessoas de diversos setores da sociedade, chegando a possuir muitos bens.

Com uma vida dedicada à causa dos Voduns, encantados, orixás, caboclos e santos, na velhice sofreu de mau de Parkinson e um acidente cardiovascular. No final da vida distribuiu seus pertences, dentre as quais, suas imagens de santos, suspendendo as diversas atividades que realizava, praticamente desativando seu terreiro. Essa curandeira, rezadeira, faleceu em meados de 1975, permanecendo seus ensinamentos, suas práticas terapêuticas na memória da comunidade de santo maranhense<sup>50</sup>.

No que diz respeito ao uso de “magia curativa”, o nome de destaque, no município de Codó, é o de Maria Silva Lima, a “Maria Piauí”, que teria nascido em Teresina, no dia 1º de abril de 1916 (ou 1915). Nessa cidade, essa famosa curandeira iniciou suas atividades religiosas, mudando-se em seguida para a Parnaíba, realizando seus trabalhos nas duas cidades concomitantemente. Era também chamada por muitos de *Maria Carinhosa*, pelo fato de ter se casado com Bernardo Carinhoso, com quem tivera um filho biológico e criado vinte e dois outros adotivos.

Maria Piauí, fundou em 1936, em Codó, a Tenda Santo Antônio, de Tambor de Mina e de Mata. Nessa realizava diversos tipos de “trabalhos”, principalmente de cura, amor, casamento, justiça e perseguição. Seus clientes eram de diferentes estados da federação, das mais variadas classes sociais e ramos profissionais, dentre os quais muitos políticos maranhenses.

---

<sup>50</sup> Para aprofundar o conhecimento da vida e trajetória de Maximiana Silva, ver: FERRETI, Mundicarmo. *Tambor-de-Mina em São Luís*: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias. In: Revista Pós de Ciências Sociais – UFMA. São Luís, v. 3, nº6, Jul/Dez. 2006; SANTOS, Maria do Rosário C. e SANTOS NETO, Manoel dos. *Boboromina*. Op. cit.; ALVARENGA, Oneyda. *Tambor-de-Mina e Tambor de Crioulo*. Op. cit.

Maria Carinhosa viajou por todo o Brasil, atendendo a todos que a procuravam, tornando-se a mais conhecida curandeira do Estado do Maranhão. Preparou e iniciou, nos mistérios da religião afroindígena, inúmeros pais e mães-de-santo e curadores de Fortaleza, Teresina e Macapá. Faleceu em 1985, e teve como herdeiro de seus trabalhos José Crispim Silva, seu filho adotivo.

Outro nome de destaque na arte curativa do Maranhão, é o de Antônia Oliveira de Almeida, conhecida como Mãe Antoninha. Nascida em 14 de janeiro de 1915, em Codó, numa família de terecozeiros e de curadores, sendo que seu avô era curador e conhecia a doença pelo cheiro da roupa usada do cliente. Viveu seis anos em Santo Antônio dos pretos, onde foi preparada, ainda na infância, por sua tia Melânia e um tio que lá moravam, mas somente desenvolvendo seus dons e dedicando-se a serviço dos encantados muitos anos depois.

Mãe Antoninha trabalhou mais de 30 anos na fábrica de tecelagem de Codó como fiandeira, aposentando-se posteriormente na mesma. Teve quatro filhos biológicos, um morreu, dois moram em São Paulo e a mais velha, que é cega, morava com ela. Dançou muito terecô na mata de coco, longe dos olhos da polícia e dos ouvidos da alta sociedade local<sup>51</sup>. Afamada rezadeira e curandeira, em sua casa rezou em muita criança para tirar “mau-olhado”. Dava passes, preparava muito banhos, garrafadas, defumador e confeccionava amuletos (fita trançada), e muitas outras ações terapêuticas e protetoras para quantos a procurassem.

Morou em São Luís, esteve na Bahia e em São Paulo, onde realizou muitos “trabalhos”, possuindo clientes em inúmeras cidades maranhenses, Belo Horizonte e outros estados brasileiros. Fundou a Tenda Espírita de Umbanda Santa Bárbara, localizada na Rua Senador Montoril nº 1110, após a morte de sua mãe, quando recebeu desta em seu leito de morte seus “segredos”, as pedras de assentamento de seus guias. Seu salão é considerado um dos grandes da cidade e que possuía atividade intensa, sendo por ela dirigido até 4 de janeiro de 1997, data do seu falecimento. Atualmente esta sob o comando de sua sobrinha Maria dos Santos.

No que se refere a pajés e rituais de pajelança afroindígena, falar de curadores no município de Cururupu, no litoral norte do Maranhão, é falar de um universo de saberes permeados de entrelaçamentos. Nesta cidade, a maioria dos pajés começaram a utilizar, para a realização de seus toques, instrumentos tais como os abatás, tambores da Mina-Nagô, como o

---

<sup>51</sup> Para aprofundar questões ligadas à vida e “trabalhos” realizados por Mãe Antoninha, ver entrevistas realizadas por Mundicarmo e Sérgio Ferreti In: FERRETI, Mundicarmo. *Encantaria de “Barba Soeira”*. Op. Cit. p. 108-117; FERRETI, Mundicarmo. *Maranhão Encantado*. Op. cit. p. 103-105.

tambor da mata, do terecô; cabaças e ferros. Isso há uns cinquenta anos atrás, sob a influência da mãe-de-santo Isabel Mineira, hoje já falecida, que havia sido iniciada no Tambor de Mina em São Luís.

A introdução de tais instrumentos por Isabel Mineira propiciou um aspecto festivo e aberto ao público que chamou a atenção de outros pajés que trabalhavam somente com o maracá e toques de palmas. Atualmente, muitos pajés em Cururupu, utilizam de uma série de elementos oriundos do Tambor de Mina para chamar a encantaria e realizar seus trabalhos de cura. Em muitos casos, os abatas e o tambor da mata é acompanhado por duas tabocas, formado por dois pedaços de bambu e percutido diretamente no chão ou sobre uma laje, tocado geralmente por mulheres.

Nesses contatos rizomáticos, não podemos esquecer inúmeros pajés existentes em Cururupu, que em seus barracões realizam serviço de “tambor”, curando as pessoas que a elas recorrem, como José Reis, também conhecido como Zé Reis ou Zezinho Reis, um dos mais célebres pajés de Cururupu; Antônio Justino de Jesus, conhecido como Justino, que trabalha como curador no bairro de Areia Branca, na estrada de acesso a Cururupu; o pajé Aristeu Pires, conhecido como Teuzinho, que possui terreiro no povoado de Soledade; Benedita Cadete, famosa curadora, com terreiro no município, e Humberto de França Ribeiro, conhecido como Betinho, filho e irmão de curadores, que nasceu em Pé de Galinha, povoação do interior de Cururupu.

Na Ilha dos Lençóis, arquipélago pertencente ao município de Cururupu, existem terreiros de Tambor de Mina e curadores, como seu Zé Mario, conhecido como Zé Limão, de 70 anos de idade, nascido na Ilha, foi iniciado por Pai Euclides, da Casa Fanti-Ashanti, de São Luís, e trabalha em seu terreiro, atendendo e curando enfermidades, há mais de 25 anos. Pertencente a uma família de curadores, é irmão de D. Maria Tereza, curadora e mãe-de-santo que também possui terreiro de Tambor de Mina em Lençóis.

Anteriormente, as mães-de-santo Dona Raimunda Silva e Dona Vicência Silva, tias de Zé Limão, também possuíam terreiro na Ilha. Estas duas yalorixás foram iniciadas por Dona Constância, famosa mãe-de-santo também conhecida como Dona Cocota, que trabalhava e possuía dom de cura. Essa, por sua vez foi iniciada por Dona Honória, de um povoado chamado Assobe. Desta forma, mantêm-se, durante gerações, os rituais aos Encantados, Caboclos e Voduns em Lençóis, assim como os rituais de cura que dão passagem às entidades que curam.

No contato com situações etnográficas definidas, o que se percebe são fluxos constantes de pessoas, práticas, crenças, rituais, que podem, eventualmente, se adensar e

constituir identidades mais ou menos nítidas, sempre que se torna necessário defini-las por razões pragmáticas, como as que nos impelem a prosseguir investigando processos de cura em religiões afroindígenas, em terras paraenses.

### 3.3. Trabalhos de cura no ciclo das águas: pajoas e yalorixás nas roças paraenses

Em um universo permeado de negociações e trocas culturais em torno de saberes e fazeres para curar a si, seus iguais e animais, nos deparamos com circuitos inusitados, na contramão de isolamentos, no sentido de constantes interações, como o caso da Pajé Zeneida Lima, nascida em Belém, no bairro do Jurunas, mas que foi criada e viveu muito tempo na ilha do Marajó, na fazenda de seus pais. Sentiu desde a infância, no próprio corpo, doenças que nada mais eram que manifestações, sinais que indicavam seu pertencimento à “linha do fundo”. A menina teria que seguir a lei da natureza, ser sentada para atuar como pajé. No Marajó, aprendeu a arte da pajelança e foi “assentada” pajé por Mestre Mundico de Maruacá, filho do pajé Mestre Modesto. Os dois moravam além de Salvaterra, do outro lado do rio Paracauari.

Zeneida casou, separou e teve dois filhos, uma menina e um menino, morando um bom tempo no Marajó e em Belém, como no Rio de Janeiro; sem perder ligações com a Casa das Minas de São Luís, no Maranhão, e contatos com pessoas das mais variadas culturas e nacionalidades. Desde a infância, interagiu e aprendeu com vários pajés como Rouzinho do Bacabal, Mestre Lili, Mestre Elpídio, dentre outros. Atualmente, continua atuando como pajé, vivendo em interação direta com a natureza e atendendo incontável clientela de todo Brasil e de outras partes do mundo.

Outro exemplo desses percursos trilhados em circuitos nacionais é o relato feito por José de Carvalho acerca da curandeira Maria Brasilina, que era cearense, e teria vindo para a Amazônia quando criança, tornando-se pajé. Segundo ele, era uma mulher casada, tinha filhas moças, era modesta, discreta e caridosa. Era analfabeta, mas que impressionava pelo seu porte e suas atitudes ponderadas, discretas e inteligentes. Tinha o porte de uma verdadeira matrona, não se gabando de sua ciência, nem se envaidecendo com sua popularidade<sup>52</sup>.

Carvalho<sup>53</sup> se refere a Maria Brasilina como a “mais celebre pajé do baixo Amazonas”. Em sessão assistida em Belém, falou que essa mulher, além de curar, trazia o

---

<sup>52</sup> Cf. CARVALHO, José. *O Matuto Cearense e o Caboclo do Pará: contribuição ao folclore nacional*. 2. ed. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará, 1973, pp. 33-34.

<sup>53</sup> Id Ibid.

dom da adivinhação, demonstrando ser um pajé de nascença. Um dos mestres recebidos por ela, que chamou a atenção, foi Pai João, que pela descrição do seu andar e falar lhe parecia um africano. Incorporado na curandeira, Pai João falava em uma linguagem incompreensível.

A observação feita por José de Carvalho, de mestre Pai João, recebido pela cearense Brasilina ser supostamente de origem africana, expande interações entre pajelança indígena e os cultos de matrizes africanas na Amazônia.

Em decorrência de sua identidade rizomática, a característica geral da pajelança está em sua flexibilidade cultural, viabilizando importante heterogeneidade de conjunto ritual e mítico, de concepções ontológicas sobre a encantaria, e uma larga distribuição em todo o espaço social, espalhando-se localmente, e constituindo, posteriormente, um elemento cultural comum em locais distantes de onde tiveram origem.

Um exemplo desse fenômeno foi a conjugação de taboca e tambor ocorrida nos salões de curadores em Cururupu. Essa junção foi encontrada na pajelança afroindígena do Pará, segundo Vicente Salles<sup>54</sup>, pelo bispo Dom João de São José Queiroz, em 1762-1763. Importa reter que muitos dos procedimentos utilizados nos rituais de pajelança afroindígena em diferentes cidades do Nordeste, são comumente encontrados em terras paraenses e vice-versa. Injunções que nos fazem perceber que corpo, memória, ritmos e ritualidades, articulam-se em dimensões imateriais, entre culturas africanas e indígenas.

Percorrendo muitos circuitos, a Mina chegou a Belém em meados do século XIX. De origem histórica mais antiga em terras paraenses, a Mina é uma religião trazida por africanos escravizados vindos do Daomé, República Popular do Benin, para os estados do Maranhão e Pará. A migração destes religiosos afro-brasileiros entre os estados do Maranhão e Pará ocorreu em duas etapas: a primeira composta por religiosos maranhenses migrantes da economia gomífera e a segunda constituída por paraenses que foram para o Maranhão em busca de iniciação durante as décadas de 70 e 80 do século XX. Diferentemente da história maranhense, não se tem conhecimento “nas águas do Pará” de terreiros de raiz fundados por africanos em solo paraense.

O Terreiro mais antigo de Mina que se tem conhecimento, em Belém do Pará, é o “Terreiro de Mina Dois Irmãos”, antigo “Tambor de Santa Bárbara”, fundado em 23 de agosto de 1890, pela maranhense Mãe Josina de Verequete, que migrou para o Pará no século XIX. Essa mãe-de-santo, ainda muito jovem, construiu seu terreiro na antiga Rua da Pedreira, atual Passagem Pedreirinha nº 282, no Guamá, em Belém, com material extraído das matas

---

<sup>54</sup> SALLES, Vicente. *Cachaça, Pena e Maracá*. Brasil Açucareiro, Rio de Janeiro, 17 (74), 1969, p. 48.

existentes no bairro. Este terreiro Mina, considerado o mais antigo de Belém, funciona até os dias atuais, atendendo inúmeras pessoas que a ele recorrem em busca de cura e conforto espiritual.

Mãe Josina, em seu terreiro, além das sessões de cura, realizava festas ou “toques” em homenagens aos seus patronos, dentre os quais, no dia 23 de agosto, dia de São Sebastião das Flores, em reverência ao seu guia espiritual Toya Verequete. No dia 4 de dezembro, dia de Santa Bárbara, toque dedicado a guia Maria Bárbara Babassueira, e no dia 19 de março, dia de São José, toque dedicado ao guia Dom José Rei Floriano. Entidades que vieram para Belém juntamente com a mãe-de-santo. Outras cerimônias eram realizadas ao longo do ano, como toques para vários Voduns, Orixás, Caboclos, Sábado de Aleluia, Domingo de Páscoa, etc.

Mãe Josina de Verequete desempenhou suas funções até o ano de 1929, quando aos 59 anos veio a falecer. Após a morte da fundadora, cumpridos os preceitos e passados os rituais funerários, assumiu a direção da casa uma de suas filhas-de-santo, chamada Mãe Amelinha de Dom José Rei Floriano, que com dedicação deu continuidade aos trabalhos. Amelinha retomou a realização das três festas aos padroeiros da casa e posteriormente reabriu a outras atividades, como as “Chamadas” e as “Linhas de Cura”. As Chamadas na quarta-feira para Dom José e na quinta-feira para Toya Verequete, e a Linha de Cura na segunda-feira, uma vez por mês.

Amelinha, mãe de duas filhas biológicas, profissionalmente trabalhava como zeladora no Cemitério de Santa Isabel, passando também a dividir seu tempo entre o trabalho, a criação das filhas e a direção do terreiro. Em sua gestão enquanto “Mãe do Terreiro”, Amelinha mudou o nome do mesmo de Tambor de Santa Bárbara para Terreiro de Mina “Dois Irmãos”, de Mãe Amelinha de Dom José Rei Floriano.

A denominação “Dois Irmãos” faz referência a Dom José Rei Floriano, seu pai de crôa e Toya Verequete, como pai de terreiro, pois era o pai de crôa de Mãe Josina. Essa valente Mãe veio a falecer no dia 14 de Junho de 1991, aos oitenta anos de idade e setenta e três dedicados à Mina. Seus ritos fúnebres foram acompanhados por uma verdadeira multidão que prestou suas últimas homenagens a essa grande mãe-de-santo e curadeira.

Mãe Amelinha foi sucedida, na direção do terreiro, por sua filha biológica Luisa Ninfa da Costa Oliveira, mais conhecida como Mãe Lulu de Verequete. Essa paraense, nascida em Belém, além de navegar nas águas da Mina, foi iniciada em julho de 1985 no Candomblé Ketu, recebendo o orixá Oxum. Cumpridos os preceitos de culto, os toques no terreiro foram suspensos até 19 de março de 1992, dia de São José, reverenciando Dom José Rei Floriano.

Data em que oficialmente retornou às suas atividades normais e Mãe Lulú assumiu sua direção, permanecendo no cargo de mãe-de-santo até os dias atuais.

O Terreiro de Mina Dois Irmãos, sempre foi procurado por pessoas em busca de cura para os males do corpo e do espírito. Suas mães-de-santo sempre atenderam a todos, inclusive todas as quartas-feiras há sessão “de cura” e de auxílio para todos. Muitos são os casos de cura relatados, como este operado por Mestres Curandeiros da casa, conforme nos conta Heloisa:

Tinha uma senhora que morava pra cá, descendo a rua. Ela sempre passava por aqui e olhava. Quando foi um dia ela começou a se sentir mal. Ela desmaiava, passava mal e tal, levaram para o médico, (...) o médico não achava diagnóstico para ela. Aí quando foi um dia o filho dela junto com esse meu cumpadre trouxeram ela aqui. Ela desceu do taxi carregada e tava tendo um trabalho aqui em casa. Aí o mestre que tava na mamãe, não me lembro agora quem era. Ele foi ali pra dentro pegar um remédio; porque a mamãe tem uns remédios, desde o tempo da minha avó isso funciona. Uns remédios numas garrafas grandes, e colocou numa cuia e deu pra ela beber; depois pegou uma cuia grande e deixou uma das meninas segurando que era para ela vomitar dentro dela. Ela tomou o remédio que ele deu dentro da cuia pequena e depois ele bateu três vezes na costa dela e ela vomitou dentro da cuia grande um bolo de cabelo, perna de barata (...) sabe o que é cabeça de prego que dá na água? (...) até isso a mulher vomitou; perna cumprida de aranha (...) a mulher vomitou tudinho. Saiu daqui boazinha. Ela entrou carregada e saiu andando daqui.<sup>55</sup>

O relato de Heloisa retoma o cotidiano de doenças e sofrimentos de pessoas e o receio, por parte de muitas, de interagir com o “povo de tambor”. Também recupera a oscilação entre tratamento junto à medicina convencional, que não soluciona suas moléstias e a procura de cura no terreiro de mina com as entidades ou mestres de cura, que incorporados conseguem identificar causas da doença, retirando do corpo do enfermo o mal que aflige, restabelecendo equilíbrio.

A presença de pais e mães-de-santo curadores nos terreiros é uma constante, pois com a perseguição policial, cerceamento das práticas curativas nas residências de curadores ou pajés, estes se refugiaram nos terreiros. Muitas de suas práticas foram incorporadas aos rituais já existentes nos mesmos, tornando comum vermos muitos curadores à frente de terreiros de Umbanda, Mina, Candomblé, dentre outros. E a amizade destes com muitas benzedadeiras, erveiras, curandeiras, que atendem ou “aviam” muitas das receitas passadas, revelando grande rede de interações entre o “povo de cura”.

---

<sup>55</sup> Entrevista realizada com Heloisa Oliveira, filha biológica de Mãe Lulu, no Terreiro de Mina “Dois Irmãos”, no dia 07/04/2011, no bairro do Guamá, em Belém do Pará.

## Capítulo IV

### POVO DE CURA EM “TROCA DE ÁGUAS”: terapêutica medicinal e religiosa

Ó garrafada macerada do breu das brenhas,  
Se adonai de mim e do meu peito lacerado.  
Ó Senhora dos remédios, ó doce dona,  
Ó chá, ó unguento, ó destilado, ó camomila,  
Ó belladonna, ó phármakon.

*Feitio de oração – Wally Salomão*

Entre as comunidades rurais e periféricas, presentes nas regiões Norte e Nordeste, os conhecimentos sobre terapêuticas medicinais e plantas incorporam, às tradições herdadas de contatos entre índios, negros e brancos, conhecimentos e técnicas que chegaram a essas áreas culturais por diferentes fluxos migratórios. As populações locais, nessas diferentes áreas, encontram formas peculiares de resolverem seus problemas de saúde e trato do corpo, recorrendo a acervos de saberes e conhecimentos tradicionais, transmitidos oralmente e organizados, muita das vezes, em forma de narrativas de caráter mítico, mágico e religioso.

Torna-se significativo que a temática das plantas medicinais esteja presente em várias narrativas míticas, relacionadas aos orixás, dentre as quais, a que Ossaim, senhor das ervas terapêuticas, recusa-se a cortar as ervas miraculosas. Neste *itan*:

Ossaim era o nome de um escravo que foi vendido a Orunmilá. Um dia ele foi à floresta e lá conheceu Aroni, que sabia tudo sobre as plantas. Aroni, o gnomo de uma perna só, ficou amigo de Ossaim e ensinou-lhe todo o segredo das ervas. Um dia, Orunmilá, desejoso de fazer uma grande plantação, ordenou a Ossaim que roçasse o mato de suas terras.

Diante de uma planta que curava dores, Ossaim exclamava:

“Esta não pode ser cortada, é a erva que cura as dores”.

Diante de uma planta que curava hemorragias, dizia:

“Esta estanca o sangue, não deve ser cortada”.

Em frente de uma planta que curava febre, dizia:

“Esta também não, porque refresca o corpo”.

E assim por diante.

Orunmilá, que era um babalaô muito procurado por doentes, interessou-se então pelo poder curativo das plantas e ordenou que Ossaim ficasse junto dele nos momentos de consulta, que o ajudasse a curar os enfermos com o

uso das ervas miraculosas. E assim Ossaim ajudava Orunmilá a receitar e acabou sendo conhecido como o grande médico que é.<sup>1</sup>

O *itan* revela como Ossaim, através do conhecimento do segredo das ervas, foi galgando um lugar de destaque junto a Orunmilá, o orixá do oráculo. Mostra como as matas, florestas e o mato em geral, possuem uma riqueza inestimável, e que para reconhecê-la é preciso ter a sabedoria ancestral que é repassada através da tradição oral. Na natureza podemos encontrar a cura para as mais diferentes doenças, mas poucos são os que possuem o dom de conhecer o poder curativo das plantas. A prescrição destas é orientada pela consulta de Ifá, através do jogo de búzios.

É Ossaim, orixá das folhas, das plantas, do verde, das ervas e da clorofila, o conhecedor do sistema classificatório e organizador dos vegetais, presidindo os processos rituais e litúrgicos que lidam com o poder curativo, medicinal, existente no reino vegetal. Este orixá, ligado a Orunmilá, através do *babalossaim*, orienta a obtenção e utilização do poder catalizador e restaurador das ervas, no preparo de remédios, banhos, defumações, etc, na busca da cura e do bem estar. Alguns são agraciados por Ossaim com esta sabedoria, tornando-se, como ele, grandes médicos, “sacacas”, “doutores folhas”, “doutor raiz” das comunidades, a quem acorrem os enfermos em busca de cura para as diversas doenças do corpo e do espírito.

O questionamento acerca de como o homem teria conhecido as diferentes ervas e aprendido como utilizá-las em benefício próprio é uma das perguntas mais comuns feitas por crianças, jovens e adultos. Os povos amazônicos, em suas crenças nos encantados, costumam contar uma bela história que, de geração em geração, é narrada a toda a curuminzada e molecada. Contam-nos os mais velhos que:

Um dia, um índio, na floresta, viu um macaco ser picado por uma cobra venenosa. A cobra fugiu e o pobre animal, mesmo gemendo e mancando, conseguiu aproximar-se de um tufo de plantas que vicejava perto.

O macaco cavou a terra ao redor, arrancou algumas raízes, mastigou-as bem e colocou a pasta salivada sobre o ferimento. E ali ficou encolhido, olhos fechados, suou e tremeu não se sabe se de frio ou de febre mas, no dia seguinte, devagarzinho, abriu os olhos, retirou a pasta já arroxeadada, mastigou mais raízes, renovou o curativo e tornou a ficar quieto.

Lá pelo fim do dia o macaco ergueu-se, sentindo-se forte, deu um guincho de alegria e desapareceu selva adentro, procurando o seu povo.

O índio foi até o pé da planta, arrancou folhas e raízes, olhou-as bem e guardou na memória tudo quanto observara. E, também, seguiu ao encontro de sua tribo. À noite, ao conselho dos velhos reunidos, contou o que vira,

<sup>1</sup> PRANDI, Reginaldo. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 152.

mostrou o que trouxera. Mais: nos dias subseqüentes embrenhou-se mata adentro e foi assim que começou a aprender as lições da mãe natureza.

Dizem que nessa empreitada levou muitas luas e quando voltou, voltou velho, mas cheio de sabedoria. Aprendendo e apreendendo os ensinamentos, tornou-se um grande sacaca, isto é, um pajé curador. Não guardou, para si aquela glória. Em vez disso, ensinou a sua gente como e onde buscar a cura para todos os males que, porventura, viessem a afligi-la.

Depois que ao seu povo nada mais tinha a transmitir, andou, certa manhã, bem cedinho, no rumo do sol mal-nascido e desapareceu, sorrindo, no meio da névoa dourada. Morrer não morreu, encantou-se; num grande espírito transformou-se, um nume tutelar de toda a sua nação.

Os filhos dos seus filhos e os filhos destes foram passando os ensinamentos de geração em geração: a cura vinda do sumo das folhas, da pasta de raízes maceradas, das infusões das cascas e das entrecascas, das resinas e do leite das árvores, tudo isso aliado a mel silvestre, à banha de certos animais, ao fel de outros, ao pó dos ossos e até mesmo dos dejetos, não esquecendo cascas secas ou não de determinados frutos utilizadas na forma de chás e/ ou defumações, estas muito boas para espantar os espíritos que trazem enfermidades e vivificar, fortalecer a Mãe do Corpo.

E assim foi. Assim é. Assim será.<sup>2</sup>

Esta história apresenta os conhecimentos acerca das plantas medicinais enquanto herança indígena. O homem aprendeu as propriedades curativas dos vegetais através da observação dos hábitos e atividades desenvolvidas pelos animais, demonstrando que o homem tem muito a aprender com eles, enquanto seres vivos integrados à natureza. Aprendizado que se dá numa interação direta com a floresta, os rios e todo o ecossistema; numa empreitada que não se desenvolve de uma hora pra outra, mas ao longo de toda uma vida, de forma tal que a sabedoria adquirida se identifica com a maturidade. Nas comunidades indígenas e africanas os idosos são valorizados e considerados sábios, tornando-se os grandes educadores.

Nesta concepção, se faz presente a integração existente entre os mundos humano, animal, vegetal e mineral, que são concebidos de forma integrada e não fragmentada. O conhecimento tradicional das ervas para a cura e equilíbrios físico-mentais é repassado, pelo grande sacaca, através das gerações, demonstrando a ética do saber popular que não guarda para si os conhecimentos adquiridos, mas os socializa em benefício de todos. Este pajé curador, após repassar conhecimentos adquiridos aos povos amazônicos, transforma-se num Encantado, reafirmando as ligações dos inúmeros curadores existentes com entidades do mundo não-corpóreo no trato, cuidado e proteção do corpo. Os curadores ou sacacas nascem com um “dom”, são escolhidos pelos Encantados que lhes ensinam e, em muito dos casos, os levam para o fundo do rio onde aprendem sua arte. Eles os acompanham do nascimento até a

---

<sup>2</sup> Coletado em: [www.orm.com.br/tvliberal/revistas/npara/edicao4/.../simpatia.htm](http://www.orm.com.br/tvliberal/revistas/npara/edicao4/.../simpatia.htm)

morte, fazendo-se presentes de forma direta ou indireta na vida do povo de cura e nas religiões afroindígenas.

Marcado pela diversidade cultural e ambiental, aliada à sua dimensão continental, em nosso país existem diferentes tradições e áreas de influencia cultural, que resultam em diversificados saberes medicinais. Esses, em diferentes regiões do país, independentemente da presença do Estado, com suas instituições e políticas públicas, desenvolvem diferentes formas de percepção, intervenção e cuidado das pessoas. Esses singulares processos de saúde, doença e bem estar persistem profundamente enraizados na vida de comunidades, constituindo um rico acervo cultural de conhecimentos e práticas.

Na base do inestimável patrimônio sensível e imaterial do povo brasileiro, os diferentes saberes e fazeres no trato da saúde, inerentes a movimentos diaspóricos, muitas vezes desconhecidos e estigmatizados em inúmeras ocasiões, pelo modelo dominante de ciência, muito contribui de forma concreta para a melhoria da qualidade de vida das populações brasileiras. Em múltiplas experiências no trato do corpo e da saúde, agentes tradicionais de cura, no cotidiano de seu ofício, no contato com aqueles que os procuram, consideram como fatores importantes para alcance de um bom viver, as dimensões familiares, comunitárias, mágico-religiosas e social das pessoas.

Em muitos circuitos, pajés, benzedeiros, rezadeiras, erveiros, compreendem o corpo a partir de ampla rede de interações, que vão além dos aspectos biofísicos, englobando dimensões culturais, afetivas, sócio-econômicas e religiosas. O contexto, das práticas tradicionais de cura, não há uma relação única entre uma doença e sua causa, pois estas abrangem diversos fatores. Certas doenças podem ser associadas a questões naturais, como frio, umidade, calor, poeira, vento, tempo; outras podem ter sua origem no comportamento humano, como fumo, excesso de bebidas alcoólicas, uso de drogas, excesso de peso; emoções, sentimentos e condições sócio-econômicas, como a falta de saneamento básico, atendimento médico-hospitalar precário, pobreza, fome.

Na complexidade cultural brasileira, diferentes categorias de curadores constituem o efetivo sistema médico local, ainda que não-oficial, de muitas comunidades. Nelas, esses agentes sociais de cura gozam de grande prestígio e confiança no seio da população. Muitos deles, no cuidado e restabelecimento da saúde são auxiliados, em muitas modalidades e graus, por entidades do mundo não-corpóreo, como santos, orixás, caboclos, encantados, Inquices, pajés, Voduns.

Essas entidades, que orientam, conduzem e ensinam os diferentes agentes terapêuticos, se fazem presentes, de forma direta ou indireta, numa espécie de *rede de cura*, para tratar,

cuidar ou proteger o corpo dos agentes e daqueles que estão sendo tratados. Em contato com as mais variadas religiões afroindígenas, os encantados, considerados “o povo do sacaca”, “a gente do sacaca” e os curadores, se configuram enquanto povo de cura. Estes, a partir de variados ritos e técnicas, acompanham as pessoas do nascimento à morte, atuando de forma holística sobre o corpo, em práticas terapêuticas que utilizam a natureza, a biodiversidade local, de muitas formas, utilizando-se de variado repertório de plantas, raízes e ervas, que compõem os chamados “remédios da terra”.

### **1: Puçangas que curam e cortam o mal: folhas, raízes, cascas e ervas.**

*Cosi Euê, Cosi Orixá, Euê ô, Euê ô Orixá.  
Sem folha não tem sonho, sem folha não tem festa,  
Sem folha não tem vida, sem folha não tem nada.  
Eu guardo a luz das estrelas, a alma de cada folha,  
Sou Aroni.*

*Salve as folhas – Gerônimo / Ildásio Tavares*

Os males e as doenças afligem o homem, conforme a sabedoria popular, desde o seu aparecimento sobre a terra, e esse, para se defender, utilizou de vários meios, dentre os quais os remédios, para se livrar de pestes e outros infortúnios que o afligiam. O conhecimento e a utilização de folhas, raízes, ervas, cascas, remetem a tempos imemoriais e a constantes entrelaçamentos de saberes e crenças entre povos negros, índios e brancos, em circularidades destes desde terras portuguesas.

Num tempo em que o limite entre a saúde e a doença era muito tênue, a cura impunha o apelo a autoridades que acreditassem e dispusessem de condições para interações metafísicas. Naquele período, entre os séculos XVI e XVIII, em que a invasão dos corpos por doenças eram concebidas como naturais ou provocadas por feitiços, proliferaram em Portugal curandeiros, também chamados de “saludadores”, “benzedores” ou “mezinheiros”<sup>3</sup>, que assim como os médicos, conheciam muito bem os efeitos das plantas, a tal ponto que no *Regimento Proveitoso contra a Pestilência*<sup>4</sup>, aparecem receitas caseiras, chamadas em Portugal de

<sup>3</sup> Ver: PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”, 1600/1774*. Lisboa: Notícias Editorial, 1998, p. 104.

<sup>4</sup> Cf. SOUSA, J. Prata de; COSTA, R. Op. Cit. *O Regimento proveitoso contra a pestilência*, publicado em Lisboa provavelmente em 1496, foi escrito originalmente em latim por um bispo da Dácia, traduzido para o português por frei Luís das Rãs, provincial da Ordem dos Franciscanos na capital portuguesa e publicado pelo editor luso-alemão Valentino de Moravia. Sousa e Costa fazem uma abordagem e contextualização dessa obra, inserindo-a nas principais teorias vigentes e nas correntes médicas, baseadas na tradição árabe. *O Regimento*

*mezinha*, remédios caseiros, unguentos feitos à base de misturas de ervas. A palavra *mezinha* vem do latim *medicina*, o que sugere que a arte de curar também nasceu dessas receitas caseiras, nas culturas populares européias. As mezinhas são comuns no Brasil, principalmente no Norte e Nordeste brasileiro.

As características herbárias da medicina convencional estão presentes em diferentes momentos e tratamentos, sendo as ervas, que podem ser compradas nos boticários, assim como os mantimentos, aplicadas e indicadas de inúmeras formas. Tanto na elaboração de remédios para os doentes de pestilência, e/ou para os mais diferentes fins, tais como conforto do coração, doenças do espírito, apostema, dentre outros. Nesse intuito, era ordenado que regularmente se acendessem fogos nas lareiras, com fumos de boas ervas, que podiam ser compradas nos boticários: ervas de losna, hissopo, arruda e artemísia, combinadas com madeira de aloés nas chamas da casa.

As ervas aparecem também nas recomendações referentes ao trato alimentar, onde era recomendado que: *“pela manhã, logo após se levantar, a pessoa deve comer uma folha de arruda lavada em água limpa e espargida com sal e uma ou duas nozes-moscadas bem limpas. Caso não tenha isso, (que) então coma pão ou uma sopa molhada em vinagre, e que isso seja feito principalmente em tempo de nevoeiro e chuvoso”*<sup>5</sup>.

No que se refere ao conforto do coração e males psíquicos e mentais, eram indicados o açafraão, a chantagem (provavelmente o chantão ou chanta, tanchoeira) e todas as outras ervas endereçadas ao espírito interior, ou seja, as folhas que atuavam como antidepressivos. Importa observar a preocupação com a “alegria do coração” que é considerada um importante remédio para equilíbrio e bem estar. Além dos remédios bons para o espírito, eram indicadas ainda, para os ricos, comidas leves (cozidos e caldos), frutas azedas (principalmente peras, maçãs, cerejas e romãs), especiarias (açafraão, canela, gengibre e cominho); e para os pobres, arrudas e salsas. E caso não fosse muito pobre, que o doente misturasse cominho e açafraão com vinagre e tomasse, não esquecendo a salsa, pois é muito boa, já que destrói e quita ou tira toda a podridão.

No tratamento de diversos males eram utilizadas as sangrias, ofício em que encontramos inúmeros africanos e seus descendentes. No caso dos apostemas, a sangria

---

*proveitoso contra a pestilência* é uma fonte histórica fundamental para a compreensão do passado ibérico e da vida dos homens quinhentistas portugueses. Seu conteúdo, além de ter claras intenções pedagógicas, parece ter tido forte aceitação popular, pois dele conhecem-se versões anônimas em prosa e verso publicadas em várias capitais europeias. O texto tem suscitado curiosidade e interesses acadêmicos. Sua difusão foi tão extensa que no século XV estudiosos afirmam terem sido feitas mais de vinte e seis edições, provavelmente com modificações e acréscimos bem ao gosto dos copistas e tradutores.

<sup>5</sup> Cf. Regimento contra pestilência, fol. a6, linhas 15-18.

deveria ser feita próxima à região do abscesso, onde há o pus acumulado. Os médicos, como também os práticos, utilizavam ventosas, especialmente se o abscesso estivesse localizado nos ombros. Acreditavam que o paciente não deveria temer caso seu apostema estivesse muito desenvolvido, pois “o abscesso lança o mal para fora e faz o homem ser muito são”. No tratamento dos mesmos, eram receitados os famosos unguentos caseiros chamados mezinhas, dentre as quais podemos ler: *“Quando a apostema aparecer primeiro, tome avelãs, figos passados e arruda, tudo bem pisado: coloque em cima do apostema. Essas coisas bastam para a pestilência”*<sup>6</sup>. Em outra receita, vemos a recomendação:

Tomarás uma erva que se chama barbajovis e outra que se chama serpilho, que acharás no boticário, e [que] também tome chantagem e siligem – vá ao boticário! Pise tudo muito bem até que vejas que parece sair água ou sumo dessas coisas pisadas. Então, toma aquele sumo, mistura-o com leite de mulher e dá de beber àquele que tiver a apostema, e isso com o estômago [dele] em jejum, porque assim obra melhor no homem<sup>7</sup>.

Nessa terapêutica vemos as marcas, na cultura portuguesa, de saberes e fazeres do universo africano, pois desde 1441 havia negros escravizados em Portugal. Eles vivenciaram sua religiosidade, dentre outros, no tratamento de doenças, aplicando seus conhecimentos curativos através da utilização de ervas como a losna, artemísia, barbajovis, açafraão, hissopo, chantagem, siligem, salsa, arruda, serpilho, e inúmeras outras. Essas são associadas a madeiras de aloés, vinagres, especiarias, frutas, determinadas comidas, leite de mulher, e a outros produtos de diferentes animais como chifres, unhas, dentes, bicos, testículos. Eram ainda utilizados, nesta miraculosa farmacopéia, órgãos e secreções animais como fezes, urina, sangue, saliva, suor, lágrimas e espermatozóides de rã. Isso em receitas variadas que indicavam, dentre outros, ingredientes, modo de preparo, posologia e particularidades pertinentes para cada tipo de doença.

Essas milagrosas receitas e remédios, bastante utilizados por nossos antepassados, ultrapassaram barreiras impostas pelo tempo, a distância e a medicina dita científica de caráter ocidental, chegando até os dias atuais. Estão presentes, através de inúmeros erveiros, raizeiros, com suas barracas e bancas em nossas feiras e mercados municipais, como o São Sebastião, em Fortaleza; na Feira da Praia Grande e no Mercado Central, antigo Mercado Grande, em São Luís; no Ver-o-Peso, em Belém; dentre outros espalhados por todo o território nacional.

<sup>6</sup> Cf. Regimento contra pestilência, fol. b4v, linhas 19-22.

<sup>7</sup> Cf. Regimento contra pestilência, fol. b4v, linhas 8-14.

Nesses espaços de comércio formal e informal, mas também através de vendedores ambulantes que, com seus “carrinhos de ervas e raízes”, espalhados por todas as cidades, transitam pelas ruas vendendo seus produtos e transmitindo conhecimentos seculares, é possível apreender circuitos diaspóricos. A compreensão desses, revelam que o uso de ervas para a cura e a manutenção da saúde advém de nossa formação étnica, das valiosas contribuições deixadas por indígenas e africanos. Em injunções rizomáticas, essas se manifestam em cuidados com o corpo físico e espiritual através de garrafadas, chás, lambedores, banhos, defumações e outros.

Nas práticas de cura utilizadas por nossos curadores, benzedeiros, inúmeras receitas caseiras eram “socializadas” entre os diferentes segmentos da população. No entanto, esses agentes informaram que as folhas, raízes, cascas, utilizadas para os banhos, defumadores, remédios em geral, não devem ser coletadas de qualquer maneira. É necessário todo um preparo e conhecimentos prévios àquele que no quintal da casa ou no mato busca coletá-las; pois ao fazê-lo inúmeros critérios devem ser observados, pois certos tipos de plantas devem ser colhidas em horários específicos e de determinadas formas, caso contrário poderiam não produzir o efeito esperado.

As observações nos remetem para as histórias que ouvíamos nas noites em que “faltava luz”, ou nas de lua na soleira da porta, contada pelos mais velhos, que através destas nos transmitiam ensinamentos importantes. Muitas dessas histórias, chegaram até nós, valendo à pena lembrar fragmentos do conto “o colhedor de folhas”, através de Mãe Beata de Yemonjá:

Antigamente, não existiam tantos médicos (...) Nestes tempos, existia um homem que vivia de apanhar ervas para vender. Ele entrava no mato, não pedia licença e não tinha hora. Passou muito tempo nisto, achando que o mato não tinha dono. Mas ele começou a sentir dificuldade de encontrar certas folhas de grande utilidade. (...)

Existia, perto dali, uma Tia Africana, e ele foi se queixar a ela: (...)

Quando ele acabou de contar, ela disse:

- Você gostaria que alguém entrasse em sua casa, apanhasse o que é seu, chegasse em sua plantação, colhesse tudo e saísse sem lhe dar satisfação? Pois é isto aí! O dono dos matos não está gostando da sua ousadia. Entrando na sua casa sem pedir licença e saindo sem dar satisfação! (...) Experimente entrar mais uma vez para colher folhas sem levar um agrado nem pedir licença – respondeu a velha africana.

Ele ficou com medo e disse:

- Ô Tia, me socorre, pois eu tenho filho para criar. (...)

A velha (...) se levantou. Apanhou um cachimbo, uma garrafa de cachaça, um punhado de milho, um pedaço de fumo, um fósforo, uma vela, e um coité.

- Vai. Leva isso e ainda essa moeda, entra e pede agô a Ossâim.

A partir desse dia o catador de folhas passou a pedir agô, licença, a Ossâim, e toda vez que ele ia para o mato, levava uma oferenda. Assim, ele voltou a encontrar as folhas que buscava.<sup>8</sup>

O conto nos transmite ensinamentos presentes no cotidiano do povo de cura, de que “Todo lugar tem dono”, de que é preciso ter respeito ao entrar no habitat natural dos orixás, encantados, caboclos e entidades que regem estes locais sagrados. Nas cidades pesquisadas nos estados do Ceará, Maranhão e Pará, os agentes de cura e as pessoas em geral, no dia-a-dia destas comunidades, evitam entrar nas matas ou estar nos rios ao meio dia ou às seis da tarde. É preciso evitar “ficar bagunçando” nestes locais em determinados horários, pois no mundo dos encantados, nessas horas eles descansam. Aqueles que desrespeitarem ou não cumprirem os ritos necessários podem ser castigados de diferentes formas, inclusive com doenças.

Nesse sentido, muitos mateiros, erveiros, pais e mães-de-santo, contam que costumam rezar, “bater com a cabeça no chão”, cantar três cantigas, pedindo licença antes e no momento de entrar no mato. Levam, como “agrado”, oferendas para o “pai” ou a “mãe” do mato, moedas, velas brancas, obi, mel de abelha, cigarros, aguardente, certas frutas, pedaço de fumo de rolo, uma coité com água, dente de alho, farofa de dendê ou de mel, dentre outros, conforme os costumes das localidades pesquisadas. Em conversa com mateiras que são rezadeiras, elas disseram que enquanto estão colhendo suas folhas, cascas e raízes costumam, em determinados momentos, ouvir vozes como se tivessem outras pessoas além delas no mato, naqueles momentos. E que, em diversas ocasiões, têm a impressão que estão sendo observadas. Por este motivo, algumas guardam silêncio, já outras, para vencerem o medo, costumam cantar enquanto estão trabalhando.

Iniciados nos processos de cura têm plena consciência de que as plantas são especiais. Que ao entrarem nas matas e se dirigirem às plantas, são necessárias atitudes, palavras e músicas apropriadas; respeitando a distribuição natural e simbólica da vegetação. E que as entidades que habitam as matas e florestas, dentre as quais “Ossaim pode às vezes enganar uma pessoa, escondendo uma planta por um tempo, só para expô-la mais tarde”<sup>9</sup>. Neste universo mágico-religioso a floresta é um lugar “ativo” ou encantado.

Os vegetais, na concepção jejê-nagô, são diferenciados em masculino e feminino, sendo as folhas de forma fálica, alongadas, identificadas como masculinas, e as de forma uterinas, com folhas arredondadas, como femininas. Dispostos em quatro compartimentos

<sup>8</sup> YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de Dendê: a sabedoria dos terreiros*. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008, p. 67-68.

<sup>9</sup> SODRÉ, Muniz. *A cultura negra como atitude ecológica*. In: SOSNOWSKI, Saul; SCHWARTZ, Jorge (Orgs). Brasil: o trânsito da memória. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 122.

base, os vegetais estão diretamente relacionados aos quatro elementos: as ewé omin, ou folhas de água; as ifé ou ewé igbô, ou folhas da terra; as ewé inón, ou folhas de fogo; e as ewé efé efé, ou folhas de ar. Genericamente, encontramos, nesses compartimentos, concentrados o panteão jêje-nagô; estando os orixás Exu, Ossain, Xangô e Obaluaiê, relacionados ao elemento terra; Nanã, Oxum, Yemanjá, Obá, Ewá, associadas às águas; e Oxalá e Oyá ao elemento ar. Entretanto, alguns orixás, como Logunedé, Dan, são considerados “meta meta”, estão vinculados a mais de um desses elementos ou compartimentos.

Segundo Bastide<sup>10</sup>, no Candomblé Jeje-nagô, o uso racional das plantas obedece a determinadas regras que procuram diferenciar duas utilizações terapêuticas: a religiosa, que é uma ação simbólica, e a medicinal, que é efetiva, participante. Nela há a relação das plantas com este ou aquele orixá, e dos orixás com as várias partes do corpo, constituindo uma anatomia mística, na qual as virtudes intrínsecas das ervas e plantas utilizadas, de uma forma ou de outra, podem interferir na seleção das mesmas para sua utilização ritual ou medicinal.

Na perspectiva de compreender diferentes saberes e fazeres no trato do corpo, o contato e análise de itans, contos, lendas, provérbios são de fundamental importância, possibilitando aproximações a vestígios de diferentes representações de corpos humanos, divindades, animais, cosmovisões presentes no imaginário social e expressos na sabedoria oral de culturas africanas e de grupos atávicos amazônicos. Além de poder contribuir e participar de latentes diálogos entre culturas e naturezas, presentes em comunidades tradicionais, que procuram preservar tradições, saberes, conhecimentos e práticas curativas, religiosidades, modos de vida e relações com o meio ambiente, historicamente constituídas. Nos impelem a trabalhar “entre-lugares”, atentos a diversificadas manifestações “na articulação de diferenças culturais”<sup>11</sup>, procurando apreender sentidos, significados, plasticidades que corpos assumem em seus universos culturais.

Na empreitada de compreender as memórias e conhecimentos construídos por rezadores, erveiros, benzedores, a utilização de depoimentos orais foi de fundamental importância, pois possibilitou entender as visões de mundo desses sujeitos históricos. Os caminhos da oralidade, dentre outros, nos conduziram às descobertas de suas histórias de vida e práticas curativas, assim como no entendimento das dinâmicas de composição social, presentes nas vivências e conflitos enfrentados em seus cotidianos. As rezas, orações, mezinhas, benzeções e relatos pessoais apreendidos, nos fizeram perceber que o “tempo da

---

<sup>10</sup> BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 150-152.

<sup>11</sup> A expressão “entre lugares” traduz uma abordagem advinda de necessidades históricas de “focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”. BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Op. cit. p. 20.

lembrança é o presente”, e esse é, também, um dos agentes de interferência na composição da memória.<sup>12</sup>

No que se refere a como fazer para obter as ervas que utilizam para a confecção de seus remédios, a rezadeira Dona Olívia, da cidade de Cariré, no Ceará, conta:

Uma parte das plantas eu compro, outra eu tenho aqui plantada e outra eu vô buscá no mato, (...) mata fechada só tem longe: ameixa, aruera, jatobá, essas planta assim... Hoje é difícil achar a raiz do muçambê (...), que é também pro pulmão é ótimo feito o mel. (...) Uma parte eu compro na feira, só que eu gosto de fazê o remédio com a casca quando ela, assim quando agente tira a casca do pau e ela ainda ta “chorano” pingando aquela lagrimazinha, ali é que tá o segredo da coisa, a casca depois que ela seca ela fica mais ruim da gente lidá cum ela, mais ela fresquinha assim é como carne (risada), aí o efeito é milhó. Comprada num é boa como a tirada não.<sup>13</sup>

O relato de Dona Olívia compartilha a realidade vivenciada por inúmeros curadores, erveiros e rezadores não somente cearenses, mas também maranhenses e paraenses, que sofrem com o desmatamento em campos e cidades. Na maioria das vezes, esses agentes tradicionais de cura precisam sair da área urbana dos municípios onde vivem, se deslocando cada vez mais longe, para encontrarem mata nativa, onde possam colher a matéria prima necessária para a confecção de seus receituários. Informa-nos o costume de colhê-los diretamente no mato, situação ideal para a melhor eficácia, o “segredo da coisa” de muitos remédios milagrosos. Ressaltando que, no caso das folhas que são colhidas no mato ou no quintal da casa, é também preciso saber como coletá-las.

Na atual e crescente dificuldade de encontrar a “mata fechada”, o “grande mato”, que estão sendo continuamente destruídos, devastados, esses agentes de cura resolveram cultivar no quintal de suas casas boa parte das plantas e ervas que necessitam no combate a diferentes males. No caso das folhas, ervas e outros vegetais de difícil acesso, muitos curadores quase sempre recorrem aos raizeiros e erveiras que vendem nas ruas, feiras e mercados municipais. Neste sentido, somos impelidos a penetrar no Mercado do Ver-o-Peso e em seus corredores impregnados de odores herbais, olhares sutis e uma aura de fé, para melhor compreendermos que, juntamente com as águas que se movimentam com as marés, vêm mulheres e homens, seus saberes e práticas afroindígenas, que curam o corpo, a alma e o espírito, nos instigando a

<sup>12</sup> SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte, UFMG, 2007, p. 10.

<sup>13</sup> Francisca Olívia Carvalho Tabosa, mais conhecida como Dona Olívia, rezadeira e raizeira. Moradora do bairro Campo da Aviação em Cariré. Entrevista realizada em 19.02.2008 por Francisco Demétrio Parente Braga. In: BRAGA, Francisco Demétrio Parente. *Para tudo existe reza: orações e curas populares na cidade de Cariré (2007-2008)*. Sobral: UVA, 2008, p. 20-21.

percorreremos na liminaridade rural/urbano, local/global, circuitos de cura que mantêm eles com rios e florestas.

### 1.1. A cura do corpo: fitoterapia que vem dos rios e florestas

Possuidores de vasto conhecimento sobre a natureza e inestimável cultura adquirida ao longo de várias gerações, as comunidades tradicionais<sup>14</sup>, em suas ações, defesa de seus saberes, modos de vida e de trabalho, tradições e práticas curativas, em sua estreita relação com a natureza, utilizam seus recursos de forma sustentável, pois suas sobrevivências estão intimamente interligadas. Conforme pesquisas de Antonacci (1999), estas, constituídas historicamente em suas formas próprias de organização social, tornam possível a superação da dicotomia entre “sociedade” e “natureza”. Nesse sentido, importa ter em mente as críticas de Latour<sup>15</sup> à modernidade, e de Williams ao caráter progressista do capitalismo e do domínio irrefletido do homem sobre a natureza, “como se a exploração dos recursos naturais pudesse ser separada da concomitante exploração dos homens”.<sup>16</sup>

E situações de atitudes, sensibilidades e constantes embates em defesa dos modos de viver, trabalhar de suas comunidades tradicionais e do entorno, construídos historicamente, na Amazônia e Nordeste brasileiro, se faz presente “o princípio de que a compreensão do ambiente se obtém somente através da experiência, ou seja, passando pela cultura, em vez de

---

<sup>14</sup> Segundo o artigo 3º, do Decreto nº 6040, de 7/02/2007, que institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (PNPCT), entende-se povos e comunidades tradicionais como grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas gerados e transmitidos pela tradição.

<sup>15</sup> Latour, crítica a modernidade e sua concepção que separa em polos opostos, Natureza – objetivo, real, fatos naturais, universal – e a Cultura – subjetivo, crença, simbólico, relativo, particular. Tal concepção natureza versus cultura é adotada por muitos como um dado universal e não como uma construção política particular. A fim de suspender as assimetrias metodológicas causadas por interpretações fundadas na cosmologia moderna, como é o caso da separação entre natureza e cultura, Latour propõe a superposição desses dois lugares. Que não compare culturas “colocando a sua de lado como se esta possuísse, por um espantoso privilégio, a natureza universal”, mas compare naturezas-culturas. Dessa maneira, com a simetria, ganharia diversas naturezas a serem exploradas, pois todos os coletivos constituem naturezas e culturas próprias “e constroem ao mesmo tempo os humanos e não humanos que os cercam”. In: LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994, p. 96, 102-104. Cf. ANTONACCI, Maria Antonieta. *Reservas extrativistas no Acre e biodiversidade: relações entre cultura e natureza*. In: Espaço e Cultura. Projeto História. São Paulo, nº 18, maio 1999, pp. 191-214.

<sup>16</sup> WILLIAMS, Raymond. *O campo e a cidade na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989, p. 58. Cf. ANTONACCI, Maria Antonieta. *Reservas extrativistas no Acre e biodiversidade*. Op. cit. p. 192-193.

ser algo implícito na natureza biológica do animal”.<sup>17</sup> Corroborando com a perspectiva de que a relação com a natureza é atravessada pela experiência/cultura, a percepção que “a natureza não pode ser nunca uma espécie de dado primeiro, original, anterior ao homem, mas uma natureza já ‘culturalizada’, conformada pela cultura”.<sup>18</sup>

Nessa perspectiva, essas considerações ajudam a compreender a complexidade do amplo e diversificado universo das curas tradicionais. Nele encontramos inúmeros problemas e distúrbios de causas físicas e não-físicas, sendo muitas de caráter espiritual, psicológico e social. Nestas práticas curativas há íntima relação de subjetividade do povo de cura com a natureza, em que rios e floresta, com todos os animais, vegetais, minerais e encantados que neles habitam, são concebidos não como objetos, mas como parceiros, sujeitos que integram partilhando crenças, valores, formas de pensar, viver e trabalhar na cotidianidade.

Portadores dessa terapêutica tradicional, mestres de cura empregam, trabalham com a natureza desde práticas que levam em conta o pertencimento simbólico do grupo que os aplicam, as referências ou ascendência étnica dos curadores que as ministram. Saberes que, sistematizados em suas diversas matrizes de convivência com matas, rios e sertões, consolidam-se como seus traços culturais marcantes, evidenciando seu universo cultural, material e simbólico, a partir da interação natureza/sociedade/cultura.

Nesse intuito, conhecer melhor o mercado do Ver-o-Peso, suas erveiras e experiências vivenciadas em seus cotidianos, que envolve a utilização de inúmeras ervas, seu preparo e ação curativa, são de fundamental importância. Essas curadoras também são chamadas de mandingueiras por muitos, pois vivem a manipular vegetais, animais e minerais, capazes de curar e resolver problemas e males inimagináveis. Nesse sentido, o contato com Beth Cheirosinha, assim como com outras erveiras, nos introduz em um universo mágico-religioso<sup>19</sup> dos que trabalham nos Mercados públicos, atendendo aqueles que buscam ajuda para os diferentes males. Espaços de intensa circulação de pessoas, saberes e fazeres, onde atuam esses agentes tradicionais de cura.

---

<sup>17</sup> LEACH, Edmund. “Natureza/cultura”. Enciclopédia Einaudi, nº 5, *Anthopos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985, p. 98. Cf. ANTONACCI, Maria Antonieta. *Reservas extrativistas no Acre e biodiversidade*. Op. cit. p. 194.

<sup>18</sup> GREIMAS, A. J. ; COURTÉS, Joseph. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1989, p. 112. Cf. ANTONACCI, Maria Antonieta. *Reservas extrativistas no Acre e biodiversidade*. Op. cit. p. 194.

<sup>19</sup> A expressão “universo mágico-religioso” é utilizada no sentido de saberes indígenas e africanos que selecionam, transformam a natureza em cultura, e não no sentido de magia e religião para o ocidente.



**Foto 1:** Beth Cheirosinha em sua banca no Mercado do Ver-o-Peso (Arquivo Particular Cláudio Bandeira)

A vida e história de Beth Cheirosinha, se fundem ao amor à profissão, exercida na maior feira livre da América Latina, o Mercado do Ver-o-Peso, em meio a ervas, cascas, raízes, pomadas, garrafadas, folhas, perfumes existentes em sua banca. Nesta podemos observar amuletos de proteção como o signo-saimão e o chifre de boi ou búfalo, para espantar diferentes males. Com um largo sorriso nos lábios e sua cesta com óleos e essências amazônicas, recebe os fregueses que a ela acorrem em busca de soluções para seus males. Questionada acerca da proveniência dos mesmos, diz que encomendam as plantas medicinais de mateiros que as trazem de diversas localidades, em trânsitos contínuos, pois:

Essas ervas a maior parte delas vem do interior de Belém, (...) de Abaetetuba, Barcarena, Boa Vista, isso é por água né? Pela rodovia vem também de Icoaraci, Marituba, Ananindeua. Aí o caboclo já traz direto aqui para nós as plantas. Algumas eu tenho na minha casa plantada, (...). Temos o Açoita Cavalos (...), inclusive essa casca não é nossa, ela vem do Nordeste. (...) tem pessoas que viaja para o Ceará, Maranhão e trazem pra cá essa casca, ela é para colesterol, é também emagrecedora. (...) O Leite do Amapá é bom pra gastrite, pra úlcera, (...) é aqui da nossa região a Amapazeiro. A maior parte desse leite, desses óleos, é o caboclo que já extrai pra lá pro interior e já traz

direto pra nós (...) o óleo extraído da própria árvore ou da própria castanha, da madeira, (...) e traz pronto nos litros, na garrafa; aqui a gente só faz encher nos vidrinhos para revenda. Aqui nós não temos como extrair esse óleo. Tem que ser extraído no interior. Porque no interior? O caboclo vai direto na árvore, extrai o óleo, com aquele cuidado pra ele não danificar a árvore, de não matar, derrubar, sabe. Com todo cuidado pra não destruir a natureza. (...) Eles já sabem como extrair o óleo da Andiroba, o óleo da Copaíba, o Leite do Amapá, a seiva do Jatobá. (...) Aqui também é muito procurado o óleo do Piqui, mas ele não é nosso, vem de Goiás, de Goiânia.<sup>20</sup>

A realidade, descrita pela erveira Beth Cheirosinha, reafirma a escassez de locais de coleta das plantas medicinais, sendo sua presença encontrada em áreas distantes do centro de Belém. E nos insere em questões fundamentais, como os vínculos profundos estabelecidos pelos povos ou comunidades tradicionais com a mata, pois os mesmos as conhecem em minúcias, em seus lugares mais recônditos onde encontram as árvores de que extraem leites, óleos, seivas, princípios ativos importantes destinados à produção de mezinhas, medicamentos destinados à indústria farmacêutica e cosméticos, dentre outros. Fazem entender o sentido destes saberes e conhecimentos seletivos em torno da “natureza” que não é um mero nome, pois sabem o que tem valor, o que e como extrair, colher.

Sua fala também nos insere na instigante temática das identidades culturais, que no caso do universo amazônico, devido a multiplicidade de fundamentos, é bastante complexo. Inúmeras são as adjetivações cunhadas historicamente para identificar essas populações tradicionais, como: caboclos, pescadores artesanais, roceiros, quilombolas, caçadores, camponeses, castanheiros, seringueiros, quebradeiras de coco babaçu, mateiros, agricultores, ribeirinhos, povos indígenas, dentre outros. No intuito de desviar do complicado termo “caboclo”<sup>21</sup>, que não contempla as especificidades das populações fruto de mesclas multiétnicas que habitam o extenso e plural espaço amazônico, optou-se pelo conceito de identidade afroindígena. Nessa perspectiva não é possível discutir identidade amazônica,

<sup>20</sup> Beth Cheirosinha, de 61 anos, há 46 trabalha, no setor de ervas do mercado, em sua banca de nº 27. Entrevista realizada com Bernadete Freire da Costa, mais conhecida como Beth Cheirosinha, erveira do Mercado do Ver-o-Peso, no dia 14/04/2011, em sua banca de nº 27 no próprio Mercado, em Belém do Pará.

<sup>21</sup> Inúmeras pesquisas no campo das ciências humanas problematizam a categoria “caboclo”, muitas das quais procurando desconstruí-la, revelando seus equívocos. Isso, mesmo considerando as reapropriações que a categoria assume na atualidade enquanto símbolo de enfrentamento aos projetos que procuram uniformizar diferentes valores, modos de ser, crer e viver na Amazônia atualmente. Para melhor aprofundamento acerca da construção do significado do termo “caboclo”, ver: BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. Revista Mana, vol 5. nº 1. Rio de Janeiro. Apr. 1999. E sobre a temática da identidade cabocla, ver as discussões engendradas por RODRIGUES, Carmem Isabel. Caboclos na Amazônia: identidade na diferença. In: *Novo Caderno NAEA*, v. 9, n. 1, jun. 2006, pp. 119-130.

descolado da presença africana e das relações e redes de sociabilidades por eles estabelecidas com os grupos atávicos<sup>22</sup> dessa área cultural.

Procuramos, com este termo, não negar singularidades, autonomias, especificidades e lutas culturais de cada um dos grupos existentes; mas ressaltar, dentre outros, a consciência destes no sentido da preservação ambiental. No caso específico dos mateiros/ erveiros, procuram não coletar as plantas de forma indiscriminada, mas somente as que estão aptas ao fim a que se destinam. Evitando, dessa forma, atitudes predatórias e agressões ao espaço de vida e de trabalho, compartilhado e vivenciado no cotidiano desses agentes. O cuidado com os espaços, que revelam o que hoje denominamos atitudes ecológicas, são heranças de ascendência indígena e africana, que consideram a sacralidade dos mesmos, indo muito além das atuais campanhas de preservação ambiental.

Posturas como essas nos remetem às tradições presentes nas religiões afroindígenas, que enfatizam valores espirituais, como o de pedir permissão às plantas para tirar-lhes um galho, raízes ou folhas, e fazê-lo sempre de forma responsável. Importa ter em mente que essas atitudes não apenas se referem à mera relação que os indivíduos ao menos deveriam ter com o meio ambiente, nem somente faz referência ao discurso liberal de preservação ambiental, já, até certo ponto, banalizado em nossa sociedade atual. Trata-se, antes de tudo, de uma postura de vida e visão de mundo onde o elemento “natural”, no caso os vegetais, mas também os animais e minerais, seriam “*parceiro do homem num jogo em que mundo e cosmos se encontram*”.<sup>23</sup>

Procurada por inúmeras pessoas em busca de ajuda para diversas enfermidades, Cheirosinha, após ouvi-los atentamente, apresenta as ervas medicinais apropriadas e explica detalhadamente o modo de preparo e utilização dos remédios receitados. Em casos como AVC, artrite, artrose, reumatismo, problemas de coluna, costuma recomendar “*uma pomada caseira com Andiroba, Copaíba, Sebo de Carneiro, Óleo Elétrico, Arnica*”<sup>24</sup>, que diz ser muito boa para esses problemas. Esses agentes tradicionais de cura, mais que relacionarem-se com árvores, plantas e animais, no sentido de produzirem essências, óleos, resinas, substâncias medicinais, que hoje configuram a biodiversidade da região, revelam aspectos de

---

<sup>22</sup> O termo *atávico*, utilizado por Édouard Glissant, faz referência a comunidades que já se constituíram há um ou vários milênios. Essas comunidades são baseadas na ideia de Gênese, isto é, de uma criação do mundo, e na ideia de uma filiação, ou seja, de um elo contínuo do presente da comunidade com essa Gênese. O autor considera como comunidades atávicas as antigas comunidades da Ásia, da África Negra, da Europa, bem como as culturas ameríndias. Para aprofundar essas questões ver: GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005, p. 42-23.

<sup>23</sup> SODRÉ, Muniz. *A cultura negra como atitude ecológica*. In: SOSNOWSKI, Saul; SCHWARTZ, Jorge (Orgs). Op. cit. p. 121.

<sup>24</sup> Entrevista realizada com Bernadete Freire da Costa, mais conhecida como Beth Cheirosinha. Op. Cit.

uma cultura curativa que relaciona corpos e diversificados métodos de entre-ajuda em uma profunda inserção homem/natureza.

Beth Cheirosinha, assim como as demais erveiras, recomendam que o freguês, após tomar o remédio, “*volte para me dar o resultado. E com isso o próprio freguês retorna*”<sup>25</sup>. A erveira diz possuir um grande amor e seriedade pelo que faz, pois “*esta atividade era da minha avó, que passou o conhecimento para minha mãe, (...) passou para mim e já estou passando para meus filhos e netos. É a 4ª geração aqui na feira do Ver-o-Peso*”<sup>26</sup>. Realidade esta partilhada pelas demais curadoras, que são descendentes de erveiras e possuem filhos e netos que as acompanham no cotidiano do mercado neste aprendizado.

Localizado na cidade de Belém, no estado do Pará, mais precisamente às margens da baía do Guajará<sup>27</sup>, na área da Cidade Velha, na travessa Boulevard Castilho Franca, o Ver-o-Peso foi criado em 1627 no porto do Pirí, para fiscalizar mercadorias em trânsito e cobrar impostos para a coroa portuguesa. Enquanto entreposto fiscal, faz jus às chamadas Casas do Ver-o-Peso, projetadas no Brasil em 1614. O que levou o lugar a ficar conhecido, popularmente, como Ver-o-Peso, dando origem ao nome do mercado, pois era obrigatório ver o peso das diferentes mercadorias que chegavam ou saíam da Amazônia, para a Coroa arrecadar os devidos impostos, enquanto os créditos de seus produtores ficaram nas sombras.

A história do Ver-o-Peso está diretamente ligada à da cidade de Belém, fundada em 1616, e logo transformada em importante entreposto comercial, uma vez que se encontrava no ponto de entrada e saída de embarcações que penetravam, na região, pelos rios Amazonas e Guamá, e saíam dali a navegarem em outros mares. O local que temos hoje por Complexo do Ver-o-Peso sofreu, no final do século XIX e XX, uma série de modificações tanto funcionais quanto em sua paisagem e dinâmica. Tornando-se, no contexto da cidade, um lugar especial não apenas do ponto de vista do patrimônio material, expresso em sua arquitetura e nos muitos produtos ali reunidos e colocados à venda, mas principalmente por ser local de circulação de experiências culturais tradicionais e fonte de relações sociais e simbólicas do mundo amazônico.

No Ver-o-Peso, a área da feira está dividida da seguinte forma: feira de roupa, praça de alimentação, feira das frutas, feira do camarão e farinhas, espaço de ervas e produtos medicinais. Há quase quatro séculos presente no imaginário paraense, o mercado é um imenso universo de relações e significados que podem parecer confusas, mas revelam ricas redes de

---

<sup>25</sup> Id. Ibid.

<sup>26</sup> Id. Ibid.

<sup>27</sup> A Baía do Guajará, localizada na margem direita do estuário do rio Pará, forma-se na confluência dos rios Guamá, Acará e Moju, possuindo extensas zonas de baixa profundidade (~ 2m) e canais profundos (~25m).

sociabilidades e princípios organizativos reconhecidos por aqueles que ali trabalham e circulam. Enquanto ponto de convergência, provê a interação de produtos e saberes regionais, cujos conteúdos são culturais e econômicos. Possibilita, enquanto área rizomática em que água e terra se interpenetram, ambiente rural e urbano se encontram, a identificação, produção e manutenção de saberes e fazeres afroindígenas na Amazônia.

O setor das Ervas, situado entre o Mercado de Peixe e o Solar da Beira, fica disposto paralelamente à Baía de Guajará e a Avenida Castilho França. Nele observa-se grande trânsito de pessoas que trabalham, vivem, fazem compras e trazem as ervas medicinais oriundas das ilhas do Combu, Outeiro, Mosqueiro, Onças, Ilha Grande, Murucutu, Cotijuba, Boa Vista, arquipélago do Marajó e de cidades como Acará, Barcarena, Igarapé-Miri, Abaetetuba, Benevides, Genipaúba, Castanhal. Não somente os mateiros, mas também os atacadistas fornecem ervas, que compram fora do Pará em grande quantidade e vendem para todos, não só para o pessoal do mercado, mas para outras lojas. Muitas ervas são provenientes de estados como Maranhão, Ceará, Piauí, Minas Gerais, Goiás.

Abastecidas quase que diariamente pelos mateiros, todos os dias chegam ervas trazidas por via terrestre e pelas embarcações que percorrem os corredores fluviais e aportam de terça a sábado. Percebe-se, no cotidiano do mercado, que os ribeirinhos *“geralmente chegam duas, três, quatro horas da madrugada e até as oito horas da manhã estão aqui nos abastecendo”*<sup>28</sup>. Ao questionarmos a extensão do setor de ervas, Beth Cheirosinha nos diz: *“somos 80 barracas, 105 ou 107 vendedores, incluindo o permissionário e o intermediário”*.<sup>29</sup> Nesse contexto, percebe-se que o permissionário é o dono da barraca, que tem seu ajudante chamado de intermediário.

Conhecendo melhor a história e o funcionamento deste mercado, percebe-se que o mesmo, longe de ser uma área com características determinadas, na verdade é um espaço de temporalidades múltiplas que extrapolam os limites físicos, políticos e administrativos. E emerge como espaço cotidiano de homens e mulheres, permeado por constantes construções e desconstruções, que produzem suas vivências estabelecendo relações sociopolíticas, culturais e religiosas, configurando esse espaço como um território onde sempre ocorrem trocas entre as diversas identidades grupais que coabitam o mesmo ambiente<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Dona Heloisa, de 45 anos, trabalha há 21 anos em sua banca de nº 66. Entrevista realizada com Heloisa Neves Silva, mais conhecida como Heloisa, erveira do Mercado do Ver-o-Peso, no dia 15/04/2011, em sua banca de nº 66 no próprio Mercado, em Belém do Pará.

<sup>29</sup> Entrevista realizada com Bernadete Freire da Costa, mais conhecida como Beth Cheirosinha. Op. Cit.

<sup>30</sup> SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: a forma social negro-brasileira*. Petrópolis: Vozes, 1988, p. 22-23.

No intuito de melhor compreender esta rede de convergências, as relações diretas e vitais dessas curadoras com a natureza circundante, familiares e fregueses que cotidianamente as procuram, o contato com Dona Néia foi importante. Ao compartilhar sua trajetória pessoal e familiar, relatou que *“na minha banca trabalho há uns 50 anos, mas antes eu trabalhei com a minha tia, depois é que eu comprei a minha banca. (...) Minha tia, conhecida como Dona Bijoca foi quem me trouxe pra cá. (...) a minha filha Heloisa também trabalha aqui”*<sup>31</sup>. Os conhecimentos tradicionais, em seus diferentes níveis, perpassam a trajetória familiar, envolvendo seus membros através de saberes compartilhados socialmente e repassados a seus herdeiros.



**Foto 2:** Dona Néia e Heloisa em suas bancas no Mercado do Ver-o-Peso (Arquivo Particular Cláudio Bandeira)

Essa antiga erveira e sua filha mostram uma infinidade de ervas, frutas, charutos, garrafas penduradas contendo mel de abelha, preparados para massagens, óleo de carrapato,

<sup>31</sup> Dona Néia, de 73 anos, trabalha em sua banca de nº 65, que anteriormente era de sua prima Maria Rosilda, mais conhecida como Beija-Flor. Entrevista realizada com Dulcinéia das Neves Silva, mais conhecida como Dona Néia, erveira do Mercado do Ver-o-Peso, no dia 15/04/2011, em sua banca de nº 64 e 65 no próprio Mercado, em Belém do Pará.

molho de pimenta malagueta, óleo de andiroba e banhos, inúmeros preparos e diferentes produtos. Falaram do preparo destes, sua eficácia curativa, os diferentes empregos de determinadas ervas, crenças e valores religiosos. Concepções religiosas estão presentes nos diversos momentos das práticas curativas e em suas vidas, manifestadas, muitas vezes, nos cordões com medalhas e crucifixos que portam no pescoço, o que sugere a influência e diferentes formas de crer e professar o catolicismo entre os vários segmentos culturais e sociais da população. Ao perguntarmos acerca do perfil das pessoas que compram ervas e para quais finalidades, Heloisa nos informa:

Aqui passa gente de todas as classes sociais, pobre, rico, novo, velho, todo passa aqui. As jovens, procurando simpatia pra namorado né?; as pessoas idosas, os remédios. As ervas pra banho, tudo procuram. São de todas as classes e cada um procura um tipo. Até as pessoas de classe “A” né? Classe alta, eles procuram muitos remédios, procuram se cuidar porque tem o comércio né? Pra ganhar mais dinheiro.<sup>32</sup>

A busca de cura para males e resolução de problemas socioeconômicos ou de ordem psíquica e espiritual está presente no cotidiano de pessoas de muitos grupos sociais, com diferentes níveis de renda e de escolaridade. Essas, muito das vezes, acorrem ao conhecimento tradicional das erveiras em busca da cura de inúmeras doenças, proteção de seus empreendimentos comerciais e solução para problemas de ordem financeira. Tais observações vão de encontro às concepções vigentes, de cunho preconceituoso, que afirmam serem somente os pobres, pessoas que não teriam acesso à medicina de caráter ocidental, e com baixo índice de escolaridade, os que buscam e crêem na eficácia dos curadores, das ervas medicinais e das encantarias.

No cotidiano do setor de ervas do mercado, na busca de solução para diferentes males, as erveiras, enquanto tradicionais curadoras amazônicas, seguindo a ética do saber popular, que muitos acadêmicos perdem de vista, socializam com fregueses e visitantes o conhecimento aprendido em relação à manipulação das plantas medicinais, pois:

A pessoa vem com problema de colesterol alto né? Ai eu vou receitar a casca do Açoita Cavallo. A pessoa vai fazer o chá e ficar tomando que é pra baixar o colesterol. (...). Uma mulher pode vir com inflamação, eu vou receitar para ela fazer o chá e fazer o asseio da Aroeira, Barbatimão, Verônica.<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Entrevista realizada com Heloisa Neves Silva, mais conhecida como Heloisa. Op. Cit.

<sup>33</sup> Id. Ibid.

Para diabetes, casca da Carapanaúba e Iraruera. Para pressão alta, folha de pluma, Catinga de Mulata, Erva de Jabuti, Orisa e a flor da Genica.<sup>34</sup>

As diferentes ervas e suas detalhadas técnicas e preparo, no combate às inúmeras enfermidades, revelam a infinita diversidade de recursos provenientes da natureza, que possibilitam, no universo amazônico, “recolocar o homem numa relação de equilíbrio (...) e maior integração com a natureza”.<sup>35</sup> As práticas de cura desenvolvidas por Dona Néia, Dona Heloisa, assim como pelas demais erveiras, para os mais diferentes males, demonstram conhecimentos herdados dos nativos dos rios e florestas, interligando o conhecimento dos elementos da natureza com as práticas socioeconômicas, culturais e religiosas das muitas áreas rurais e urbanas. Apreendidos e disseminados, foram reterritorializados por esses agentes de cura que imprimem suas formas de viver e curar, remetendo à circularidade de saberes e crenças.

O conhecimento e a manipulação de diferentes elementos da natureza, na elaboração de remédios, demonstra saberes específicos de propriedades medicinais, nutricionais, energéticas, possíveis de serem extraídas de várias partes das plantas e com finalidades diferenciadas. Nesse sentido, não é qualquer parte do vegetal, vão ao miolo, no potencial de cada espécie, conhecem seus princípios ativos, pois se formos ver, as raízes contém a base das plantas, as cascas são a pele das mesmas, as seivas são o leite, e os óleos e resinas o sangue vegetal, aspectos nevrálgicos nesse universo de conhecimentos tradicionais fitoterápicos.

Conhecimentos que, segundo pesquisas realizadas por Antonacci, na Amazônia acreana, possibilitam entender a complexidade das lutas desenvolvidas no Acre e aprofundar compreensões acerca das relações que povos e trabalhadores extrativistas desenvolveram com a floresta e seus habitantes.<sup>36</sup> Estas se revelam impregnadas de representações, como nas expressões de seringueiros e castanheiros, acerca de espécies vegetais, como a castanheira e seringueira, consideradas como “mães”, símbolos da vida e fontes geradoras de recursos. Em suas experiências e vivências cotidianas, esses povos, foram “alimentados” e criados com o leite da castanha, foram “vestidos” com o leite da seringa<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Entrevista realizada com Dulcinéia das Neves Silva, mais conhecida como Dona Néia. Op. Cit.

<sup>35</sup> PIZARRO, Ana. *Amazônia, as vozes do rio: imaginário e modernização*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012, p. 20.

<sup>36</sup> Para aprofundar essas questões ver: ANTONACCI, Maria Antonieta. *Reservas extrativistas no Acre e biodiversidade*. Op. cit. p. 191-214.

<sup>37</sup> Cf. relatos dos seringueiros Raimundo Mendes, participante de um empate no Seringal de Nazaré; e de Francisco Vieira de Azevedo, que trabalha há mais de 30 anos com castanha. In: ANTONACCI, Maria Antonieta. *Reservas extrativistas no Acre e biodiversidade*. Op. cit. p. 195.

Experiências, vivências, representações e relações semelhantes podem ser encontradas em comunidades tradicionais no Amapá, no que se refere ao amapazeiro<sup>38</sup>, pois desta “mãe” extraem o leite do Amapá-doce, utilizado na alimentação de recém-nascidos, crianças e adultos, substituindo, muita das vezes, o leite de vaca. As populações que habitam a floresta Amazônica oriental ou ocidental, podem igualmente ter presente que foram curados com o azeite de andiroba, óleo de copaíba, óleo do piquiá, a flor da gênica e da catingueira; a casca da aroeira, do barbatimão, da canela, do ipê roxo, do uxi amarelo, da unha de gato e de inúmeras raízes, folhas, cascas, frutos, dentre outras partes do corpo destas “mães” que se constituem matrizes nas culturas destas comunidades. Injunções que revelam articulações natureza/cultura expressas através de práticas religiosas e curativas, transmitidas e apreendidas ao longo da vida, que esses sujeitos trouxeram para a cidade de Belém.

No aprofundamento acerca dos embates e dificuldades sofridas no dia-a-dia desses agentes de cura, no contato com Dona Mariazinha<sup>39</sup> foi possível conhecer sua trajetória e problemas enfrentados cotidianamente neste mercado, que é referência nacional e internacional de saberes e fazeres desenvolvidos por comunidades nativas.

---

<sup>38</sup> O amapazeiro, árvore que chega até 35 metros de altura dizem batizou o estado do Amapá, possui tronco forte e libera uma seiva, o chamado Leite do Amapá que, na região substitui o leite de vaca. Existem várias espécies de amapazeiro, um deles libera, ao ser riscado ou cortado, um leite de sabor adocicado. Os membros das comunidades tradicionais quando no interior da floresta e com dificuldades de alimentação, o tomam por ser um energético com inúmeras proteínas. Utilizam também o mesmo com seus nutrientes para as crianças fazendo mingau, e o dissolvendo, ainda quente, para não coalhar. A espécie mais procurada é a que libera um leite muito amargo, utilizado como remédio para várias doenças, pois possui propriedades cicatrizantes, fortificantes e expectorantes, combatendo a tuberculose e outras doenças respiratórias. A extração correta do leite deve ser realizada através de riscos, como os realizados na seringueira. Pesquisas realizadas pela Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (EMBRAPA) e o Departamento para o Desenvolvimento do Governo Britânico, através do Projeto Dendrogene, comprovou o valor medicinal e nutricional desta espécie florestal da região amazônica.

<sup>39</sup> Dona Mariazinha, de 62 anos, trabalha há 41 anos vendendo ervas em sua banca de nº 61. Há seis anos sua filha a ajuda, aprendendo para que possa substituí-la na hora de se aposentar. Entrevista realizada com Maria dos Anjos Pacheco, mais conhecida como Dona Mariazinha, erveira do Mercado do Ver-o-Peso, no dia 14/04/2011, em sua banca de nº 61 no próprio Mercado, em Belém do Pará.



**Foto 3:** Dona Mariazinha em sua banca no Mercado do Ver-o-Peso (Arquivo Particular Cláudio Bandeira)

Dona Mariazinha, diariamente é procurada por pessoas acometidas por problemas de natureza psíquica e emocional, decorrentes das tensões e agitações que provocam esgotamentos físicos e mentais. Para o trato dessas enfermidades, aconselha a utilização do Amansa, Quebra Chibança, Disciplina, a folha do Tamacoré, Abranda, erva de São João, Pilriteiro, flor do maracujá silvestre, Cidreira, Camomila, Valeriana, flor da laranjeira, etc, que são utilizadas para acalmar, amansar pessoas que são geniosas, brabas, além de funcionarem como antidepressivos. Na atualidade, é crescente o número de pessoas que sofrem de diferentes distúrbios relacionados com a competitividade e exigências, cada vez maiores do mundo capitalista, de produtividade, esgotando os trabalhadores em sua luta pela sobrevivência com dignidade.

Questionada acerca do avental e camisas da Associação das erveiras e erveiros do Ver-o-Peso, denominada de Ver as Ervas, que vestem, fala, como as demais, que sua atividade não tem fins lucrativos. Que a associação foi legalizada em julho de 2006, mas anteriormente já existia informalmente, como uma forma de organização para proteger os conhecimentos tradicionais que possuem, de diferentes incidentes ocorridos, como no caso da empresa de

cosméticos Natura. Segundo denúncias formalizada pelas erveiras, levada inicialmente à Comissão de Propriedade Imaterial, da OAB/Pará, a empresa teria gravado depoimentos de várias erveiras sobre o processamento tradicional da Priprioca, raiz cheirosa usada para fazer perfumes e banhos-de-cheiro. Segundo elas, a referida empresa de cosméticos teria utilizado seus conhecimentos para elaborar produtos a base da raiz, principalmente o perfume de Priprioca.

A denúncia e a repercussão da mesma levaram os Ministérios Públicos, Estadual e Federal, a investigar o possível crime de apropriação indevida de conhecimentos tradicionais sem anuência prévia nem repartição de benefícios. Segundo a OAB, MP e MPF, “ainda não se pode dizer se o caso pode ser caracterizado como biopirataria”, conforme o Promotor do MP, Nilson Chagas, é “prematureo falar em biopirataria”, mesmo que haja indícios de procedimentos irregulares<sup>40</sup>. É importante notar que o caso expõe a fragilidade da aplicabilidade da regulamentação sobre acesso a conhecimentos e repartição de benefícios a comunidades tradicionais.

O “episódio com a Natura”, dentre outros existentes com menor repercussão midiática, volta a atenção de diversificados setores da sociedade para a questão da proteção dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade<sup>41</sup> e ao patrimônio cultural. No caso com a referida empresa de cosméticos, reconhecido o erro cometido pela empresa, após a intervenção dos Ministérios Públicos, acionado pela Associação Ver-as-Ervas<sup>42</sup>, ocorreu acordo entre as partes. Segundo Lima (2008), atualmente o caso é divulgado pela empresa como uma parceria. No entanto, o que se percebe é que a *Natura*, após reconhecer e “repartir” benefícios com a Associação Ver-as-Ervas, conseguiu reverter uma situação que resultaria em imagem negativa para a empresa, que é a de espoliação e apropriação indevida de conhecimentos de comunidades tradicionais, num fator positivo e politicamente correto,

---

<sup>40</sup> Para aprofundar essa questão ver: *Acusação de biopirataria contra Natura expõe legislação falha – WWW.reporterbrasil.com.br* – Disponível em 30/05/2006. Acessado em 17/09/2012; e LIMA, Maria Dorotéa de. *Ver-o-Peso, patrimônio (s) e práticas sociais: uma abordagem etnográfica da feira mais famosa de Belém do Pará*. Belém: UFPA, 2008.

<sup>41</sup> “Biodiversidade designa a riqueza de um ecossistema, em termos de número de espécies como relações que os organismos estabelecem entre si. Este termo foi cunhado numa conferência sobre o tema organizada por E. O. Wilson em 1996 nos Estados Unidos”. Folha de São Paulo, Caderno Mais!, 22/03/1998, p. 5. Apud: ANTONACCI, Maria Antonieta. *Reservas extrativistas no Acre e biodiversidade*. Op. cit. p. 208.

<sup>42</sup> A Associação Ver-as-Ervas, organização de direito privado e sem fins lucrativos, está constituída em torno da categoria profissional relacionada ao Mercado do Ver-o-Peso, local de trabalho de seus associados. Essa tem entre seus objetivos, dentre outros, representar politicamente e prover melhorias profissionais e sociais de seus membros, preservação da biodiversidade e proteção dos conhecimentos tradicionais. Para melhor conhecer a Associação e seus estatutos, ver: ASSOCIAÇÃO DAS ERVEIRAS E ERVEIROS DO VER-O-PESO. *Estatuto Social*. Belém, jul/2006. Registrada no 2º Ofício de Registro Civil de Pessoas Jurídicas.

conseguindo lucrar e se autopromover, ao associar seus produtos a Associação Ver-as-Ervas, e às tradicionais ervaíras do Ver-o-Peso.

Neste contexto, importa observar que, em muitos casos ocorridos na área cultural amazônica, com inúmeras comunidades tradicionais, a questão da propriedade intelectual associada aos conhecimentos tradicionais está no foco de pendências jurídicas e discussões a níveis nacionais e internacionais. Muitas das questões envolvem a apropriação indevida e exclusiva, em geral pela indústria farmacêutica e de cosméticos, através de patenteamento de produtos e processos oriundos de seu uso, sem o consentimento prévio e a partilha de benefícios com os grupos ou comunidades tradicionais detentoras desses saberes e fazeres.

No contato com as ervaíras, em meio às problemáticas e dificuldades enfrentadas no seu dia-a-dia com diferentes setores da sociedade civil organizada, órgãos governamentais e não governamentais e seu fregueses, foi possível perceber que a palavra apresenta-se como princípio criador, um “agente vivo da magia”<sup>43</sup>, através do qual essas detentoras de saberes e fazeres tradicionais, transmitem os conhecimentos de caráter curativo e sagrado herdados. Heranças que foram sendo constituídas desde múltiplas experiências de vida e morte, e que se mantêm presentes nas memórias e práticas destas curadoras/vendedoras de ervas, se reafirmando como um dos principais meios de transmissão da tradição. Mantendo-se na escuta, observando gestos e o comportamento dos mais velhos aprenderam, na vida diária, a conhecer as diferentes plantas, suas propriedades medicinais e religiosas. Nesse intuito, Dona Coló compartilhou sua trajetória de vida e saberes acerca de produtos à base de ervas.

---

<sup>43</sup>HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, Joseph (org). Op. cit. p. 186.



**Foto 4:** Dona Coló em sua banca no Mercado do Ver-o-Peso (Arquivo Particular Cláudio Bandeira)

Em seu dia-a-dia, Dona Coló manipula uma infinidade de produtos, que nos fazem mergulhar nessa área cultural formada de sujeitos múltiplos, praticamente desconhecidos, que é a Amazônia. Observa-se, em sua banca, a imagem de São Jorge, conhecido santo guerreiro a quem se referia com fé e devoção; a estrela de Davi, pentagrama ou signo-saimão, conhecido amuleto de virtudes curativas e defensivas quando carregado no bolso, pendurado ao pescoço, atrás da porta, à cabeceira da cama, em comércios, etc. Impossível não perceber em sua orelha brincos de pimenta malagueta e folhinha de arruda. Questionada acerca destes, sorrindo ela respondeu: *“bem, esses brincos eu sempre usei. (...) Porque meu filho, camarão que muito dorme a água leva, então pra isso não acontecer é arruda com pimenta malagueta pra espantar mau olhado, inveja, tirar as coisas ruins e trazer as coisas boas.”*<sup>44</sup>

Nessa região em que o curso da vida, individual e coletiva, é regido pelo ciclo das águas<sup>45</sup>, para que possamos entender as práticas culturais, curativas e religiosas desenvolvidas

<sup>44</sup> Dona Coló, de 59 anos, trabalha há 37 como erveira em sua banca de nº 34. Entrevista realizada com Clotilde Melo de Sousa, mais conhecida como Dona Coló, erveira do Mercado do Ver-o-Peso, no dia 15.04.2011, em sua banca de nº 34 no próprio mercado, em Belém do Pará.

<sup>45</sup> PIZARRO, Ana. *Amazônia, as vozes do rio*. Op. cit. p. 24.

por erveiras, curadores e rezadores nos constantes deslocamentos e trocas de experiências, é necessário que se compreenda as diferentes formas de relação do homem com a vida e as divergentes produções de imaginários sociais. Nesse sentido, a cultura curativa desenvolvida nos estados do Ceará, Maranhão e Pará, requer um olhar cuidadoso às vivências, valores, crenças e tradições reelaboradas no contato entre as cosmogonias africanas, indígenas e européias em interações nas regiões Norte e Nordeste.

Essa paraense nascida em Ponta de Pedra, mãe de 13 filhos, estando nove vivos, conta que é neta e filha de cearenses, além de ser casada com um cearense. Disse ter iniciado seu aprendizado com sua avó Deolinda, que era parteira, jogava cartas e era de Umbanda. Sua avó veio já casada do Ceará, e com um filho, que é o pai de Dona Coló, tendo posteriormente outros rebentos em terras paraenses. E que seu pai, Euclides Venâncio de Souza, foi transferido para o município de Ponta de Pedra, onde conheceu sua mãe, que mais tarde a teve. O casal mudou-se depois para Belém, onde Dona Coló foi criada.

Emocionada diz: *“fui aprendendo com minha avó, (...) ela me explicava como ela usava as ervas, pra que servia. (...) a minha mãe também dançava umbanda, então aí eu já fui aprendendo.”*<sup>46</sup> Do casamento com seu esposo, José Garcia Bandeira Filho, tem três filhos que trabalham diretamente com ela no Ver-o-Peso. A trajetória de vida, as memórias e práticas curativas de Dona Coló confirmam o trânsito e transes de cearenses e de seus saberes e fazeres para o Pará e demais estados da região amazônica, e o intenso fluxo de elementos sagrados que foram reconstituídos por estes sujeitos.

O relato desta erveira, assim como de outros agentes de cura, faz compreender a dinâmica da vida social de descendentes de africanos e indígenas, como as constantes reelaborações de formas de viver, crer e curar em meio aos incessantes deslocamentos, contatos e conflitos vivenciados em seus cotidianos. E que a sobrevivência religiosa dada pela capacidade e necessidade de reinterpretação cultural de povos africanos, em terras brasileiras, possibilitou a emergência de redes de sociabilidades, que se efetivaram na esfera familiar, do trabalho, do sagrado e terapêutico, intimamente ligadas a saberes pautados em ancestrais modos de convivência com todo mundo da natureza.

Nas religiões de matrizes africanas e indígenas, o banho de folhas é um dos primeiros recursos terapêuticos de descontaminação e limpeza. Nesse sentido, podem ser aplicados de variadas formas, de acordo com a finalidade a que se destinam, conforme podemos observar no relato abaixo:

---

<sup>46</sup> Entrevista realizada com Clotilde Melo de Sousa, mais conhecida como Dona Coló. Op. cit.

Para tirar aquela perturbação, aquele aborrecimento, as coisas ruins (...) eu receito as seguintes ervas: pipoca aqui, cipó d’alho, tira feitiço, tira olho gordo, cura caa, quebra barreira (...) coloco ainda neste banho as ervas (...) combate as forças do mal, abrindo demanda, desatrapalha, desempata, comigo ninguém pode, etc. Aí eu vou pegar essas ervas, vou botar pra ferver, depois de fervido deixo esfriar, cõo, coloco cachaça e amoníaco, tomo o banho e também jogo na minha casa, de dentro para fora. Aí ele vai tomar aquele banho que é pra descarregar. (...) Eu mando ele tomar o banho e me ligar, (...) pra dizer o que vai sair do seu corpo (...) Ele molha do pescoço pra baixo. Esses banhos agente não toma da cabeça aos pés, é do pescoço para baixo.<sup>47</sup>

Estes agentes tradicionais, no decorrer do processo terapêutico, costumam retirar do corpo de seus pacientes através da sucção com a boca, banhos, vomitatórios, defecção, etc, “malofícios ou porcarias” de diferentes origens. Elementos que evidenciam a feitura de “trabalhos”, feitiços ou outras práticas de ordem humana, que teriam provocado, nas pessoas a que se destinam, várias doenças e perturbações. Nesse sentido, os banhos com ervas específicas, chamados de “descarrego”, devem ser tomados, segundo Dona Coló, com muito cuidado, seguindo à risca a receita da erveira ou do líder religioso que os recomendou, pois contêm ervas consideradas “pesadas”. Estas podem ser utilizadas para descarregar o ambiente em que a pessoa mora, tendo em vista a purificação do corpo e do lar de energias negativas.

Cada curador tem seu modo de preparar os banhos e administrá-los, mas entre muitos deles, inclusive as erveiras de Belém, no caso do banho de descarrego não é recomendado molhar a cabeça, porque não se sabe o que cada pessoa tem na crôa, só Deus sabe. Assim sendo, não se deve molhar a cabeça, pois ao fazê-lo, se a pessoa não estiver preparada, podem ocorrer desequilíbrios em sua mente; neste caso não pode molhar a cabeça, só do pescoço pra baixo. Há a recomendação de horários e dias específicos para tomá-los, existindo banhos que devem ser tomados pouco antes do por do sol, outros durante a noite, desde que seja antes da meia noite; em alguns casos, não há qualquer impedimento de horário. Nesse sentido, pode-se tomar o banho de descarrego nas 2<sup>a</sup>, 4<sup>a</sup> e 6<sup>a</sup> feiras, e o atrativo nas 3<sup>a</sup>, 5<sup>a</sup>, sábado e domingo.

Nas religiões afroindígenas, a cabeça é sagrada, pois nela residem guias, orixás, caboclos, encantados, santos da pessoa. Devendo, as mesmas serem tratadas e cuidadas com carinho e devoção, pois ações impensadas ou pessoas não autorizadas a podem “desmantelar”, prejudicando seriamente a vida de quem tomou um banho de forma errada. Nesse sentido, segundo as erveiras, nos processos de cura, os banhos se apresentam como alternativa bastante viável, estando o mesmo dividido em dois momentos distintos: numa primeira etapa

---

<sup>47</sup> Id. Ibid.

é necessária a limpeza do corpo, da casa ou do local de trabalho, enfim, fechar o corpo às influências e energias negativas que estejam provocando tensões na vida da pessoa. Na segunda etapa, vem o banho do atrativo, que é para colher as coisas boas, evidenciando assim uma lógica ritual interna que permeia a vida do povo de cura.

Agentes tradicionais de cura sempre exortaram que não basta simplesmente aplicar o remédio, banho, defumação, para que o mal seja cortado; mas o envolvimento do curador, do doente, e de seus familiares, e muitas vezes da comunidade. Nesse sentido, as determinações do curador devem ser cumpridas, pois as plantas por si só não bastam, devendo as mesmas serem protegidas por forças sagradas e encantações para que alcancem a eficácia desejada. Nesse universo de banhos e trocas simbólicas, a vida dos povos da Amazônia, perpassada por valores religiosos, encontrou, nas práticas curativas, maneiras de dialogar com o sagrado, sendo as mesmas continuamente ressignificadas nas experiências vivenciadas.

Nesse sentido, a Amazônia, enquanto área cultural resultante de infinitos processos de crioulizações<sup>48</sup>, é reservatório cultural de religiosidades e identidades que, na confluência de saberes e crenças, “crioulizam” projetos globais. Nessa dinâmica local/global, a região amazônica é reserva de vida e concepção de mundo que não ignora a magia da criação, as emoções e a possibilidade dos sonhos, a beleza presente na realidade cotidiana dos mistérios que estão impregnados do vigor e do poder da Encantaria. Perspectiva presente no imaginário e nas inúmeras mezinhas vivenciadas no dia-a-dia de homens e mulheres, e partilhadas em rotas nacionais e internacionais inimagináveis.

Na perspectiva de aprofundamento acerca do conhecimento curativo e da resolução de enfermidades e problemas, foi bastante enriquecedor o contato e aprendizado desenvolvido junto a benzedeira Dona Tiêta e “seu” mundo das folhas e encantos.

---

<sup>48</sup> Expressão utilizado por Édouard Glissant. Para aprofundar questões pertinentes aos processos de crioulização ver: GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Op. cit.



**Foto 5:** Dona Tiêta em sua banca no Mercado do Ver-o-Peso (Arquivo Particular Cláudio Bandeira)

Dona Tiêta, em sua prática cotidiana de rezadeira, erveira, diz que quando benze um enfermo, se concentra, pede primeiro a Deus, depois aos seus caboclos e guias que a auxiliam em seus processos curativos. Conta que recebe Dona Mariana, Dona Jarina, Seu Rompe Mato, Seu Pena Verde, Seu Zé Raimundo, dentre outros que cultua, e que se sente muito feliz com eles, pois *“eles tanto me ajudam como ajudam meus fregueses, que eu graças a Deus, eu passo as minhas receitas para eles com muita fé em Deus e depois nos meus guias. Tudo que eu peço a eles, eles me ajudam e ajudam as pessoas também”*.<sup>49</sup> Diz não participar de nenhum centro ou terreiro, pois nunca gostou. Que gosta de pegar na cabeça da pessoa e a pessoa sentir o efeito.

Importa perceber que, no relato de Dona Tiêta acerca de seu dia-a-dia e experiências de vida no trato do corpo, aparecem práticas, crenças, e identificação de vários caboclos e encantados. Em seu caso há, como por parte de muitos outros curadores entrevistados, a

<sup>49</sup> Dona Tiêta, de 50 anos, trabalha há 41 anos com ervas. Desde os 9 anos acompanha sua mãe, para aprender e substituí-la após sua morte. Entrevista realizada com Sandra Maria Melo de Souza, mais conhecida como Dona Tiêta, rezadeira, benzedeira e erveira do Mercado do Ver-o-Peso, no dia 14.04.2011, em sua banca de nº 51 no próprio mercado, em Belém do Pará.

negação de pertencimento, participação e ligações mais estreitas com terreiros de Candomblé e Umbanda. Isso acontece, dentre outros fatores, em decorrência do imaginário negativo historicamente construído em torno das práticas religiosas de matrizes africanas e afroindígenas, presentes nas falas e atitudes cotidianas de diversos setores da população, em documentos eclesiásticos e meios de comunicação social, que procuram demonizá-los e taxá-los de charlatanismo.

Realidade vivenciada por inúmeros curadores em Belém, inclusive pelas erveiras, que por serem discriminadas por muitas pessoas, são vistas com desconfiança e temor. Em um contexto permeado de embates e tensões, estes agentes de cura construíram exercícios de resistência radicados em suas culturas e modos de trabalho, como a Associação Ver as Ervas, e a atuação junto a Organizações Não Governamentais ligadas à defesa do meio ambiente e comunidades tradicionais. Essas estratégias visam possibilitar a continuidade de suas atividades e transmissão de saberes às inúmeras pessoas que a elas acorrem diariamente.

Muito popular dentro do mercado e conhecida por todos como uma benzedeira de “reza forte”, diz que muitos a procuram, se queixando de perturbações, dores e problemas desconhecidos. E nos conta: *“aqui eu vendo, como passo a receita para os meus fregueses, dou passe (...), puxo desmentidura, peito aberto, espinhela caída; tudo eu ponho no lugar”*.<sup>50</sup> De personalidade singular, diz que, além de atender em sua banca, muitos a procuram em sua casa, para trabalhos de cura. Nesse sentido, partilhou experiências vivenciadas em seu ofício para curar algumas doenças que acometem o corpo.

Um senhor, (...) disse: meu filho tá com hepatite, não tem mais jeito. (...) Aí eu fui e ensinei pra ele, (...). Você pega o Picão, Pariri, o Umbigo de Castanha, o caroço do Abacate. Você põe pra ferver, deixa de molho e fica dando de instante em instante feito água. Dê durante duas semanas e fica olhando o olho da criança. Assim ele fez. (...) E graças a Deus eu curei esse menino só com esse remédio.<sup>51</sup>

Dona Tiêta, em sua prática curativa demonstra a sabedoria contida nos conhecimentos tradicionais, pois o Pariri<sup>52</sup> possui propriedades medicinais que o indicam no tratamento das inflamações do útero, fígado, anemia profunda e leucemia. O Picão<sup>53</sup>, de propriedades

<sup>50</sup> Id. Ibid.

<sup>51</sup> Id. Ibid.

<sup>52</sup> O chá do Pariri tem sido usado contra o câncer, pois aumenta as plaquetas, hemoglobina, hemácias e leucócitos, diminuindo o enjoo, as doenças oportunistas e a debilidade. É usado, antes, durante e depois de quimioterapias e radioterapias. Com o chá, os efeitos colaterais desses tratamentos são nitidamente reduzidos. É também utilizado como cicatrizante.

<sup>53</sup> O Picão, planta nativa das áreas tropicais da América do Sul, África, Caribe e Filipinas, sendo utilizada toda a planta tanto para uso interno como para banhos. É muito conhecido pelos que procuram o remédio para

vulnerária<sup>54</sup>, anti-séptica, antidesentérica e hepática, é muito utilizado, na forma de chá para combater a icterícia e a hepatite. A Castanha do Pará<sup>55</sup> é indicada para evitar a formação de radicais livres, moléstias crônicas do fígado, anemia, hepatite e desnutrição. Já o Carço do Abacate<sup>56</sup> é indicado para inchaços, reumatismo, artrose, artrite e o combate ao stress oxidativo, envolvendo doenças degenerativas.

Em um período de busca da cura de males como os diferentes tipos de câncer, AIDS, pesquisas com células tronco embrionárias, utilizando tecnologia de ponta, aspecto importante a ser observado pelas etnociências refere-se a riqueza de conhecimentos biológicos e ecológicos utilizados desde muito por comunidades tradicionais. Seus saberes e fazeres manipulando energias reprodutoras são milenares, chamando a atenção de cientistas e da sociedade para suas potencialidades, tendo ainda muito que aprender com seus conhecimentos. Nesse sentido, a trajetória e reconhecimento social, das erveiras, dentre as quais Dona Tiêta, evidencia sua dedicação e estudos constantes, na busca de alívio para dores, angustias e sofrimentos daqueles que a elas recorrem.

Os sertanejos acreditam nas rezas fortes e orações poderosas de seus curadores que, em determinadas noites, à luz da lua, oficiam benzeções, rituais para “curar” ou “fechar” os corpos de pessoas que querem ficar imunes a balas, facas afiadas e outras ameaças e males. Nestas cerimônias,:

Os assistentes mudamente sentados em esteiras guardam uma posição contrita. O que vai ser “curado”, após ter ingerido uma porção de **amarga bebida cuja fabricação é segredo** (...), estira-se nu, ao comprido, ladeado de **velas acesas**, no barro socado do solo, porque é preciso “expor a pele toda”. E o curandeiro começa a cantar uma melopéia plangente, na qual vibra de quando a quando, com um som metálico, **uma africana sílaba nasal, tocando um maracá e dançando sinistras e lentas reminiscências coreográficas das velhas danças dos índios...** Quando o individuo sai dali está com o **corpo “fechado”**: pensa que não há bala que o mate, nem faca que o

---

distúrbios menstruais, bactericida, antiviral, anti-fermentativo, diabetes, diurético, Anti-oxidante, hipoglicemiante, hepatoprotetor, leucemias. É Anti-inflamatório, anti-espasmódico, seca as secreções, Inibe a atividade tumoral, vermífugo, anti-ulceroso, controla a acidez estomacal e estimula a digestão.

<sup>54</sup> O termo “vulnerário” significa aquilo que é próprio para curar feridas; vulneral. Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário Aurélio de língua portuguesa*. 3. Ed. Curitiba: Positivo, 2004.

<sup>55</sup> A Castanha do Pará possui propriedades antioxidante, emoliente, energizante, hidratante, inseticida e nutritiva. É utilizada a castanha, óleo extraído das sementes, ouriço e casca. A água colocada dentro do ouriço, ou a água do umbigo do ouriço é boa para anemia, hepatite, desnutrição, dentre outras.

<sup>56</sup> O Carço do Abacate contém o Glutation que é antioxidante cuja função é combater o Stress Oxidativo envolvido nas doenças degenerativas tais como cancer, arterioescleros, imunodepressão, alergia, continuum depressão-psicose esquizoafetiva-esquizofrenia, autismo e mal de alzheimer, agindo também na doença de Parkison e muitos distúrbios psicomotores. A organização mundial da saúde listou mais de oitenta doenças relacionadas com o Stress Oxidativo. Cf. [www.asaudepelaservas.blogspot.com.br](http://www.asaudepelaservas.blogspot.com.br). Acessado em 15/02/13.

possa ferir, que pode entrar em todas as lutas, (...) sem que nada lhe aconteça.<sup>57</sup>

O ritual exposto para fechar o corpo, apesar de linguagem que denota olhar preconceituoso, apresenta evidências de modos de enfrentamento a ameaças e violências sofridas, práticas culturais herdadas de povos ameríndios e africanos em universos de trabalhos, embates e constantes negociações, que configuram lugares de memórias ancestrais, atualizadas e celebradas. Neles, pessoas de ascendência indígenas e africanas, através de cantos, danças, instrumentos musicais, mezinhas, em diálogos constantes com suas divindades, partilham conhecimentos ancestrais, no trato com rezas, benzimentos, ervas, que operam curas contra malinasas e enfermidades do mundo material e imaterial. Preservam valores e crenças que, em compósitas ritualidades, reafirmam e reproduzem cosmologias, imaginários, que expressam religiosidades e identidades em construção.

Navegando em “troca de águas”, por diferentes rotas, ao aportarmos em terras cearenses e maranhenses, nos enriquecemos com incontáveis relatos. Tanto nos diferentes bairros populares de diversos municípios, como em comunidades indígenas, feiras públicas, centros de romaria, vilas distantes, encontrando curadores tradicionais como Seu Zé Nizan, Mãe Zimá, Mãe Maneirinha, Seu Raimundo, Mãe Cleonice, Pai Euclides, dentre outros, que utilizam, de diferentes formas, remédios da terra, bênçãos e rezas na busca de equilíbrios. No contato com esses agentes religiosos e de cura, foi possível apreender semelhanças e diferenças, permanências e mudanças em constantes injunções cultura/natureza, presentes em seus saberes e fazeres.

Os inúmeros deslocamentos vividos pelo povo de cura com seus saberes e práticas trazem à memória o raizeiro cearense Elias, filho de raizeiro e que possui filhos que herdaram sua profissão. Com mais de 35 anos de experiência e “receitas milagrosas” que curam variadas doenças, esse afrodescendente e seus filhos viajam por todo o Brasil. Em cada cidade que chegam, param seu carro em logradouros públicos, arrumam seus produtos e com microfone em punho, com rimas cadenciadas e melodiosas, apresentam a todos a “garrafada do Ceará”. Utilizam dessa performance teatral enquanto estratégia publicitária.

Esse experiente raizeiro, como se estivesse lendo um animado livro de receitas caseiras, narra para todos os transeuntes os 31 produtos que compõem as milagrosas garrafadas, dentre os quais, quixaba, aroeira, babosa, mandacaru de três quina, cana de macaco, levanta cadáver, entre outros. Possuindo inúmeras plantas medicinais e garrafadas

---

<sup>57</sup> BARROSO, Gustavo. *Terra do sol: natureza e costumes do Norte*. Op. cit. p. 178, 179. Grifos nossos.

recomendadas para enfermidades da coluna, inflamação de próstata e útero, impotência sexual, cólica menstrual, rins, problemas gástricos e excelentes fortificantes. Elias ressalta que, “*A medicina alternativa curou no passado, cura no presente e curará no futuro*”<sup>58</sup>, demonstrando acreditar no poder da medicina tradicional, na resistência desta e de seus agentes ao longo dos tempos.

As ações, concepções e práticas destes agentes, remetem ao contato com a curandeira Dona Raimunda, nascida em Viana, criada em Penalva e moradora do bairro Vila Vicente Fialho, em São Luís do Maranhão, com quem tive contato na década de 90, mais precisamente em 1991, quando trabalhei em projetos sociais desenvolvidos naquele bairro. Essa curadeira, benzedeira e parteira, de carismática presença e liderança nata, já na infância desenvolvera sua mediunidade, pois “*aos seis anos de idade, começou a ter premonições, a identificar as doenças das pessoas e já sabia, sem qualquer tipo de ensinamento, preparar alguns remédios do mato*”<sup>59</sup>.

As lembranças dessa mulher, muito conhecida e requisitada por pessoas de diferentes camadas sociais, faz perceber as dificuldades enfrentadas, como falta de emprego, exploração do trabalhador rural, falta de acesso a terra e às condições de produção agrícola, e as trajetórias percorridas ao longo de sua vida até migrar para a capital maranhense. Demonstra, também, que as experiências e o aprendizado vivido desde a infância, no interior do estado e diferentes municípios percorridos, foram importantes para o desenvolvimento de seus saberes/experiências.

Dona Raimunda é requisitada por expressiva clientela, inclusive de diversos municípios cearenses, em busca de bênçãos, remédios, simpatias e curas para doenças provenientes de causas sobrenaturais, como quebranto, calundu, mau-olhado, encosto; outras revestidas de aspectos naturais como antraz, erisipela, fogo-selvagem, sol na cabeça, isipra, ventre-virado, carne-aberta, dentre outros de ordem psíquica e mentais. Com muitos anos de dedicação, doação e trabalho em prol da cura, recebe de braços abertos a todos, cuidando, rezando, aconselhando, aplicando passes, sacudimentos e preparando suas garrafadas, pomadas, lambedouros, chás, emplastos, etc, pelos quais não cobra nada.

As pessoas beneficiadas, espontaneamente fazem doações em roupas, animais de criação, mantimentos, velas e presentes variados, como forma de agradecimento pela ação

---

<sup>58</sup> Coletado em [www.nossacara.com](http://www.nossacara.com), o seu jornal online informando com qualidade e credibilidade. Acessado em 16 de Novembro de 2012.

<sup>59</sup> Cf. PEREIRA, Madian. Observações sobre concepções e práticas populares de cura em São Luís. In: NUNES, Izaurina Maria de Azevedo (Org.) *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003, p. 247.

terapêutica e consequente cura obtida. Atitudes presentes em relação a diferentes curadores em todos os lugares pesquisados, sendo que a ação dessa agente se insere num grande legado herdado e em transmissão.

A terapia do “sacudimento”, utilizada por Dona Raimunda e inúmeros curadores, rezadores, babalorixás, yalorixás, pais e mães-de-santo, é uma técnica de limpeza muito frequente, consistindo em ritos que envolvem a utilização de diversos elementos da natureza, tais como plantas, objetos, animais ou outros elementos, como água, incenso, pedra, cereais, comidas, etc, pelo princípio da transferência por contiguidade, ou seja, pela transição da doença, ou de qualquer mal que se combata para um ser, ou objeto, de transição, pela lógica da contramagia.

Segundo Bastide (2001), na busca de cura para muitas doenças, principalmente de origem sobrenatural, como um mau olhar, dentre outras, o curandeiro precisa, conforme o caso, realizar um bori para “fortificar a cabeça” do enfermo, ou uma “troca de cabeças”, que é um rito de contramagia, que “*consiste em fazer uma doença passar para um animal, que, esfregado no próprio corpo do paciente, é em seguida atirado fora como uma espécie de bode expiatório*”.<sup>60</sup> Nesse sentido, corrobora Sweet (2007), ao relatar um ritual de cura realizado em uma escrava da Mina acometida de mau olhar, em que um liberto angolano batia nas costas da escrava “com várias galinhas vivas, recitando orações a cada golpe”. Ao término do ritual, as galinhas eram sacudidas, para que os espíritos malévolos saíssem.<sup>61</sup> Esse ritual de cura denota o agregamento de tradições Mina e centro-africanas numa mesma prática.

O contato com essas heranças e seus portadores reafirma a ideia que a transmissão do saber etnobotânico e fitoterápico, presente em comunidades tradicionais, aparece sempre ligado ao seu aspecto prático, o fazer. Nesse sentido, os saberes estão interligados a vivências cotidianas, a atuações e interferências efetivas no ambiente sócio-espacial-cultural que a comunidade ocupa. Ações que originam, muita das vezes, a atualização e releituras de tradições africanas e afroindígenas existentes e o surgimento de novos saberes, que para serem reconhecidos como válidos devem ser sempre objetivos e baseados na praticidade.

Ainda cabe dizer que a venda de ervas, raízes, sementes, cascas, etc, gera emprego e renda para muitas famílias que têm a atividade de raizeiro, erveiro, mateiro como um legado. Eles, assim como outros sujeitos pertencentes ao povo de cura, possuem a sabedoria de misturá-las com diferentes elementos dos reinos vegetal, animal e mineral, na medida certa,

---

<sup>60</sup> BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia: rito nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001, p. 63.

<sup>61</sup> SWEET, James. *Recrutar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2002, p. 188-189.

proporcionando efeitos curativos. Ancorados em heranças ancestrais, apoiados e auxiliados por Caboclos, Santos e Orixás, alguns desses agentes de cura exercem o ofício de partejar, enquanto “experientes”.

### 1.2. Heranças ancestrais: partejo entre caboclos, santos e orixás

Nas andanças em busca de aprendizado acerca do partejo, seus saberes e fazeres, crenças, simpatias, mezinhas, que cercam o pré-natal, o momento do parto e o puerpério, o contato com Dona Deusa foi de fundamental importância. Yalorixá e parteira, partilhou sua história de vida e experiências vivenciadas ao longo de anos de aprendizado, no qual pode compreender que o caminho, o destino que a pessoa tem na vida, é um pouco delineado pelo nascimento, pela forma como se vem ao mundo. E que a forma como as *parteiras de dom* interpretam sinais no nascimento, tem muito a ver com a cultura negra.



**Foto 6:** Dona Deusa em sua banca no Mercado do Ver-o-Peso (Arquivo Particular Cláudio Bandeira)

Nascida no Marajó, na cidade de Soure, na Nona Rua, a parteira, benzedeira, erveira e yalorixá Dona Deusa ou Mãe Deusa, veio morar em Belém com 3 anos de idade. Bastante conhecida, é muito procurada em seu terreiro ou em suas bancas, onde atende inúmeros fregueses, dentre os quais muitos frequentadores, iniciados, sacerdotes e povo-de-santo de Candomblé, Umbanda e Mina.

As parteiras e benzedeiros possuem uma importância especial, e um papel de destaque ao longo dos tempos, em especial nas localidades rurais, onde os serviços hospitalares e médicos são inexistentes ou deficientes. Possuem a grande missão de ajudar, preparar e auxiliar as mulheres em todo o processo da gravidez, no momento de “darem a luz” e no pós-parto. Em diversos municípios do interior, em áreas de risco e de difícil acesso, são reconhecidas e, em alguns casos, recebem treinamento dos serviços oficiais de saúde que assim entram em contato com seus conhecimentos adquiridos e transmitidos.

Nas localidades em que exercem suas atividades, as mulheres mais consideradas na prática do partejo são as “parteiras de dom”, isto é, aquelas que além de conhecer as técnicas necessárias no atendimento às grávidas e gestantes, costumam ser auxiliadas e assistidas, em suas tarefas e acompanhamento às parturientes, por caboclos, santos, caruanas, orixás, guias e inúmeros encantados que compõem o complexo panteão da pajelança afroindígena.

Enquanto parteira, Mãe Deusa é muito procurada por mulheres com riscos na gravidez ou problemas para engravidar. Recomenda sempre, banhos, rezas, simpatias e a garrafada Uxi amarelo unha de gato, indicado para mioma, cisto e para engravidar, que deve ser tomado três vezes ao dia. Em seu terreiro de Mina Nagô de Tóia Jarina, localizado no bairro da Pratinha II, na passagem Fé em Deus, é muito procurada, pois “*sou benzedeira, parteira (...) sou de Umbanda, feita na cura, e tenho terreiro de cura e mina*”.<sup>62</sup> Diz que aprendeu a benzer, rezar nas pessoas quando tinha nove anos com a finada Orlandina, que era do Ver-o-Peso, conhecida como Peruana, Mãe Peruana. E que “*aprendi muita coisa com ela, ela me ensinou tudo do santo, me ensinou como fazer cura, ensinou muita coisa pra mim. Isso eu tenho passado para os meus filhos-de-santo*”.<sup>63</sup>

Dona Deusa conta que, muitas das parteiras antigas que conheceu, possuíam grande experiência, e quando “pegavam” na barriga da gestante sabiam dizer com quantos meses elas estavam, o sexo do bebê, previam quando a criança iria nascer, etc. Segundo Fonseca (1995),

---

<sup>62</sup> Mãe Deusa, de 57 anos, trabalha há 43 anos como agente tradicional de cura, no mercado e em seu terreiro. Entrevista realizada com Deusarina da Silva Correia, mais conhecida como Dona Deusa, Benzedeira, Parteira, Mãe-de-santo e erveira do Mercado do Ver-o-Peso, no dia 15/04/2011, em suas bancas de nº 21 e 23 no próprio mercado, em Belém do Pará.

<sup>63</sup> Id. Ibid.

quando uma mulher ficava grávida, logo ela procurava uma parteira que ao “puxar” a barriga da mulher, certificava-se de imediato da existência ou não do feto. Revela que na medida em que a gravidez avançava, a parteira acompanhava o desenvolvimento fetal, pois através do costume muito antigo de “puxar a barriga”, identificava se o bebê estava na posição correta, da proximidade do nascimento e arriscavam, quase sempre acertando, o sexo da criança.<sup>64</sup>

Na medicina popular de nossas parteiras e benzedeadas, no que se refere ao acompanhamento da gestante antes, no momento de “descansar” e no puerpério, há uma série de recomendações visando evitar complicações. Algumas dizem respeito a alimentação, pois em muitas áreas do país, especialmente nas regiões Norte e Nordeste, uma crença muito difundida é a de “comida remosa”. Crença que muitos alimentos possuem propriedades intrínsecas que os tornam capazes de causar ou agravar doenças, provocar complicações que podem retardar ou impedir a cura de pessoas doentes e parturientes.

Nesse sentido, para que o resguardo seja tranquilo e sem complicações, e para facilitar ou auxiliar o processo de maternidade é recomendado, só se alimentar de comidas consideradas não remosas. Assim sendo, curadores e parteiras recomendam a não ingestão, conforme os costumes e variações de cada região, de determinadas carnes de carneiro, porco, peixes, algumas criações, caças, etc, sob risco de complicações sérias.

Na tradição popular de variadas culturas, é conferido certo poder “contaminante” ao olhar de outrem durante as refeições. E é vedado, entre muitos povos asiáticos, africanos e ameríndios, olhar para alguém enquanto este se alimenta. E, em contrapartida, enquanto se come, deve-se evitar o olhar alheio durante a refeição, pois determinadas pessoas possuem um olhar contaminante, capaz de “provocar males” ou mesmo adoecer. Sendo que “não desapareceu essa proibição no Brasil e as crianças têm recomendação de não olhar muito ou insistentemente quem está comendo. ‘Tira a sustança’. Absorve a força nutritiva do alimento”.<sup>65</sup>

Há a noção de equilíbrio, na regulação do consumo de certos alimentos, que ocorre segundo uma lógica que os classifica enquanto quentes ou frios; e esta não é determinada pela temperatura, mas sim por características terapêuticas intrínsecas, atribuídas a alimentos, ervas ou bebidas. Há também, conforme os costumes regionais, a indicação de alimentos para consumo apenas em certos horários do dia, e outras combinações não recomendadas ou proibidas. Muitas rezadeiras, parteiras e curadores, conhecem frutas que podem ser utilizadas

---

<sup>64</sup> FONSECA, Maria Helena dos Santos. *Ladainhas, curandeirismo, partejo e benzeção*: aspectos da religiosidade e cultura popular do município de Abaetetuba. Abaetetuba – Pará: UFPA, 1995, p. 32.

<sup>65</sup> CASCUDO, Luis da Camara. *Civilização e Cultura*: pesquisa e notas de Etnografia Geral. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1983, p. 422.

como auxiliar em algum tratamento de certas doenças. A ingestão de frutas como a goiaba branca, recomendada para “trancar” o intestino e, conseqüentemente aliviar dores de barriga; o mamão no sentido de “afrouxar” o intestino em casos de prisão de ventre, havendo lógicas semelhantes para outros alimentos.

O trabalho desenvolvido pelas parteiras às mulheres em fase de gestação adiantada, faz com que essas dedicadas companheiras se desloquem de seus domicílios a qualquer hora do dia ou da noite, para atender a gestante que entra em “trabalho de parto”. Não esquecendo nunca de acender, logo que iniciam as dores do parto, uma vela invocando a proteção de Nossa Senhora do Bom Parto, e a recitação do terço pelos membros da família que esperam o nascimento do bebê na sala, no quintal ou nas imediações da casa. Isso sem contar que, com suas orações, encorajam as mulheres por elas atendidas, benzendo a barriga destas durante a gravidez e antes do parto, para que tudo possa correr bem.

Muitas parteiras, dentre elas Dona Deusa, costumam, principalmente nas regiões Norte e Nordeste do Brasil, acompanhar e examinar suas gestantes, num verdadeiro pré-natal energético. Numa das práticas utilizadas por elas, costumam colocar o dedo no umbigo nu da mulher “prenha”, exatamente onde pulsa forte o vaso da concepção, para chamar a “Mãe do corpo”, ou seja, medir a energia. Experientes no trabalho que realizam, sabem, pela pulsação, se as energias da mulher estão baixas ou não. Costumam dizer que “*se a mãe do corpo está boa, sentem bater certinha, que nem um relojinho, (...) quando está fraca, fica toda espalhada*”.<sup>66</sup> Caso seja necessário, pressionando o dedo no umbigo, estimulam o vaso da concepção que está fraco; dizendo que com isso estão “chamando” a mãe do corpo.

As parteiras e curadoras, com toda sabedoria recebida de seus ascendentes, e aprimorada ao longo dos anos de experiência, utilizam elementos de diferentes procedências, bastante eficazes, nos tratamentos da gestante e de seus bebês, como por exemplo, a utilização da aroeira para tratamento de feridas, processos inflamatórios e na cicatrização no pós-parto. Medicamento eficaz no combate às inflamações nas gengivas das crianças, é untá-las e friccioná-las com sangue da crista de um galo, após ser cortado da ave ainda viva. Receita esta encontrada na Bolívia e em Portugal, pois Cabreira, no século XVIII, aconselha “*untar com a crista de um galo velho as gengivas dos meninos, afirmando: ‘Não terão dor de dentes nem incharão as gengivas’*”.<sup>67</sup> Demonstrando a circulação de saberes e crenças por circuitos diaspóricos que se reinventam e se atualizam cotidianamente.

---

<sup>66</sup> Depoimento coletado em [www.caminhodasfolhas.blogspot.com.br](http://www.caminhodasfolhas.blogspot.com.br)

<sup>67</sup> CABREIRA, Gonçalo Rodrigues. O.c. p. 102. Apud: CAMPOS, Eduardo. *Medicina Popular*. Op. cit. p. 49.

As parteiras estão ligadas diretamente ao ciclo vital da comunidade, são tratadas como membro das famílias das mulheres a quem prestam auxílio. Além de grande proximidade familiar, há toda a aura de autoridade de fala e de ação que cerca essas representantes dos saberes tradicionais. Elas simbolizam a continuidade dos ensinamentos de suas ancestrais. Um dos aspectos importantes desse trabalho conjunto é a transmissão de conhecimentos e o aspecto pedagógico dessa atuação. A tradição oral envolve, há gerações, o conhecimento sobre o parto, os remédios tradicionais, as plantas, as garrafadas e o benzimento, em ciclo de transmissão de saberes no âmbito da oralidade.

Segundo Pinto (2002), as parteiras são mulheres fortes, destemidas, independentes e valentes. São mães, esposas, avós, comadres, que aprenderam com suas antepassadas a desempenhar afazeres tanto no mundo natural, executando as mais diversificadas formas de trabalho, como no plano sobrenatural, benzendo, recitando rezas e invocando encantarias, para obter ajuda na hora do parto e curar os males de seu povo<sup>68</sup>. Em algumas tradições, são consideradas aparadoras, magas, curiosas, guardiãs da vida e da morte. A partir de suas vivências e saberes adquiridos desde interações com outros corpos de mulheres e seus mistérios de fecundação e reprodução de vidas, em complexas relações cultura/meio ambiente, estruturam uma enorme riqueza de conhecimentos relacionados ao bioma, visões de mundo e de corpo, com ênfase nas plantas, raízes e outros elementos acionados em seus horizontes culturais.

Conforme a região em que vivem e atuam, as parteiras utilizam práticas diferenciadas para efetivar o ato de nascer. As influências indígenas, africanas, a tradição passada de mãe para filha, de parteira para parteira, demonstram essa diversidade. Comumente são muito procuradas, como Dona Deusa, para fazer nascer, benzer e curar diversas enfermidades como vento-virado, bucho-virado ou cambuirê, que ataca as crianças, “motivado por sustos ou movimentos bruscos”. Os quintais das casas dessas mulheres encerram saberes milenares na arte de usar ervas, ministrando constantemente chás e banhos, interferindo na natureza até mesmo para evitar o aborto, em preparado com arruda, deixado no sereno toda a noite, e aplicado enquanto se queima um defumador e se profere reza contra mau-olhado. Muitas parteiras também são procuradas por mulheres que querem interromper a gravidez, revelando desencontros e desencantos, pois as parteiras possuem conhecimentos dos chamados “remédios do mato” que possuem ação abortiva. São práticas que revelam contrariedades fazendo parte deste mundo.

---

<sup>68</sup> PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Vivências cotidianas de parteiras e 'experientes' do Tocantins*. Revista Estudos Feministas. V. 10. n. 2. Santa Catarina: UFSC, 2002, p. 441 -442.

Através de técnicas tradicionais, auxiliam as parturientes com problemas durante a gravidez e no momento do parto, “puxando”, massageando a barriga da gestante para “endireitar”, virar a criança que pode estar em má posição ou de pé. Nunca deixando de portar, para ajudar no parto, as “ervas para nascimentos” como: erva cidreira, capim limão, conta-de-lágrimas, entre outras. Além de banha de animais, raízes, raspas de madeiras, de paxiba, para curar o umbigo do bebê e socorrer a mãe que porventura corra algum risco.

No contexto dessa medicina curativa e protetiva, muitas simpatias e seus rituais são auxiliados por rezas, espíritos, sinais cabalísticos, elementos da natureza, expressos através de diferentes amuletos. Estes, muito conhecidos e utilizados por pessoas de diferentes credos ou crenças, são inúmeros, dentre os quais destacamos: olho de boto, medalhas, azougue, o Uirapuru, figa, couro de jibóia, ferraduras, orações e passagens bíblicas escritas, órgãos sexuais do boto macho e fêmea, relíquias, ninho de pássaros, escapulários, signo de Salomão, crucifixos, patuás, terços, e muitos outros.

A presença das parteiras e experientes é, ainda nos dias atuais, em muitos povoados da zona rural e interiorana, indispensável. Estas mulheres têm plena consciência que dependendo do lugar e da distância são as únicas responsáveis pela saúde de muitas pessoas, pois para grande parcela da população, o direito universal à saúde, garantido pela constituição Federal de 1988, ainda não se tornou realidade de fato. Com sabedoria ancestral, expressa através de seus chás, unguentos, banhos, rezas e bençãos, nem sempre tem o reconhecimento de seu trabalho, muitas das vezes desqualificados em discursos de alguns médicos, profissionais e autoridades ligadas à saúde.

Na Região Amazônica, em diferentes municípios do Pará, como em Abaetetuba, Cametá, e na cidade de Macapá, capital do Amapá, apoiados pela Organização Mundial de Saúde foram desenvolvidos projetos de valorização do saber tradicional para garantir a saúde das populações e tentativa de legalização do trabalho das parteiras. Exemplo disso é o Projeto Parteiras Tradicionais do Amapá. Nessa perspectiva, a cidade de Macapá sediou entre os dias 18 e 21 de julho de 1998 o I Encontro Internacional das Parteiras da Floresta<sup>69</sup>, que dentre diversos temas, abordou a questão do reconhecimento e remuneração das parteiras tradicionais pelo Ministério da Saúde. Apesar dos diferentes desdobramentos, a profissão de parteira tradicional não é reconhecida legalmente, não podendo requerer, dentre outros

---

<sup>69</sup> Este encontro foi promovido pelo governo do Estado do Amapá, em conjunto com a Rede Nacional de Parteiras Tradicionais e a organização não governamental Cais do Parto, de Recife. O Estado do Amapá foi escolhido para sediar esse encontro por ter desenvolvido um trabalho pioneiro com parteiras tradicionais. Não coincidentemente, encontro aconteceu no momento em que, no Brasil, o Ministério da Saúde passou a remunerar o trabalho de parto das enfermeiras obstétricas e obstetizas. Anteriormente, somente o médico recebia remuneração por essa atividade, mesmo que o parto fosse realizado por uma enfermeira obstétrica.

direitos legais, a aposentadoria pelo INSS. Neste contexto, em diversos interiores e zonas rurais, as parteiras tradicionais, quando conseguem, são aposentadas como trabalhadoras rurais.

Nesses circuitos de saberes, fazeres e lutas em prol do reconhecimento, as parteiras e experientes não desanimaram, continuando a partejar, benzer e curar, pois as doenças continuam afligindo o homem, em suas manifestações benignas ou violentas. Nessa busca de equilíbrio e proteção contra malefícios ou doenças, dependendo da necessidade e da especificidade de cada processo individual, são incorporados saberes como a benzedura, reza e orações, que possuem papel muito importante e significativo. Procuram, a partir do sagrado, um verdadeiro despertar para o “milagre” da cura, da vida e da boa morte.

## 2: Rezas, orações e bênçãos: outras vozes nos caminhos da cura

Ô Senhora rezadeira, Rezadeira.  
 Ô rezadeira senhora, minha senhora.  
 Senhora rezadeira, reze uma prece com fé,  
 Pra que a raça brasileira, esteja sempre de pé.  
 Reze pra que o nosso povo, viva sempre a liberdade,  
 E construa um mundo novo, cheio de felicidade.

Senhora Rezadeira – Beth Carvalho

O homem a procura de maior intimidade com Deus, na busca de equilíbrios físicos ou espirituais, sempre recorreu a diferentes formas de diálogos, sendo a prece uma das manifestações mais universais de religiosidade. Encontramo-la em todos os universos religiosos, em diferentes espaços e tempos históricos, surgindo espontaneamente ou mantida por diferentes tradições. Assim sendo, podemos afirmar que rezar é um dos comportamentos básicos da cultura.<sup>70</sup> Nesse sentido, ao refletirmos acerca do ato de rezar, do que são as orações em geral, devemos lembrar que, para Mauss (1981), as orações são uma espécie de súplica das crenças de uma religião e, ao mesmo tempo, um instrumento de contato com o sagrado, um ritual.<sup>71</sup>

Em diferentes culturas e religiões encontramos o hábito de orar e pedir a bênção de Deus, ou Deuses, sobre pessoas, colheitas, animais e objetos em geral; da mesma forma que os líderes religiosos costumam, de diferentes maneiras, abençoar seus fiéis. É comum nas

<sup>70</sup> CINTRA, Frei Raimundo, MURARO, Rose Marie. *As mais belas orações de todos os tempos*. 9ª Ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos, 1994.

<sup>71</sup> MAUSS, Marcel. A Prece. In *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981, pp. 239-324.

regiões Norte e Nordeste, o hábito de pedirmos a “benção” a nossos pais, tios, avós, padrinhos, ao sair ou chegar a casa. Estes, conforme suas crenças e convicções religiosas, costumam responder ao pedido de benção: “Deus te abençoe”, “Que o Senhor te proteja”, “Que Oxalá te abençoe”, “Deus te guarde”, “Que Alá te proteja”, “Deus te faça feliz”, “Que Oxalá te acompanhe”, “Deus te dê juízo”, dentre tantas outras fórmulas.

O ato de pedirmos ou buscarmos ser abençoados por Deus, através das pessoas que amamos, confiamos ou cremos possuir poder para isso, demonstra, além da fé na divindade, a certeza de que a benção opera “milagres” em nós através daquele que abençoa. Reforçando a convicção de que ao conceder a benção, invoca-se o bem àquele que pede. O que nos evoca do latim “*bene-dicere*” ou “bem-dizer”, de onde derivam as palavras de cunho popular “benzeção”, “benzimento”, “benzedura”, dentre outras.

A atitude de pedir a “benção” suplica além da proteção, confiança, solidariedade, votos de paz e felicidade, o respeito a Deus e aos mais velhos. Nesse sentido, o princípio básico por traz da benzeção é a idéia de proteção e cura, de males físicos e espirituais, por meio da palavra, da oração, na qual aquele que benze ou benzedor é um intermediário entre Deus, ou Deuses, e aquele que se submete à proteção. Características que podem ser verificadas em diferentes países e culturas até os dias atuais.

O homem, principalmente o do campo ou da cidade que recém proveio do campo, de diferentes extratos sociais e financeiros, confia no rezador ou curandeiro, pois o julga conhecedor de rezas, orações fortes e mezinhas que o possa defender. Segundo Cascudo (2000), o rezador é:

Individuo com poder de proteger as pessoas contra as doenças e outros males pela reza. Usa água benta, galinhos de certas plantas, acende velas enquanto vai rezando, às vezes com expressões ou versos incompreensíveis. Muitas vezes o rezador é benzedor e curandeiro, recomendando o usa de beberagem, emplastos, purgantes e chás.<sup>72</sup>

Como é possível observar, ao identificar o rezador, Cascudo apresenta características do mesmo, que são percebidas ao longo dos tempos; reconhecendo nesse, muita das vezes, as funções de benzedor e curandeiro. Funções que envolvem elementos simbólicos e técnicas diferenciadas, variando a atuação destes, conforme a região em que vivem. Em conformidade com suas convicções religiosas, os suportes materiais utilizados no benzimento variam, dentre os quais podemos listar galhos, plantas de folhagens variadas, cordões, velas, brasas vivas,

<sup>72</sup> CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário de Folclore Brasileiro*. 9 ed. São Paulo: Global, 2000, p. 588.

terços, figas, crucifixos, imagens de santos, panos pequenos, água benta, fitas, rosários, dentre outros elementos, sem esquecer que na atuação das benzedeadas e rezadeiras, estes se inserem em contextos rituais diversificados.

A medicina praticada por rezadores e benzedeadas, procura suprir as necessidades das pessoas que buscam alívio para os muitos males que os afligem. No ato de benzer, o místico e o sagrado interagem com conhecimentos passados no processo “de boca a ouvido, de mestre para discípulo”<sup>73</sup>. Saberes e fazeres adquiridos em uma experiência prática, que inclui a combinação de diversificados elementos dos reinos da natureza, a serviço da proteção para necessidades específicas.

Intimamente relacionada com valores culturais religiosos, a benzeção, nos processos de cura, ocorre sob rogos das rezadeiras que agem com base em seus conhecimentos adquiridos, com inspiração ou ajuda de entidades espirituais. Segundo Oliveira:

O modo como cada profissional encaminha a sua benzeção revela a sua formação religiosa e sua visão de mundo, da qual a sua benzeção é uma das expressões. No ato da benzeção, cada pessoa que benze revitaliza determinados símbolos sagrados. Esses símbolos passam uma dada visão do aprendizado que pode ser reconstruído não como símbolos soltos e dispersos, mas como símbolos que permeiam a produção social da vida e as relações entre as pessoas, dando significado a ambas.<sup>74</sup>

A benzeção, através da prática cotidiana de seus agentes, apresenta em seu interior o entrecruzamento de múltiplas crenças e experiências, principalmente de releituras do cristianismo. De diferentes formas, esses agentes reformularam o catolicismo, adequando-o às suas práticas religiosas. Nesse contexto, o catolicismo desenvolvido não se ajusta aos cânones pregados pela Igreja Católica, agregando sabedorias africanas e indígenas, num universo religioso permeado de tensões, conflitos e perseguições, por parte da Igreja e de diversos setores da sociedade, que defendem um cristianismo de caráter mais ortodoxo e eurocentrado.

No entanto, os vínculos desenvolvidos por estes diferentes agentes não se restringem, unicamente, ao catolicismo, mantendo relações com domínios religiosos ligados ao simbolismo do espiritismo kardecista, Umbanda, Candomblé, pajelança indígena, correntes evangélicas e esotéricas. Nesse sentido, percebemos benzedeadas, rezadores e curadores que possuem grande potencial de liderança, e trabalho árduo nos municípios em que estão inseridos. Essas comunidades os reconhecem enquanto revestidos de dom especial, não

<sup>73</sup> HAMPATÉ BÂ, Amadou. Op. cit., p. 181.

<sup>74</sup> OLIVEIRA, Elda Rizzo de. Eficácia simbólica de cura e razão analógica. Disponível em <<http://www.ipetrans.hpg.ig.com.br>> Acesso em, 15 jun. 2010.

necessitando, para sua prática, do aparato religioso de um templo ou de um local sagrado. Enquanto transmissores de bênçãos, em suas constantes andanças, fizeram e fazem circular diversos saberes e práticas de cura, aprendidos e desenvolvidos ao longo da vida.

Saber calcado na experiência cotidiana direta, possuidor de lógica específica, o ato de benzer está intimamente relacionado ao universo sócio-cultural no qual estão inseridos os sujeitos que o praticam. Enquanto prática popular, utiliza linguagem específica, de cunho oral quanto gestual, objetivando curar e libertar do mal que afligem seus afilhados e todos os que a eles recorrem. Na benzeção, há a crença no poder transformador da palavra, sendo a rezadeira capaz de alterar a realidade e controlar as forças desencadeadoras de desequilíbrios e desordens, utilizando-se de diversificadas orações recitadas.

Nas benzeções, inúmeros são os tipos de orações utilizadas que, segundo Cascudo (1969), podem ser diferenciados enquanto: *oração*, fórmula de pedido a Deus; *oração-forte*, súplicas dirigidas a Deus ou aos santos, fórmulas que não devem ser usadas comumente; *rezade-defunto*, conjunto de orações rezadas em voz alta ou cantadas diante do morto; *benditos*, canto religioso com que são acompanhadas as procissões; *ensalmos*, oração supersticiosa composta ordinariamente de palavras tiradas dos salmos, com que os curandeiros prometem curar enfermidades; *excelência*, canto à cabeça dos moribundos ou dos mortos, cerimonial de velório; *breve*, saquinho de pano ou couro contendo uma oração qualquer.<sup>75</sup>

O detalhamento tipológico, apresentado por Cascudo, além de identificar diferentes orações e suas finalidades, evidencia as principais circunstâncias cotidianas e fases da vida em que tais diferenças são expressadas pelos fiéis. Nessa perspectiva, vale a pena focalizar e discutir alguns aspectos inerentes às terapêuticas com orações, rezas e bênçãos, desenvolvidas por rezadores em constantes entrelaçamentos de valores que evidenciam estratégias e convívio com culturas indígenas e negras, de fundamental importância para compreendermos a vida curativa e religiosa no Brasil.

A trajetória destes agentes tradicionais, assim como os rituais de rezas e benzeduras que realizam, agrega orações católicas aos poderes de ervas, folhas, raízes e inúmeros outros elementos capazes de afastar as forças que desarmonizam o corpo. Procurar compreender as maneiras como o catolicismo foi reinterpretado, partindo da perspectiva de rezadeiras, benzedores e demais agentes de cura, possibilitando, dentre outros, o exercício narrativo da reescrita de histórias e trajetórias não centradas na Europa e a compreensão das culturas

---

<sup>75</sup> Cf. CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário do Folclore Brasileiro*. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1969. Vol. I, pp. 236, 288-289, 584,596; Vol. II, pp. 309, 309-315, 543. Apud: ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. *Narrativa e cura em preces populares brasileiras*. In: Estudos de Religião, v. 23, n. 37, jul./dez. 2009.

dissidentes da modernidade no Atlântico negro, que modificaram e desenvolveram este mundo fragmentado.<sup>76</sup> O que nos impele a rastrear o “dom da reza” e seus caminhos na circularidade e incorporação, sobretudo de culturas negras e índias, em uma sociedade marcada pela racialização e inferiorização de culturas não européias.

### 2.1. Para curar e proteger: o “dom da reza” e seus caminhos

Hoje, como em tempos passados, muitas pessoas utilizam, dentre as inúmeras práticas de cura, bênçãos e orações ministradas por rezadores ou benzedoras. Estes agentes, por meio da benzeção e outros rituais curativos, procuram restabelecer a saúde através de estratégias coletivas ou individuais que beneficiam muitas pessoas. No contato com o divino e o sobrenatural muitos procuram ir de encontro a “aspirações e necessidades que procura satisfazer as exigências de segurança, de correspondência afetiva, de transferência de experiências, de percepções afetivas que necessita realizar”<sup>77</sup>, visando, dentre outros, a superação de dificuldades espirituais, econômicas e sociais.

No estado do Ceará, no Norte e Nordeste brasileiro, espalhado por diversos municípios, encontramos homens e mulheres que mantêm a tradição, fé e crença no poder curativo da palavra expressa por meio de orações. Através da palavra articulada a ritmos e sons, diferentes agentes tradicionais de cura compartilham experiências, memórias, saberes, percepções e observações desenvolvidas culturalmente. Remetem, a inúmeras situações vivenciadas em que a palavra tem o poder misterioso de criar coisas, ela é responsável por criar ou desfazer o equilíbrio entre corpo, mente e alma<sup>78</sup>.

Cada um desses agentes, com suas trajetórias pessoais, socorrem a quem necessita de auxílio, através de orações e ervas. Com relação ao início de atividades enquanto benzedor, o rezador Seu Raimundo lembra:

Minha primeira menina, por falta de oração ela morreu. Porque quando a criança leva um susto ou leva uma queda que se assusta, só reza! Remédio não levanta a criança nem dá vida. (...) E morreu com dez meses. Uma menina muito sadia, muito forte, saudável, (...). No dia de N. Sr<sup>a</sup> de Fátima, dia 13, domingo da ressurreição ela morreu. Eu não tinha dom de rezar, (...). Com a morte da minha menina, eu fiquei com trauma, fiquei com uma tristeza, sem alegria, que eu

<sup>76</sup> GILROY, Paul. *O Atlântico negro*. Op. cit. p. 16.

<sup>77</sup> AZEVEDO, Thales. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: EDUFBA, 2002, p. 21-22.

<sup>78</sup> Para aprofundar a questão da palavra enquanto princípio criador, agente vivo da magia, ver: HAMPATÉ BÂ, Amadou. *A tradição viva*. In: KI-ZERBO, Joseph (org). Op. cit.

gostava muito da criança. E fiquei com aquela tristeza arrojada no coração sem sair, (...) eu cheguei da missa (...) que almocei e fiquei caçando a menina na frente, só encontrava o pensamento. Aquilo me dava uma dor, uma coisa, aí eu disse: vou já pra igreja. Fui e cheguei lá às doze horas (...). Isso era em Guaraciaba do Norte.

Para chegar no altar subia três batentes (...) aí eu me sentei no segundo e fiquei diante do Santíssimo, pensando muito, (...) ali eu cochilei (...), aí veio uma voz, (...) e disse: “olha, na carta aos Coríntios, abre e lá tá a tua missão”. Eu sem saber ler, que eu não tinha colégio. Aí eu tomei aquele susto, que acordei eu rapidamente abri o livro e aonde foi em cima da carta. (...) eu fui lendo (...) e aí no fim da história eu entendi, eu não sei se tava anotado no livro ou foi o sintoma do pensamento que disse: “*nunca mais morrerá uma criança diante de ti por falta de uma oração*”. Aí eu acordei.<sup>79</sup>

O relato de Seu Raimundo, rico em detalhes e carregado de emoção, evidencia seu sofrimento em decorrência da perda de sua filha, o reconhecimento da existência e importância de práticas curativas através de rezas e bênçãos em seu cotidiano, pois “por falta de oração ela morreu”. Demonstra seu “despertar”, a partir de suas experiências de vida relacionadas a problemas e conflitos de ordem emocional, psicológica, espiritual e social, para a necessidade de tornar-se rezador. Em seu dia-a-dia e, constantemente, auxilia e compartilha sofrimentos com pessoas aflitas, principalmente com crianças, em busca de ajuda e cura.

A experiência relatada por Seu Raimundo, permeada de elementos relacionados à fé e mística cristã, demonstra sua formação religiosa e visão de mundo. No desenvolvimento de seu “dom” e práticas de benção, diversos símbolos são revitalizados. O povo de cura, além de afirmar suas crenças através de outros universos de significações, imprime novas formas de leitura aos símbolos que atuam no imaginário social. Nesse contexto, a função dos símbolos em uma sociedade não é apenas a de legitimar o poder político, religioso ou cultural de um grupo, mas de inserir valores, modelando comportamentos pessoais e coletivos. A esses símbolos são agregados significados capazes de atuar unindo ou criando conflitos, perturbando ou tranquilizando, incluindo ou excluindo, justificando ou acusando práticas coletivas ou individuais.<sup>80</sup>

Em nossa prática cotidiana de pesquisa, tivemos a oportunidade de conversar e observar o rezador Seu Raimundo, de 79 anos, natural de Guaraciaba do Norte, em seu domicílio na Rua Carlos César nº 146, Alto da Paz, no Bairro da Maraponga, Fortaleza - CE.

<sup>79</sup> Entrevista realizada com Raimundo Balbino de Sales, mais conhecido como Seu Raimundo, rezador e curador, no dia 01.06.2012, em sua residência no Alto da Paz, no bairro da Maraponga, em Fortaleza – CE. Grifos nossos.

<sup>80</sup> BACZKO, Bronislaw. *Imaginário Social*. In: ROMANO, Ruggiero (Dir). Enciclopédia Einaudi. V. 5 (Antropos-Homem). Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985, p. 311-312.



**Foto 7:** Seu Raimundo em sua residência no Alto da Paz (Arquivo Particular Cláudio Bandeira)

Experiente rezador costuma receber e realizar suas rezas e bênçãos na pequena área logo na entrada de sua residência. Nesse pátio, há um quadro do Sagrado Coração de Jesus e Sagrado Coração de Maria, além de duas cadeiras brancas de plástico e uma de ferro preta. A casa é simples e no terreno comprido, que vai de uma rua até a outra, existem, enfileiradas, várias pequenas casas onde moram seus quatro filhos com suas respectivas famílias, em viveres comunitários. Na última delas vive Seu Raimundo com sua esposa. O acesso às mesmas se dá através de um corredor que atravessa todo o terreno, findando em um pequeno quintal onde existem algumas plantas medicinais e árvores frutíferas. Questionado acerca de sua trajetória de cura e vinda de Guaraciaba do Norte para Fortaleza, no Ceará, Seu Raimundo, diz:

Eu vim para Fortaleza em 1970. Morei quatro anos lá na Pedra, adiante do Posto Fiscal, na estrada do Uncuri, depois eu mudei para o Alto da Paz em 1974. (...) Aonde eu estacionei aparecia gente pra rezar: dor de dente, doença nos olhos, diarreia, dor de cabeça, ouvido estourado, tumor, (...). Ali eu rezo uma vez, (...) se não tiver condição de rezar, aí eu ensino o remédio (...). Quando chegar em casa, amorne o sal com o óleo de comida ou azeite de mamona bem morno e bote

em cima (...) Pra quebradura (...) uma estrepada, uma furada, você pega um bocado de Mastruz e vai com ele no pilão e leva junto uma brasa de fogo bem acesa e pisa (...). Por grande que seja a estrepada, a facada ou a quebradura, a pessoa fica boa. Tomando esse remédio não precisa de reza. Porque a reza mata a força do remédio.<sup>81</sup>

Ao relatar sua mudança de Guaraciaba do Norte, na Serra da Ibiapaba, para Fortaleza, há 42 anos, sua permanência na Pedra e posterior mudança para o Alto da Paz, há 38 anos, assim como algumas experiências de cura, Seu Raimundo mostra que sempre foi procurado em busca de rezas. Fato que evidencia a importância das experiências captadas, vivenciadas entre suas idas e vindas por todos os lugares onde passou, desenvolvendo e aprimorando seus “dons”, que são inerentes a um saber partilhado com seus antepassados e descendentes. O fato de ser antigo no bairro em que mora, conhecido e reconhecido como rezador, contribui para que o procurem, com problemas de saúde, reforçando no bairro e entorno a eficácia de suas práticas, além de seus antigos conhecimentos etnobotânicos.

Trabalhador da terra durante muitos anos, a trajetória de Seu Raimundo vai de encontro à de inúmeras famílias de lavradores, posseiros, rendeiros, que fugindo das secas, das péssimas condições de vida e trabalho no meio rural, migram para a cidade. Fixando-se em bairros periféricos, com a esperança de construir uma vida melhor, desenvolvem suas habilidades, modos de viver e crer nos novos espaços sociais. Nessas famílias existem membros que desenvolveram seus “dons” durante a infância, na fase adulta com parentes, vizinhos, ou a partir de um sonho revelador, dentre outras experiências místicas.

Experiências que remetem a remanescentes de antigos quilombos e comunidades formadas por povos que apresentam, entre seus saberes e fazeres, elementos pertinentes a povos de culturas africanas, em que a reza possui força particular. Sua entrevista leva a compreender que religiosidades de origens africanas e indígenas continuam sendo uma das grandes possibilidades de entendimento das práticas terapêutico-religiosas exercidas nos dias atuais. E de como elementos culturais, vindos de horizontes absolutamente diversos, se criouliçam, se imbricam, se confundem um no outro para dar nascimento a algo imprevisível, novo, enquanto identidade relação, que se abre ao outro sem perder-se a si mesmo<sup>82</sup>.

As diversificadas situações vivenciadas no cotidiano do Povo de cura fazem pensar que o curador experiente sabe reconhecer as diversas doenças e aflições, como os tratamentos diferenciados para cada uma delas. Sabendo de casos em que há a necessidade somente de reza (benzeção), somente de mezinhas, das duas concomitantemente, ou ainda somente do

<sup>81</sup> Entrevista realizada com Raimundo Balbino de Sales, mais conhecido como Seu Raimundo. Op. cit.

<sup>82</sup> GLISSANT, Édouard. Op. cit. p. 17-18.

poder visionário do curador. Nesse sentido, a utilização de práticas divinas na solução de problemas de ordem concreta, tais como perturbações psicológicas ou espirituais, doenças, atrapalhões, busca de proteção, faz parte do conjunto de ações que procuram mediar o equilíbrio temporal, através de intervenção de gestos e palavras do mundo espiritual.

Nos rituais de benzeção, dentre vários gestuais e símbolos aparece, em diversos momentos, o ato de fazer uma cruz sobre a cabeça e diversas partes do corpo do enfermo. Esse gesto, aparentemente cristão, possui um significado na cosmologia africana. A cruz seria uma representação congoleza do cosmo que apresentava “Deus (Nzmbi Mpungu) e o homem, Deus e os mortos, e os vivos e os mortos. A pessoa que faz a promessa fica em pé sobre a cruz, situando-se dessa forma entre a vida e a morte, e invoca sobre si a intervenção de Deus e dos mortos”.<sup>83</sup> Segundo relatos, colocar-se sobre a cruz seria uma das formas de invocar os espíritos dos mortos para desvendar as causas e encontrar a cura para doenças existentes. A análise de gestos, símbolos e seus respectivos significados, possibilita visibilizar raízes crioualizadas presentes em tradições religiosas e práticas de cura em regiões do Brasil.

Seu Raimundo costuma afirmar não atender pessoas que frequentam religiões de matrizes africanas, mandando-os embora sem rezar. O discurso desse rezador evidencia a existência de tensão, de relação conflituosa, pois assume práticas de ascendência afro-brasileiras, mas nega-se a atender e benzer pessoas que frequentam religiões de matrizes africanas. Relações marcadas por racismo religioso, que inferioriza as religiões e práticas curativas negras e indígenas. A estrutura preconceituosa e racista, gestada na sociedade brasileira, relegou e associou religiões e práticas curativas afroindígenas a um patamar de subalternidade. Fator que, em decorrência do peso da discriminação racial e religiosa, possibilitou, inclusive, a alguns agentes de cura, criar, em seus discursos, mecanismos de defesa e resistência. Panorama que permite, a exemplo de Fanon, afirmar ser a estrutura racista que cria o inferiorizado.<sup>84</sup>

Seu Raimundo não sabe quantas pessoas já curou ao longo de sua jornada, pois todo dia costuma rezar em enfermos, e que já rezou em pessoas de diversos municípios cearenses e de outros estados. Costuma ajudar a todos, pois constantemente recebe telefonemas para que reze e cure a distância, pedindo, nestes casos o nome da pessoa, a idade e o mal que está sentindo. Realidade vivenciada por outros rezadores, como Seu José Nizan, que demonstra não somente a itinerância do rezador e seus pacientes, como a circularidade de saberes e crenças ao longo de anos que se espriam, acompanhados por práticas e posturas específicas.

---

<sup>83</sup> SWEET, James. Op. cit. p. 153.

<sup>84</sup> FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008, p. 90.

Tais práticas, além de evidenciarem a capacidade e inventividade criadora de grupos populares, revelam estratégias e astúcias de sobrevivências ético-religiosas, que ajudaram a montar arranjos de crenças capazes de curar e manter a paz espiritual dos que recorrem aos processos terapêutico-religiosos, mantendo tradições vivas frente às constantes ameaças, marginalização e negação de práticas afroindígenas reinventadas nas Américas.

No que se refere aos males que atingem pessoas, que procuram socorro entre rezadores e benzedoras, muito habituais são os casos de afetados com o chamado olho gordo, olho venenoso. Este costuma alojar-se nos corpos alvo provocando doenças; as mais comumente afetadas são as crianças, causando o quebranto. Segundo mestres de cura, como Olutoji Ti Osun, Mãe Maneirinha, Dona Coló, Mãe Cleonice, Talabyan Fesunkire, Mãe Valéria de Logum, Seu Raimundo, Dona Tiêta, Seu Zé Nizan, Mãe Lulu, os bebês são mais vulneráveis ao quebranto, por possuírem o corpo “muito aberto” e, quando atingidos, ficam “mofinos”, apresentando sintomas variados, dentre os quais, enjôo, falta de apetite, dor de cabeça, irritação acentuada, vômito, febre, diarreia, etc.

As causas do quebranto são geralmente atribuídas a pessoas que fazem elogios excessivos à saúde, crescimento, desenvoltura, delicadeza e, principalmente, à beleza da criança. Podem atingir não somente pessoas, mas animais, plantas, plantações, objetos pessoais e de trabalho, podendo estragar ou escassear produtos ou comidas. Nas rezas para a cura desses males, ramos e galhos de diferentes plantas e ervas são utilizados pelo rezador que “bate” com estes sobre a cabeça, ombros, peito e costas da pessoa que esta sendo “rezada”, com orações proferidas, muita vezes ininteligíveis, que fazem referência à cruz, Jesus, Virgem Maria, santos, orixás, caboclos e encantados, expressando inserções no grande panteão divino do Deus brasileiro.

Ao final do ritual, os ramos de folhas e ervas percorrem todo o corpo do sujeito rezado três vezes, sacudidos para que a carga negativa seja varrida e toda forma de inveja, usura, enfermidades, que por ventura esteja alojada no corpo do doente, sejam retiradas e “despachadas” para as matas, ondas do mar, fundo dos rios, reino de Anhangá, dentre outros.

A vulnerabilidade maior dos bebês ao quebranto, por possuir o corpo “muito aberto”, remete aos rituais de “fechamento do corpo”, presentes nos universos de Umbanda, Candomblé e Pajelança afroindígena, assim como a utilização de plantas e ervas conhecidas para espantar a inveja de corpos e lares. Tais práticas revelam várias formas de ser católico que africanos, indígenas e seus descendentes elaboraram e reelaboraram no Brasil, além das tentativas de agregar elementos religiosos que ajudem na eficácia curativa. Processos que envolvem ligações culturais, morais, psíquicas, entre rezadores, benzedoras e sua

comunidade. Realidade que nos instiga a continuar investigando a ação desses agentes excepcionais de cura.

## 2.2. “É de família”: infância entre rezas, bênçãos, guias e encantados

Na busca e aprofundamento acerca do universo dos rezadores e no aprendizado de determinadas rezas e orações, para extirpar diferentes enfermidades, oportuno foi conhecer e ouvir a trajetória de vida e experiências de Seu Zé Nizan, experiente benzedor/curador.



**Foto 8:** Seu Zé Nizan, rezador/benzedor de Maranguape – CE (Arquivo Particular Cláudio Bandeira)

Filho, neto e sobrinho de curadores/benzedores, José Nizan, de 81 anos, conta que aos 6 anos de idade começou a aprender, com seus avós, a arte de curar através de rezas, bênçãos e ervas. Este cearense de Maranguape é bastante solicitado, atendendo pessoas em sua casa, no sítio Santo Agostinho, em domicílios, em hospitais, em empresas particulares e prédios públicos. Fala com orgulho da família que formou, composta por 10 filhos, 59 netos, 43 bisnetos e 3 tataranetos. Diz ter trazido o “dom” da cura de nascença, dado por Deus, tendo

aprimorado este com seus avós; e que está preparando um de seus netos para ficar em seu lugar quando não puder mais servir a Deus.

Nesse sentido, Seu José Nizan conta com quais ervas trabalha, como as obtém e para a cura de quais males as utiliza em seu cotidiano.

Em todo tipo de doença eu rezo, tenho curado muitas pessoas que tava desenganado do médico, principalmente agora o câncer, rezando nas pessoas cancerosas (...). Eu faço remédio, eu tô dando aquele Noni; (...) faço o cozimento, eu trabalho com soro, né, soro de raiz, eu tenho em minha casa todo tipo de planta. (...). Trabalho com todo tipo de raiz que é preciso pra curar um ser humano. A úlcera varicosa, eu tratei da minha mulher, com o chá do Cipreste. Eu (...), dei uma coizinha pra ela beber, aí lavei a perna dela, um ano e três meses sarou tudo. (...) depois eu botava uma pomada que eu mesmo fiz, de umas misturas lá (...) botei o umbigo do porco, eu tiro aquele umbigo, tiro a gordura e torro; misturo com a Transagem. Aí faço o Aruá, (...) aquele bicho cascudo, eu pego, quebro ele, afervento, tiro aquela carne dele, aí torro, quando tá bem sequinho faço o pó e misturo com aquele pó da Transagem. Aí boto em cima depois boto a pomada e pronto, aí graças a Deus a minha mulher ficou boa (...) <sup>85</sup>

Esse rezador cultivava em sua casa, no bairro Pirapora, em Maranguape, inúmeras plantas medicinais, que utiliza para o cozimento e a confecção de soros, xaropes, garrafadas, lambedores, pomadas e pós. Remédios que utilizam material de origem animal, como umbigo de porco e Aruá, que são torrados e moídos, diferentes ervas e raízes que são utilizadas na confecção de soros, sendo posteriormente misturados. Demonstra domínio de ações terapêuticas sinérgicas que integram elementos dos reinos animal, vegetal e mineral na busca da cura para males corporais e psíquicos. Ações que lançam mão de técnicas que permeiam energias reprodutoras, até recentemente muito pouco conhecidas e utilizadas pela medicina de caráter ocidental.

Seu Zé Nizan, como outros 188 rezadore(a)s, participou do Projeto “Soro, Raízes e Rezas”<sup>86</sup>, desenvolvido pela Secretaria de Saúde da Prefeitura Municipal de Maranguape, que

<sup>85</sup> Entrevista realizada com José Nizan Barros, mais conhecido como Seu Zé Nizan, rezador e curador da cidade de Maranguape – CE. A mesma aconteceu em 14.06.2011, na Casa de Cultura Francesa da Universidade Federal do Ceará, em Fortaleza – CE

<sup>86</sup> Maranguape, município distante 26 km da capital do estado, pertencente à região metropolitana de Fortaleza, ao pé da serra, até 1998 possuía um elevado índice de mortalidade infantil, explicado pela equipe da Secretaria Municipal de Saúde como decorrência da pobreza e da ausência de médicos. Nessa época, havia no município apenas dois médicos, cuja atuação na extensa área rural do município era bastante limitada. Em 1999, entre as iniciativas para melhorar o atendimento, o número de médicos e de equipes de Saúde da Família foi aumentado, de dois para 19, e eles passaram a atuar em conjunto com os agentes comunitários de saúde. Mas, ao contrário do que se acreditava, isso não reduziu a mortalidade infantil. O número de óbitos de menores de um ano continuou elevado, 36 por mil, e 40% eram decorrentes de diarreia. Para aprofundar questões pertinentes a esse programa,

visava diminuir os óbitos em menores de um ano, mediante a redução dos casos graves de diarreia. Poderes públicos perceberam que se quisessem interferir de forma efetiva na realidade das mortes até um ano de vida, não poderiam ignorar a existência destes agentes de cura no município; pelo contrário, deveria conhecê-lo(a)s melhor, compreender o papel de seus receituários de cura nas comunidades, estabelecer diálogos para aprenderem com seus conhecimentos, envolvendo-os, além da “reza”, na hidratação e energização das crianças. Nesse sentido, era necessário que os profissionais biomédicos tivessem disponibilidade para aprender com as rezadeiras e vice-versa, compreendendo o significado da “reza” ou do “toque das mãos” na efetivação da cura. São encontros que valorizam a cultura local, unindo o saber tradicional ao saber biomédico, conforme recomendação da Organização Mundial de Saúde.

Após cadastro dos rezadores, encontros e capacitações, foi implantado, num momento posterior, o “cantinho da fé” em algumas Unidades Básicas de Saúde da Família, na área urbana do município. Nelas, rezadeira(ore)s dedicavam parte do seu dia ao atendimento na Unidade, pois ao sair do consultório, a família podia passar pela rezadeira, que benzia a criança. Para estimular as mães de crianças com diarreia, a administrarem o soro aos seus filhos, passaram a benzer o soro também, reforçando a importância destes recursos para saúde pública e doméstica.

Segundo os rezadores, uma das maiores dificuldades enfrentadas é a resistência dos profissionais biomédicos em aceitar e respeitar o saber tradicional das rezadeiras e raizeiros. Muitos se manifestavam contra a ideia, recusando-se a “trabalhar com macumbeiros”. Fator que denota preconceitos e racismo contra portadores de saberes, fazeres e crenças tradicionais. Apesar das dificuldades, no período compreendido entre os anos de 2000 a 2004, não foi constatado nenhum caso de morte por desidratação. A estes dados, soma-se a redução da mortalidade infantil que era, em 1999, de 30 para cada mil crianças vivas, caindo para 13 em 2003, registrando assim os bons resultados obtidos pelo programa.

Nesta direção, Seu Zé Nizan costuma recomendar, a alguns pacientes, que se dirijam ao médico, para que sejam tratados pela medicina ocidental, sem deixarem de prescindir dos cuidados do curador, recebendo os dois tratamentos em paralelo. Percebe-se mesmo, que procurando o serviço público de saúde, muitas pessoas não deixam de recorrer a rezadores, curadores e suas terapêuticas e simbologias. Isso denota que costumes e valores populares, mesmo frente a realidades permeadas de repressões e perseguições, não deixaram de marcar

presença na cultura curativa e religiosa em solo brasileiro. A insistência e persistência dessas tradições, além de confirmar e reafirmar saberes populares revela o caráter inventivo e insubordinado das culturas que, presentes neste país, se interpenetraram com as que cruzaram o Atlântico e se reinventaram nas Américas.

Este benzedor, às 3<sup>a</sup> e 5<sup>a</sup> feiras, costuma rezar em trabalhadores da empresa de calçados Dakota Nordeste, localizada no Parque São João, em Maranguape, e em inúmeros prédios públicos em Fortaleza e Maracanaú. Realidade que demonstra a abrangência de seu campo de atuação e a aceitação, pela população, dos trabalhos de proteção e bem estar por ele desenvolvidos. Em seu cotidiano tem curado muitas pessoas, principalmente de cobreiro, que é atribuído pelo sertanejo à passagem sobre a pele, ou sobre a roupa utilizada por uma pessoa, de uma cobra, aranha ou animal peçonhento. Também se ocupa de arca ou espinhela caída, que é um dos problemas mais encontrados e curados entre rezadores e benzedeiros, assim como outras enfermidades:

Para ateadura, desmendidura, quebradura, (...) Quando vou rezar boto um pano com uma agulha e linha, e vou costurando em cima do problema né? Aí dou o primeiro ponto e pergunto pro paciente: “o que é que eu coso?” Aí ele diz: “carne rendida, osso quebrado” (...). Aí eu vou dando os pontos e a pessoa dizendo: “carne rendida e osso quebrado” durante as nove vezes. Aí eu rezo e aquela agulha o paciente não bole nela até eu terminar a cura, ele enfia lá no pano. (...) quando termina tá tudo cicatrizado. Aí se por acaso ele ainda tiver um pouco doído, pego uma clara de ovo, bato bem batido, aí boto um pouco de breu, um pouquinho de mastruz, faço aquele emplasto, boto em cima e amarro. E aquilo ali só larga quando tiver sarado. (...) É um emplasto natural.<sup>87</sup>

O ritual acima descrito envolve orações e utilização de elementos capazes de curar as enfermidades manifestadas, encontrando respaldo em diversas crenças e receituários. Essa ação curativa remete a Diogo Mexida, acusado por Domingos Fernandes, em 1574, de ser mestre curador, pois consta nos autos do processo que ele curava cosendo e aplicando clara de ovo e bálsamo nos ferimentos. Esse saluador, residente na freguesia de Pedrogão Grande, em Portugal, perseguido e processado pela inquisição em Coimbra, dizia ter trazido o bálsamo das ilhas do Peru, onde vira e aprendera a curar desse jeito<sup>88</sup>. Ações como essas estão ligadas a princípios antigos, que denotando a circularidade de saberes e fazeres, que se irradiaram em trânsitos no mundo afro-luso-amazônico e Américas, em universo de criouliização, “que

<sup>87</sup> Entrevista realizada com José Nizan Barros, mais conhecido como Seu Zé Nizan. Op. cit.

<sup>88</sup> Cf. ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 8387, fl. 11r.

difrata e leva à efervescência da diversidade”.<sup>89</sup> Nesta ação litúrgica, chamam atenção as formas como os sujeitos envolvidos se apropriam dos signos e formulam significados para suas ações e práticas, de acordo com horizontes em que vivem.

Não somente os humanos são beneficiados com rezas e benzeduras no processo de cura, também para os animais são solicitados os serviços do benzedor. Seu Nizan diz, “*tanto eu rezo no ser humano, como rezo em qualquer tipo de animal (...) inclusive os que carregam carga*”.<sup>90</sup> Suas ações curativas lembram costumes de vaqueiros de diversas regiões cearenses, maranhenses e paraenses, que se utilizam de variadas orações e benzeções para curar *bicheiras* e moléstias do gado. Em muitos dos casos, os rezadores fazem uso da cura “pelo rumo”, “pelo rastro”, “pelo cabelo da rês” e “com a embira”<sup>91</sup>.

A benzedura de animais, de diferentes rebanhos, é algo comum e muito utilizado nas áreas rurais do Norte e Nordeste. As miíases, no Brasil popularmente conhecidas como “bicheiras” e “bernes”, são doenças parasitárias comuns em animais domésticos e em humanos, com ênfase em bovinos, bubalinos e equinos. Estas doenças estão entre os principais problemas da pecuária na América Latina, com perdas econômicas significativas na produção de leite, carne e indústria do couro. Na busca da solução para esses e outros problemas, a ação de rezadores e benzedores se faz presente, pois eles são considerados portadores de orações fortes e especialistas no preparo de pomadas, emplastos e garrafadas para pessoas e animais.

No que se refere a problemas na transmissão e manutenção destes saberes por curadores tradicionais, é a dificuldade que as pessoas hoje têm, para aprender a rezar, a benzer, é a impaciência para observar, ouvir os ensinamentos e práticas passados pelos mais velhos. Neste sentido, é importante perceber que, para esses agentes de cura, o conhecimento é inesgotável, e a aprendizagem, que não possui data limite para se encerrar, ocorre a partir de circunstâncias da vida. Parte do saber passado de um rezador/curador para outro, é sistematizado pelos sentidos, sendo o ouvir, olhar, falar, cheirar, tatear, elementos de suma importância nos diferentes estágios da aprendizagem e na trama da tradição oral. Elementos que são partícipes da ligação entre a memória e a tradição; pois o saber, guardado na memória dos agentes tradicionais de cura, continuamente são (re)atualizados.

De forma contundente, Seu Zé Nizan diz ser auxiliado por seus guias Dr. Paulo, Dr<sup>a</sup> Fernanda, Dr<sup>a</sup> Jussara, Dr<sup>a</sup> Faustina, Bartolomeu e um Pajé, que foram médicos curadores que

---

<sup>89</sup> GLISSANT, Édouard. Op. cit. p. 17

<sup>90</sup> Entrevista realizada com José Nizan Barros, mais conhecido como Seu Zé Nizan. Op. cit.

<sup>91</sup> Cf. Francisco Alves de Andrade (1913). In: SERRAINE, Florival. *Antologia do Folclore Cearense*. 2. Ed. Fortaleza: Edições UFC, 1983, p. 215 a 217.

morreram e ficaram, sendo que o pajé curava os índios. Reforça que os mesmos protegem sua espiritualidade e de seus pacientes, dizendo com serenidade e firmeza que “*quando eu vou me deitar que eu começo a rezar pros pacientes, eles aparecem aí eu vou fazer os pedidos a eles. (...) eles me mostram o que fazer, o pajé me ensina os remédios da medicina do mato. (...) É, a força dos meus espíritos*”.<sup>92</sup> Vale acentuar que Seu Nizan se declara católico e de família católica, utiliza em suas benzeduras água benta, possui muitos santos de devoção, dos quais destaca suas especialidades, conforme a doença a ser curada. Como percebe-se a presença e evocação de guias ou médicos espirituais que o auxiliam e protegem nos processos terapêuticos, seu saber-fazer sugere uma tendência esotérica, que congrega elementos do catolicismo, do espiritismo, da pajelança afroindígena.

Seu Zé Nizan, além de demonstrar que suas heranças e fundamentos vêm de muito tempo, revela processos de trocas e permanências de sabedorias com espíritos, pajés, caboclos, orixás e encantados, no período do sono, vigília ou possessões, recebendo dos mesmos ensinamentos, receitas e proteção. Procedimentos que já faziam parte do conjunto de práticas terapêutico-religiosas realizadas por negros de várias regiões do continente africano, como Francisco Antônio, curandeiro natural da Costa da Mina, que atuou em terras portuguesas, como tantos outros no Brasil perseguidos pela inquisição.<sup>93</sup>

A trajetória de vida de Seu Nizan evidencia que a reelaboração das práticas curativas não foram feitas sem fundamento, pois as reformulações não são espontâneas, mas fruto de uma criatividade fértil, são possíveis em decorrência de aspectos e lembranças que, presentes na memória e transmitidos através da oralidade entre gerações, foram mantidos, atualizados, contribuindo para a formação de culturas de cura populares. Diante da complexidade das crenças e do processo histórico de imposição do catolicismo aos povos indígenas que viviam nestas terras, e aos africanos que para cá vieram escravizados, percebe-se que o catolicismo não caiu num copo vazio.<sup>94</sup> Através de um pensar em termos de incorporações de rastro/resíduos, conforme Glissant, culturas negras trazidas para as Américas, em particular para o Brasil, reconstruíram e ressignificaram suas manifestações terapêutico-religiosas, lingüísticas, artísticas e sociais deste lado do Atlântico.

Culturas que emergiram de diásporas tendem a crioulizar-se, ou seja, raízes negro-africanas deslocaram-se através de processos de aproximações/diferenciações com heranças

---

<sup>92</sup> Entrevista realizada com José Nizan Barros, mais conhecido como Seu Zé Nizan. Op. cit.

<sup>93</sup> LAHON, Didier. *Inquisição, pacto com o demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII*. Op. cit. p. 9-70.

<sup>94</sup> SWEET, James. Op. cit. p. 138.

indígenas e européias, elaborando as chamadas *culturas compósitas*<sup>95</sup>. Esses trânsitos contínuos, marcados pela imprevisibilidade, nos impelem a continuar a investigar, para melhor situar as diferentes crenças, saberes e práticas de cura partilhadas por rezadores, benzedeiras, parteiras e curadores em geral.

As práticas adotadas por povos e culturas em diáspora, como vividas por africanos, indígenas e afroindígenas, estão interligadas por fortes vínculos de solidariedade. Partilhados na multiplicação de saberes e crenças, vivenciados no “entre lugares”, entre fronteiras, em calorosos gestos, palavras, conversas, essas culturas curativas nos ligam ou religam a dimensões do humano/divino, manifestadas em ancestrais itinerários.

---

<sup>95</sup> Expressão de Édouard Glissant. Para aprofundar esta questão ver: GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Op. cit.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*Vim depressa como o vento, mas não sei porque é que eu vim,  
Foi num canto de lamento, que alguém chamou por mim.  
Acho que cheguei mais cedo, antes de quem me chamou,  
Mas se me chamou por medo, vou-me embora agora eu vou,  
De qualquer maneira eu deixo, nessa casa a minha luz,  
Abro ponto e ponto fecho, deixo o resto com Jesus.*

*Encanteria - Paulo César Pinheiro*

Singrando por estradas no sertão cearense, subindo serras como a da Ibiapaba, descendo por trilhas com belas cachoeiras em direção a terras maranhenses, até desembarcar em solo paraense, pude aprender e apreender, no contato com diferentes pessoas, bichos e encantados, conhecimentos inimagináveis e impensados. Navegando em constantes “troca de águas”, dialogando com raizeiros, erveiros, babalorixás, yalorixás, rezadores, parteiras, benzedeirias, e com o povo de cura em geral, ouvindo “causos” e histórias de doenças, visagens, curas e encantados, que sempre me fizeram “brilhar os olhos” desde a infância, participei da tessitura de vários enredos, e fui enredado por tantos outros.

Histórias que me possibilitaram recompor, de diferentes prismas, ainda que de forma fragmentada, um pouco da religiosidade e suas experiências de cura, presentes na pajelança afroindígena, que assim como seus mestres, pajés, santos, caboclos, orixás e encantados, estão “correndo beirada” em constantes circuitos que permeiam Áfricas, Portugal, Brasis, mergulhando em águas salgadas e doces na área cultural amazônica. Itinerários que fazem repensar e amadurecer questões referentes a espacialidade ou temporalidade, esse mapa geocultural afroindígena, essas geografias nascidas dos prolongamentos das Áfricas no universo atlântico. A interação com a cultura lusa, sem perder de vista campos de forças e tensões que aproximam o Brasil mais do continente africano que do europeu, possibilitando a emergência de áreas culturais, cartografias, uma geocultura policêntrica, anfíbia, crioula, impulsionam perguntas sem resposta no mundo ocidental eurocentrado.

É preciso, antes de continuar discursando acerca do que foi produzido em nível de conhecimento, ou daquilo que não se conseguiu efetivar, que a realização desta pesquisa é um projeto que data de muitos anos. Nascido em Belém do Pará, na Santa Casa de Misericórdia, na semana da realização do Círio de Nossa Senhora de Nazaré, fui concebido e criado em

meio à cultura amazônica, entre igarapés, rios, florestas e o asfalto quente da capital paraense. Nos trânsitos pessoais realizados trabalhei, enquanto educador social, militante do movimento negro e professor nos estados do Maranhão e Ceará, tive a oportunidade de viver e realizar pesquisas que me motivaram a aprofundar, academicamente, inúmeros questionamentos surgidos na vivência cotidiana nestes três estados.

Navegando para outras terras, ingressei no mestrado em História Social da PUC-SP, onde conheci Antonieta, grande Yalodê<sup>1</sup>, que enquanto orientadora navegou comigo entre entidades africanas, investigando a diáspora religiosa em terras cearenses. Nesse sentido, a presente pesquisa é consequência e aprofundamento da dissertação de mestrado sobre religiosidades populares em circuitos de africanidades, a partir da forte presença de africanos em diásporas no Ceará, percorrendo caminhos na contramão de discursos sobre a invisibilidade do negro e de suas próprias culturas nesse estado.

Renovando a parceria, Antonieta aceitou singrar sertões, rios, mares e florestas, incentivando, dando força, partilhando conhecimentos ancestrais. Muita das vezes, na escuridão das noites de baías e mares bravios, foi minha estrela guia, norteando o navegar e conduzindo, quando necessário, às margens para que pudesse ler novamente as “cartas náuticas” a fim de compreender complexas mensagens, códigos, sinais contidos em relatos, processos inquisitoriais, material jornalístico, rituais, silêncios, transes, paisagens naturais e humanas em imbricamentos natureza/cultura.

Na perspectiva dos Estudos Culturais, procurei dialogar com diferentes fontes visando não perder conhecimentos expressos de formas variadas em fotografias, jornais, relatos orais, documentos escritos, ritos e rituais de cura, em que interagem os diferentes órgãos dos sentidos. No decorrer da pesquisa, para uma maior compreensão das experiências vividas e expressas por diferentes linguagens e signos, naveguei pelos rios da antropologia social, das ciências da religião, etc, que muito ajudaram a tornar inteligíveis as leituras de experiências históricas com o rico imaginário da encantaria afroindígena.

Em contextos em que tradições, imaginários, saberes e crenças são constantemente ressignificados e reatualizados, refletir acerca da religiosidade e cura do corpo e suas relações históricas, produzidas no encontro de culturas orais com culturas letradas é de suma importância. São culturas de fronteiras assentadas entre saberes e fazeres indígenas e

---

<sup>1</sup> Yalodê significa mulheres líderes, mulheres que se destacam em sua profissão e contribuem para o debate da questão étnico-racial. Representa o feminino no poder. É título conferido à pessoa que ocupa o lugar mais importante entre todas as mulheres da cidade. Na tradição africana, principalmente na iorubá, as mulheres deixavam suas famílias e iam para a feira, onde se destacavam como grandes comerciantes. Suas vendas destinavam-se tanto à subsistência como à acumulação, sendo que essa última às tornava independentes de seus maridos, demonstrando a autonomia feminina nestas sociedades.

africanos, imbricadas com o catolicismo lusitano, presente e conhecido por diversos setores da população que deles se utilizam e traduzem em seus cotidianos, nos impeliu a aprofundar questões relacionadas a esses agentes de cura e aos espaços em que atuam.

O estudo destes grupos de pessoas, que extrapolam espaços religiosos e o uso de ervas, seja para fins fitoterápicos, curas, organização e enraizamento de conhecimentos, conforme a tradição popular, constitui condição indispensável à preservação de memórias africanas e indígenas e à afirmação de nossa identidade cultural diaspórica em torno de costumes e sensibilidades afroascendentes. Nessa perspectiva, os agentes tradicionais de cura, forjaram redes de sociabilidades que propiciaram práticas culturais inimagináveis. O contato com o povo de cura permitiu apreender a consciência crítica que esses sujeitos históricos possuem de suas vidas, trabalhos, questões políticas e culturais presentes em sua ação religiosa e curativa, no convívio social.

Analisando rastros da cultura de ascendência africana e indígena, as rotas percorridas entre os estados do Ceará, Maranhão em direção ao Pará, considerado o portal da Amazônia, é de suma importância para que se possam compreender os rituais de pajelança, assim como a pessoa e as ações do pajé. A tendência comum quando se analisa a questão da pajelança, é olhar o pajé apenas como um especialista religioso. No entanto, ele não tem somente a tarefa funcional de curar qualquer doença. Ele vive essa experiência de intimidade mística com as forças do fundo, os companheiros do fundo, para remediar situações de desordem.

A compreensão desses ordenamentos é de suma importância para que possamos “entender” quem é o pajé, pois corremos o risco de reduzi-lo somente à cura. Nunca perdendo de vista que a doença está ligada ao político e a desordem, é possível compreender as ações deste visando remediar situações de desordem na vida da comunidade e das pessoas que fazem parte da mesma. Nessa perspectiva, encerra-se a ideia do pajé enquanto um mero curador em nível patológico, mas enquanto terapeuta integral, que possui a tarefa principal, não a de simplesmente livrar os seus de enfermidades, mas de restabelecer a ordem.

Nesse sentido, a pajelança é fundamental no sistema cultural dos povos e comunidades tradicionais por inúmeras razões, dentre as quais: O pajé é capaz de interpretar, ler a integração com a natureza; possui apego à comunidade, tencionando organizá-la; e é capaz de efetivar tratamento terapêutico integral. Nessa perspectiva, ao lado do processo de conquista a pajelança ofereceu, e continua oferecendo, espaços de relativa autonomia; pois no espaço da pajelança se tem resistência, não há dúvida, mas espaços de autonomia, em relação ao pajé. Ao refletirmos essas questões, percebemos serem estas de fundamental importância, pois tem

intima relação com cosmologias de povos africanos e indígenas, existindo raízes que se encontram tornando perceptivos universos de imaginários que são muito próximos.

No processo de pesquisa dos povos indígenas que habitavam e habitam as terras deste lado ocidental do Atlântico, as terras americanas, como os povos Incas, Astecas e Maias, dentre outros, percebe-se que estes possuíam mundividência<sup>2</sup> que vinha da integração do mineral, animal, vegetal e humano. Neste contexto, pode-se perceber que esses encontros não são por acaso, e que em contrapartida à lógica cartesiana, que separou o mundo em fatias, têm-se a ação do pajé e a pajelança, para religar. O que nos remete a etimologia latina da palavra “*religare*”. Nesse contexto, a pajelança se configura enquanto religião, pois essa faz referência a uma nova ligação entre os seres humanos e as divindades.

A ação de pajés, experientes, benzedeiros, rezadeiras, parteiras, segundo Maués e Vilacorta, constituem o efetivo sistema médico local, ainda que não-oficial, das comunidades do interior da região amazônica, gozando de grande prestígio e confiança da população<sup>3</sup>. Entre as comunidades ribeirinhas e povos tradicionais da região Norte, os conhecimentos terapêuticos acerca das plantas incorporam saberes e técnicas medicinais oriundos de tradições afro-brasileiras, que chegaram à região principalmente pelos fluxos migratórios da diáspora Atlântica e da diáspora cearense<sup>4</sup>. Nesse contexto rizomático, em algumas realidades e situações, “*são as populações que inventam ou reinventam tradições para se adequar a outras formas culturais que lhes são impostas ou com as quais travam contato*”<sup>5</sup>. Mantendo e utilizando, no entanto, em suas praticas cotidianas remédios à base de plantas, ervas e raízes, que se configuram enquanto característica cultural fundante.

As diferentes culturas e tradições não são fixas, estão ligadas à forma como os diferentes elementos sociais se relacionam e articulam, em arranjos e rearranjos que não apresentam organizações cerradas. Sofrem alterações ou modificações no decorrer das transformações históricas, pois ao interagirem com contextos outros assumem diferentes relevâncias e contornos significativos para as sociedades em que se configuram. Por possuir essas características, por entrar em conflitos e a não existência de consensos universais no

---

<sup>2</sup> Este termo é utilizado por James Sweet para se referir à visão de mundo de determinados povos africanos, que foram reconstruídas no mundo afro-português. Cf. SWEET, James. *Recriar a África*. Op. cit.

<sup>3</sup> MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, R. (org.). *Encantaria Brasileira*. Op. cit. p. 11-58.

<sup>4</sup> Para aprofundar questões relacionadas à diáspora cearense, ver: BARBOSA, Edson Holanda Lima. *A Hidra Cearense: rotas de retirantes, escravos e clandestinos entre o Ceará e as fronteiras do Norte (1877-1884)*. São Paulo: PUC/SP, 2013. Tese de Doutorado em História Social.

<sup>5</sup> SANTOS, F.S.D. *Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia*. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 6, suplemento, 2000, p. 919-939.

campo da cultura, a lógica das disputas e transformações é que dão coerência aos estudos sobre as relações no meio social.<sup>6</sup>

Importa ter em mente que a cultura dos povos e comunidades afroindígenas, ribeirinhas, se orienta exteriormente pelo padrão europeu, composto de língua portuguesa e religião católica. No entanto, interiormente se articula mediante cosmovisão marcadamente ameríndia, e também africana, reconstituindo crenças cosmogônicas, tabus alimentícios, trabalhos comunitários. Nesse sentido, externamente, se você olhar superficialmente percebe o padrão cultural europeu que se pretende hegemônico, mas se olhar “por dentro”, verá a vivência de outras articulações. A cultura ribeirinha não é um conglomerado arbitrário, não é a junção de peças sem uma lógica interna. Não é uma somatória de diversas partículas culturais, mas um conjunto de unidades interligadas e que dão sentido à vida dos afroindígenas, à sua existência marcada, muita das vezes, por dificuldades e desafios.

Um traço fundamental das culturas indígena e africana refere-se à integração a natureza. Os rios, matas e florestas constituem a base para a subsistência econômica e vital de povos e comunidades tradicionais, pois nessa relação com seus espaços naturais desenvolve-se sua cosmovisão, integração com os diversos reinos da natureza no cotidiano de suas vivências e experiências. Leandro Tocantins<sup>7</sup>, ao comentar essa relação, integração, utiliza a metáfora de um organismo vivo. Assim sendo, na Amazônia a integração homem-natureza é um organismo vivo, no qual há um entrelaçamento vital com relação ao entorno.

Observações como estas nos impõem questionamentos que têm como referencial o espaço em que se desenvolvem essas vivências. Leva-nos a perguntar qual é o ambiente cotidiano dos ribeirinhos? Encontramos como resposta: É a beirada. Beirada de rios, de matas e florestas. Característica que corresponde a uma profunda articulação com a natureza, sendo a água o elemento definidor da cultura desses povos e populações ribeirinhas, remetendo à tese do historiador marajoara Agenor Sarraf, que postula que o ciclo das águas comanda a vida do homem amazônico, que vive e respira dos rios, ajustando-se ao tempo das marés.

---

<sup>6</sup> Cf. HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: \_\_\_\_\_. *Da Diáspora*. Op. cit. p. 243-244.

<sup>7</sup> Leandro Tocantins, escritor brasileiro, que nasceu em 1928, em Belém do Pará, aos nove meses de idade mudou-se com os pais para a cidade de Tarauacá, no Acre, onde cresceu às margens dos rios, vindo a falecer em 2004 na cidade do Rio de Janeiro. Formado em Direito, escreveu aos 21 anos seu primeiro livro, *O Rio Comanda a Vida*, no qual faz estudos acerca da importância e influência dos rios na vida dos povos e comunidades da floresta amazônica. Escrevendo inúmeros outros dedicados à Amazônia, dentre os quais, *Santa Maria de Belém do Grão Pará*, considerado um guia histórico e sentimental da cidade de Belém; *Formação Histórica do Acre*; e vários de poesia. Foi assessor de Arthur Cezar Ferreira Reis na Comissão de Valorização da Amazônia, adido cultural em Lisboa, assessor do Conselho Federal de Cultura e diretor da Embrafilme. Parte de seu acervo pessoal com milhares de documentos, fotografias e obras de arte, foi doado à Biblioteca da Floresta e se encontra à disposição do público em Rio Branco no Acre.

Nas ações curativas exercidas pelos diferentes mestres de cura, além do pajé emerge o experiente, o rezador, a benzedeira e a parteira. O experiente é um especialista, que conhece uma grande variedade de remédios de farmácia e da terra, sendo constantemente procurado por inúmeras pessoas que buscam tratamento de grande variedade de doenças, correspondendo, em diversas áreas rurais brasileiras e nas periferias das grandes cidades, a um “doutor raiz”. Já o rezador e a benzedeira, são homens e mulheres que se dedicam a curar através de palavras sagradas, rezas e orações fortes, conforme a doença com a qual se deparam, acumulando, muita das vezes, a função de experiente. Estes, em várias ocasiões, utilizam água e ramos de ervas no momento da benzeção.

Aliados ao processo de rezas e bençãos, na casa de um rezador ou benzedeira não poderia faltar um oratório onde representações, quadros e imagens dos santos católicos, orixás, caboclos e encantados misturam-se e são veneradas, reverenciadas. Nestes locais, muita das vezes reservados, são realizados pedidos, feitas promessas, são dados passes e defumações. Junto destes oratórios também são celebrados os ritos, as rezas, os padre-nossos, as ave-marias, cantigas e ladainhas. Muitas das vezes, em seus ofícios, são auxiliado(a)s por santos, guias, encantados, orixás e caboclos, sobretudo nos casos que envolvem questões de ordem sobrenatural. Muitos são identificado(a)s e se identificam enquanto católico(a)s, porém pertencentes a diferentes credos, estando profundamente ligados a ritos religiosos de matrizes afroindígenas.

Em todo o trajeto e longa pesquisa, a persistência de lendas do repertório ocidental na Amazônia são somente pontuadas no sebastianismo reinventado no Novo Mundo. Não se restringindo ao folclore de histórias infantis, que descaracterizam vertentes de religiosidades populares na Amazônia.

Nas trajetórias de vida, cura e formação religiosa dos diferentes agentes de cura que foi possível ter contato, tornaram-se perceptíveis inúmeras práticas de ascendência africana e indígena reinventadas em seus encontros/confrontos com o Ocidente cristão. Encontramos várias articulações, realizadas pelos mestres de cura, para manter e legitimar seus rituais, concluindo que assumir-se católico serviu como uma, das estratégias de resistência, visando a manutenção e transmissão de seus ritos nos espaços em que viviam. Ao examinar criticamente esse catolicismo do povo de cura, tornam-se evidentes e atuantes, na base dessas práticas curativas e religiosas, tradições afroindígenas. No entanto, importa ter em mente que a incorporação do catolicismo enquanto estratégia de resistência e sobrevivência, em muito tem dificultado visualizarmos as múltiplas manifestações das culturas indígenas e africanas, inscritos e construídos em “rotas e raízes” imprevisíveis.

Fatores que desencadearam perseguições desde o período colonial e que não cessaram, continuando presentes na atualidade. Situação que leva a questionar por que condenar, ter tanto receio de manifestações terapêutico-religiosas em rituais de aparência católica, levadas a cabo por sujeitos, muita das vezes, sem escolarização formal e de baixo poder aquisitivo? Questões que levam a crer que tais temores residem na perspectiva de que a cosmovisão indígena e africana penetraram, se instalaram nos meandros e criaram raízes na formação espiritual e religiosa da população brasileira. Características não somente presentes nas manifestações religiosas de diferentes sujeitos, que continuamente dão provas de sua flexibilidade, seu caráter inventivo e múltiplo. Mas acima de tudo na visão de mundo que regem atitudes que congregam múltiplas ancestralidades, desses sujeitos.

As pessoas que apresentam, no decorrer de suas vidas, manifestações do “dom” da cura, vivenciam situações que fortalecem o caráter comunitário e social dessas práticas. Segundo Quintana, a origem do dom e o elemento sobrenatural remetem o sujeito a uma ordem exterior. Nesse contexto, a “benzedeira, e por sua vez, o paciente, passam a ser inscritos numa ordem, ao mesmo tempo interior e exterior às pessoas: a ordem simbólica”.<sup>8</sup>

No que se refere às concepções presentes na fala de muitos rezadores, benzedeiras, que encaram o “dom” que possuem como uma clarividência divina e particular, percebe-se, ao acompanhar seus relatos, histórias de vida e o exercício de seus ofícios, o sentido de comunidade de sabedoria de cura que se faz presente. Esta se manifesta no longo processo de aprendizado de conhecimentos referentes a plantas, orações, mezinhas, e na perspectiva de partilha de saberes transmitidos. Indispensáveis para a plena realização de suas práticas terapêuticas e religiosas, e a continuidade de valores ancestrais ao longo das gerações.

Acerca do uso das plantas medicinais e ao horário de coleta, a medicina de caráter ocidental já comprovou “cientificamente” que, em determinados horários, dependendo de uma série de fatores, dentre os quais o tempo de exposição ou não ao sol, diferentes plantas podem ter seus princípios ativos alterados. Nesse sentido, os preceitos e cuidados rituais dos agentes tradicionais de cura, não resultam de “dom” ou “pura superstição”, mas de conhecimentos e sabedoria que vem de longe e são espontaneamente absorvidos em seus viveres, sendo possível pensar o “dom” no contexto da dádiva entre os membros de comunidades, lembrando Marcel Mauss<sup>9</sup>. A eficácia das mezinhas, resultam de intercâmbios

---

<sup>8</sup> QUINTANA, Alberto M. *A ciência da benzedura*. Op. cit. p. 81-82.

<sup>9</sup> MAUSS, Marcel. “Ensaio sobre a dádiva”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

homem/natureza, natureza/cultura, “distante das relações de apropriação, de domínio sobre a natureza que está ali, gratuitamente, como nas perspectivas do expansionismo eurocêntrico”.<sup>10</sup>

Os rituais de colheita das ervas, práticas curativas desenvolvidas por pajés, pais e mães-de-santo, com seus caruanas, orixás e encantados são embalados por palavras cantadas, silenciadas, tamboriladas, dançadas, envolvendo diálogos corporais com diferentes formas de vida e energias do mundo vegetal. Ao referir-se à colheita de ervas, Barros afirma que “a palavra cantada ou falada assume um papel relevante; ela é portadora e desencadeadora de àse”<sup>11</sup>; ato que estende-se aos outros momentos e rituais curativos. A palavra proferida é de fundamental importância para a eficácia dos rituais de cura, assim como para reencantamento dos seres humanos e do mundo em que vivemos.

Nas religiões afroindígenas, o corpo é concebido não somente como um organismo biológico, mas é simbólico e culturalmente construído. E por ser uma construção social, as doenças que nele se manifestam, assim como as diferentes terapêuticas destinadas a curá-las, não são meramente individuais, mas levam a marca do social. Nesse sentido, cada grupo social efetua determinados recortes através dos quais constrói suas representações da doença como da cura.<sup>12</sup> Nessa perspectiva, no Candomblé, Umbanda, dentre outros, o corpo assume uma dimensão muito bem complexa e abrangente. Conforme Augras, “*não se considera o indivíduo (biológico) como realidade apartada do grupo social (família, clã) ao qual pertence*”<sup>13</sup>.

Nos diferentes contextos curativos de povos e comunidades tradicionais, os mestres de cura são aqueles que, utilizando saberes e técnicas, conseguem “enxergar”, visualizar os diferentes males e enfermidades que acometem os seus. São capazes de ler e ouvir “vozes do corpo”<sup>14</sup>, mirando-os com precisão e retirando-os através de sucções com a boca, purgativos, vomitativos, dentre outros, em constantes entrelaçamento de práticas conservadas na memória de grupos de tradições orais. Corpos que, em culturas africanas, conforme Antonacci, “*distinguem-se da concepção de corpos individuais, voltados para a satisfação de interesses pessoais e a projeção de um eu personalizado, historicamente construído na lógica da produção e do consumo individualistas*”<sup>15</sup>.

<sup>10</sup> ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos negros desafiando verdades*. Op. cit. p. 46-47.

<sup>11</sup> BARROS, José Flávio Pessoa de. *O segredo das folhas. Sistema de classificação de vegetais no candomblé Jêje-nagô do Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985, p. 40.

<sup>12</sup> QUINTANA, Alberto M. *A ciência da benzedura*. Op. cit. p. 81-82.

<sup>13</sup> AUGRAS, Monique. O corpo nas religiões de matriz africana. In: SILVA, José Marmo (org.). *Religiões afro-brasileiras e saúde*. São Luís: Projeto Ato-Iré: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003, p. 95.

<sup>14</sup> Expressão de Michel de Certeau. In: CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano*: 1. Artes do fazer. 2. Ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 256,

<sup>15</sup> ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos sem fronteiras*. Op. cit. p. 171.

Muitos curadores, em determinadas situações, aconselham e encaminham seus pacientes para que busquem tratamento médico em postos e outros serviços públicos de saúde, no entanto, no contato com a medicina de caráter ocidental, muitas pessoas não obtiveram os resultados esperados, nos tratamentos desenvolvidos nos hospitais ou clínicas. Não se sentiram acolhidos e valorizados no atendimento e acompanhamento a eles dispensado, buscando a cura no benzedor/rezador. Assim, o acesso a serviços de saúde não significa apenas assegurar equipamentos e profissionais de saúde em número suficiente para atender a população. Também não significa apenas que eles estejam localizados de tal forma que toda a população possa alcançá-los nos mais diferentes horários. Garantia de acesso significa, principalmente, estabelecer uma relação de confiança entre o serviço de saúde e os cidadãos, moradores da comunidade que buscam atendimento. Essa relação de confiança é fruto do respeito aos saberes e visões de mundo de uma população que esteve excluída, tanto do acesso quanto do reconhecimento da sua capacidade de produzir conhecimento.

Na conjuntura atual em que vivemos, marcada por forte influência da racionalidade cartesiana e do tecnicismo da medicina de caráter ocidental sobre modelos e percepções do corpo, percebe-se que, no dia-a-dia de diferentes segmentos da população, o exercício de outros saberes se fazem presentes, pautados em referências culturais diversos, a impregnar o corpo de sentidos diferenciados, ampliando o leque de outras possibilidades de interações. Nesse contexto de novas perspectivas, a dimensão simbólica atua nas diferentes representações e ações relativas ao corpo e a seus processos, quaisquer que sejam os ambientes sócio-culturais em que tais práticas medicinais estejam sendo realizadas. As complexas relações existentes entre diferentes âmbitos da vida humana, interligam as esferas racional e técnica à mítica e simbólica, coexistindo conjuntamente, apesar das tentativas de separação.

Na conjuntura atual as diferentes práticas terapêuticas oficializadas por populações tradicionais, geralmente ligadas a questões religiosas, duramente renegadas, e criminalizadas anteriormente, hoje se encontram em um âmbito diferenciado, o da desqualificação das formas como são manipuladas as substâncias por seus agentes de cura. Nesta perspectiva, emergem outras formas de desapropriação de saberes, que são deslocados para o interior dos grandes centros acadêmicos e indústrias farmacêuticas e de cosméticos. Estas se apropriam dos mesmos, patenteando-os e os “devolvendo” à população enquanto “produtos naturais”, “fitoterápicos”, “homeopáticos”, revestidos da chancela “científica”.

Fruto de métodos e práticas de apropriações ilícitas, esses produtos passam a ser comercializados em farmácias, supermercados, lojas de produtos naturais, sites e espaços

virtuais, negando, na maioria das vezes, o reconhecimento e direitos adquiridos por leis dos reais detentores desses conhecimentos que são os povos e comunidades tradicionais.

Estas palavras não tem a intenção de esgotar a discussão, mas de estimular e ouvir “outras vozes”, sensibilizar para as lutas e embates travados cotidianamente, por povos e comunidades tradicionais espalhados por todo o país. Propõe-se a tornar visíveis preconceitos, discriminações e intolerâncias existentes e descortinar culturas curativas de ascendência africanas e indígenas recriadas deste lado do Atlântico, de modo a tornar possível o equilíbrio e “a verdadeira libertação (do) povo no Todo-o-mundo”.<sup>16</sup> Perspectivas que sinalizam para o trabalho árduo de fazer emergir a complexidade das culturas em “*Relação dentro da Totalidade-Terra*”<sup>17</sup>, nunca perdendo de vista as possibilidades e caminhos de preservação da diversidade no interior da confluência de culturas.

---

<sup>16</sup> Cf. GLISSANT, Édouard. Op. cit. p. 120.

<sup>17</sup> Id. Ibid. p. 11.

**FONTES:****Arquivo Histórico Ultramarino**

“Carta dos oficiais da Câmara da cidade de Belém do Pará para o rei D. João V”. Belém do Pará, 26 de Julho de 1708. *AHU*, Avulsos (Pará), caixa 5, doc. 426.

“Requerimento de Diogo Manem ao rei D. João V”. ant. 23 de fevereiro de 1743. *AHU*, Avulsos (Maranhão), caixa 27, doc. 2768.

“Requerimento do mestre piloto António Nunes de Sousa ao rei D. João V”. ant. 9 de dezembro de 1746. *AHU*, Avulsos (Maranhão), caixa 29, doc. 2993.

“Carta do governador e capitão-general do Estado do Maranhão João da Maia da Gama, para o rei D. João V”. Pará, 2 de setembro de 1725. *AHU*, Avulsos (Pará), caixa 9, doc. 757.

“Sobre a representação da câmara do Pará ser conveniente para se apanharem os índios e escravos fugidos aqueles moradores que se mandem escoltas de soldados aos mocambos em que eles se juntam e vão as copias que se acusam.” Lisboa, 21 de maio de 1750. *AHU*, códice 209, ff. 220-221v.

Registros de Provisões e Cartas Régias para o Maranhão e Pará, códice 271 (1743-1753). “Para o general do Estado do Maranhão”. Lisboa, 23 de julho de 1748. *AHU*, códice 271, f. 20.

*AHU*, caixa do Ceará nº 6, 27/10/1759.

*AHU*, caixa de Pernambuco, 22.03.1759. Carta do bispo de Pernambuco a Thomé Joaquim da Costa Corte Real, secretário de estado do ultramar sobre prover vigários nas vilas de índios.

**Arquivo Nacional Torre do Tombo**

ANTT, Inquisição de Évora, proc. 11432, fl. 3r .

ANTT, Inquisição de Évora, proc. 6088, fl. 31v.

ANTT, Inquisição de Évora, proc. 10583, fl. 7v. e fl. 5r.

ANTT, Inquisição de Évora, proc. 8922, fl. 11v.

ANTT, Inquisição de Évora, proc. 4728, fl. 105v.

ANTT, Inquisição de Évora, proc. 10033, fl. 108r.

ANTT, Inquisição de Évora, proc. 6390.

ANTT, Inquisição de Évora, proc. 11432, fl. 19r.

- ANTT, Inquisição de Évora, proc. 8434, fl. 25v-6r e fl. 13r.
- ANTT, Inquisição de Évora, proc. 4745.
- ANTT, Inquisição de Évora, proc. 10583, fl. 3v.
- ANTT, Inquisição de Évora, Proc. 7759.
- ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 8387, fl. 11r
- ANTT, Inquisição de Coimbra, proc. 8387, fl. 11r
- ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 11179, fl. 4 -9. (1744)
- ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 3.670, (1690).
- ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 4.260, (1730).
- ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 1564.
- ANTT, Inquisição de Lisboa, proc. 3972.
- ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 128.
- ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 128.
- ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 128, (7-4-1777).
- ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 129, (1974).
- ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 129, (2-9-1778).
- ANTT, Inquisição de Lisboa, Caderno do Promotor, nº 129, (1768?).
- ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 118, livro 306.
- ANTT, Inquisição de Lisboa, Cadernos do Promotor 129, livro 318.
- ANTT, Inquisição de Lisboa, Correspondências enviadas, livro 20.
- ANTT, Inquisição de Lisboa, Correspondência recebida, livro 292.

### **Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro**

“Carta de D. João V para o governador do Maranhão”. 13 de junho de 1709. *ABNRJ*, vol. 67 (1948), pp. 53 e 54.

BNRJ, I – 28, 10, 34., 1860. Relatório dos Costumes, e algumas seitas mais notáveis que ainda existem entre os nossos indígenas do termo de Villa Viçosa. Seção de Manuscritos. Coleção Freire Alemão.

### **Anais da Biblioteca e Arquivo Público do Estado do Pará**

“Carta de D. João V, rei de Portugal, para o governador e capitão general do Estado do Maranhão”. Lisboa, 18 de dezembro de 1731. *ABAPP*, tomo 5 (1906), doc. 345 pp. 369-370.

“Carta de D. João V, rei de Portugal, para o governador e capitão general do Estado do Maranhão”. Lisboa, 6 de fevereiro de 1734, *ABAPP*, tomo VI (1907), doc.413 p. 222.

### **Biblioteca Pública Governador Menezes Pimentel – Ceará**

Relatórios dos Presidentes da Província do Ceará. Segundo relatório do presidente da província de 1863, o governador apresenta informações de que, dentre os 145 posses legitimadas no ano de 1862, 120 eram de índios. BPGMP. Setor de microfilmagem.

### **Arquivo da Cúria Diocesana de Sobral**

Livro de Casamento de Sobral N° 01, fl. 82 (1741-1769).

Livro de Casamento de Sobral N° 01, fl. 37.

Livro de Casamento de Sobral N° 02, fl. 58.

Livro de Casamento de Sobral N° 02, fl. 15.

Livro de Casamento de Sobral N° 02, fl. 97.

Livro de Casamentos 9 (C), fl. 10.

Livro de Casamentos 9 (C), fl. 10.

Livro de Batismos N° 06 (1777-1810), fl. 118.

Livro de Batismo N° 06, fl. 41 e 56.

Livro de Batismos e Casamentos N° 01, fl. 117.

Livro de Batismos e Casamentos N° 01, fl. 53.

Livro de Batismos e Casamentos N° 01, fl. 60.

Livro de Batismos e Casamentos N° 01, fl. 82.

### **Jornais - Ceará**

Jornal Cearense. Anno XXX, N° 120 – 12/03/1876.

Jornal Cearense. Anno XXXI. \* 16/12/1877.

Correio da Assembléia Provincial. 16/05/1840.

Jornal Cearense. Anno XXXI. Nº 61 – 22/07/1877. 166.

Jornal Cearense. Anno XXXI. Nº 97 – 18/11/1877.

Jornal “O Povo”, Fortaleza, 19 de julho de 1939.

Jornal *O Estado*, Fortaleza, 17 de janeiro de 1941.

Jornal “O Povo”, Fortaleza, 26 de setembro de 2000.

### **Jornais – Maranhão**

DIÁRIO DO MARANHÃO. *Pagés*. Anno VII. nº 957. Maranhão, Sabbado, 14 de Outubro de 1876, p. 4. Matéria reproduzida no Jornal A Província de São Paulo: Uma Religião de que não gosta o governo. São Paulo, 11. Nov. 1876.

Jornal O TEMPO. *A cadeia da Capital*. São Luís, 27 de Setembro de 1880.

DIÁRIO DO MARANHÃO. *Curandeira*. Anno XXIX, nº 7349. Maranhão, 2 de Março de 1898.

Jornal Pequeno. *Festa de São Sebastião na Ilha dos Lençóis*. Paulo Melo Sousa. Edição 21, 451. Ano 56 – Sexta-feira, 02 de Fevereiro de 2007.

### **Jornais – Pará**

Jornal A REPÚBLICA. *Calamidades de Pajés*. Ano V, nº 812. Belém, 18 de Abril de 1894.

Jornal O LIBERAL. *Ver-o-Peso faz 384 anos e ainda é a cara de Belém*. Atualidades, Cidades. Belém, 27 de Março de 2011, p. 18.

### **Leis, Códigos e Decretos**

Collecção de Leis da Província do Ceará. Anno de 1865. Fortaleza: Tipografia Brasileira e Companhia, 1865.

Collecção de Leis da Província do Ceará. No Anno de 1866. Fortaleza: Typografia de O. Collás, rua Amélia nº 96, 1867.

Collecção de Leis da Província do Ceará de 1868 – Tomo XXXIV. Fortaleza: Typografia Cearense, 1868.

Estado do Ceará. Prefeitura de Fortaleza. *Código Municipal* (Decreto nº 70, de 13 de Dezembro de 1932). Fortaleza – CE: Tipografia Minerva, 1933.

Código de Postura Municipal da Cidade de Belém. Artigo 8º da Lei Municipal de 29 de Novembro de 1848. In: Collecção das Leis da Província do Gram-Pará, Anno 1848, Tomo X. Pará: Typografia de Santos e Filhos, 1853.

Código de Postura da Camara Municipal de Belém. In: Collecção das Leis da Província do Gram-Pará, Anno 1880, Parte 1ª, Tomo XLII. Pará: Typografia do “Diário de Notícias” de João Campbell.

CÓDIGO PENAL. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1901.

Código Penal do Brasil de 1940

Leis de Contravenções Penais de 1941

ASSOCIAÇÃO DAS ERVEIRAS E ERVEIROS DO VER-O-PESO. *Estatuto Social*. Belém, jul/2006. Registrada no 2º Ofício de Registro Civil de Pessoas Jurídicas.

BRASIL. Decreto nº 6040 de 7 de fevereiro de 2007. Brasília, 2007.

### **Obras Impressas**

Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM). *O negro e o índio na legislação do Maranhão provincial (1835-1889)*. São Luís: SIOGE, 1992.

APEC, Livro de atas das sessões do Conselho do governo da província do Ceará, 1832: 6 a 10.

DANIEL, João. *Tesouro descoberto no rio Amazonas (1722-1776)*. Vol. 1 e 2. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1976.

LA CONDAMINE, Charles-Marie de. *Viagem na América Meridional descendo o rio das Amazonas*. Brasília: Senado Federal, 2000.

PRAZERES, Frei Francisco de Nossa Senhora dos. Poranduba Maranhense. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro: 1891, T. LIV, Parte I, pp. 4-282, (Original, 1818).

REIS, Arthur Cezar Ferreira. “O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia”. *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações da Morte do Infante Dom Henrique, vol. V, II parte, 1961, pp. 347-53.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

## Sites e Blogs

[www.orm.com.br/tvliberal/revistas/npara/edicao4/.../simpatia.htm](http://www.orm.com.br/tvliberal/revistas/npara/edicao4/.../simpatia.htm)

[www.ipetrans.hpg.ig.com.br](http://www.ipetrans.hpg.ig.com.br)

[www.caminhodasfolhas.blogspot.com.br](http://www.caminhodasfolhas.blogspot.com.br)

[www.nossacara.com](http://www.nossacara.com), o seu jornal online

[www.reporterbrasil.com.br](http://www.reporterbrasil.com.br)

## Entrevistas:

**Luiz Leno Silva de Farias**, conhecido como Ogã Leno de Oxossi. Entrevista realizada em sua residência no Conjunto Almirante Tamandaré, nos dias 15/11/1999, 17/01/2008 em Fortaleza – Ceará.

**Cleudo Pinheiro de Andrade Júnior**, conhecido como Olutoji Ti Osun. Entrevista realizada no dia 20/11/1999, 12/12/2007, 14/01/2008. Fortaleza – Ceará.

**Maria Pereira dos Santana**, conhecida como Mãe Maneirinha. Entrevista realizada na Casa de Umbanda Rei do Cangaço, no dia 27/01/2008 em Fortaleza-Ce.

**Cleonice Maria dos Santos**, conhecida como Caboclinha de Pena. Entrevista realizada no Centro de Umbanda Ogum Beira Mar, no dia 28/01/2008 em Fortaleza – Ceará.

**Zimar Ferreira da Silva**, conhecida como Mãe Zimá. Entrevista realizada na Tenda Espírita de Umbanda Senhores Ogum, no dia 29/01/2008 em Fortaleza – Ceará.

**Ilza Valentim Vieira**, conhecida como Mãe Ilza de Oxum. Entrevista realizada no Ilê Osun Oyeyé Ni Mó, no dia 31/01/2008 em Fortaleza - CE.

**Derisval Silva dos Santos**, conhecido como Pai Shell de Obaluaiê. Entrevista realizada no Ilê Igba Possun Azeri, no dia 28/12/2007 em Fortaleza - CE.

**Heloisa Ninfa Oliveira**. Entrevista realizada no Terreiro de Mina “Dois Irmãos”, no dia 07/04/2011, no bairro do Guamá, em Belém do Pará.

**Maria Lúcia da Silva**, conhecida como Mãe Lúcia de Iansã. Entrevista realizada no Ilê Adjebowaba, no dia 19/01/2008 em Maracanaú – CE.

**Valéria Pessoa Romero**, conhecida como Mãe Valéria de Logum. Entrevista realizada no Ilê Axé Omotifé, no dia 23/01/2008 em Fortaleza – CE.

**Luisa Ninfa da Costa Oliveira**, conhecida como Mãe Lulú. Entrevista realizada no Terreiro de Mina “Dois Irmãos”, no dia 07/04/2011 em Belém – PA.

**Deusarina da Silva Correia**, conhecida como Mãe Deusa. Entrevista realizada no Mercado do Ver-o-Peso, em suas bancas de ervas de nº 21 e 23, no dia 15/04/2011 em Belém – PA.

**Bernadete Freire da Costa**, conhecida como Beth Cheirosinha. Entrevista realizada no Mercado do Ver-o-Peso, em sua banca de ervas de nº 27 no dia 14/04/2011, em Belém do Pará.

**Maria dos Anjos Pacheco**, conhecida como Dona Mariazinha. Entrevista realizada no Mercado do Ver-o-Peso, em sua banca de ervas de nº 61 no dia 14/04/2011, em Belém do Pará.

**Heloisa Neves Silva**, conhecida como Heloisa. Entrevista realizada no Mercado do Ver-o-Peso, em sua banca de ervas de nº 66 no dia 15/04/2011, em Belém do Pará.

**Dulcinéia das Neves Silva**, conhecida como Dona Néia. Entrevista realizada no Mercado do Ver-o-Peso, em suas bancas de ervas de nº 64 e 65 no dia 15/04/2011, em Belém do Pará.

**Sandra Maria Melo de Souza**, conhecida como Dona Tiêta. Entrevista realizada no Mercado do Ver-o-Peso, em sua banca de ervas de nº 51 no dia 14.04.2011, em Belém do Pará.

**José Nizan Barros**, mais conhecido como Seu Zé Nizan, rezador e curador da cidade de Maranguape – CE. Entrevista realizada em 14.06.2011, na Casa de Cultura Francesa da Universidade Federal do Ceará, em Fortaleza – CE.

**Raimundo Albino de Sales**, mais conhecido como Seu Raimundo, rezador e curador residente em Fortaleza – CE. Entrevista realizada em 01.06.2012, em sua residência no Alto da Paz, no bairro da Maraponga, em Fortaleza – CE.

**Clotilde Melo de Sousa**, mais conhecida como Dona Coló. Entrevista realizada no Mercado do Ver-o-Peso, em sua banca de ervas de nº 34 no dia 15.04.2011, em Belem do Pará.

## BIBLIOGRAFIA

ABBEVILLE, Claude D'. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo/Belo Horizonte: EDUSP/Itatiaia, 1975 [1614].

ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org.) *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

ABREU, Martha. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. 3ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Trabalho escravo e trabalho feminino no Pará. In: *Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA*. Belém, nº 12, abril/jun.1987, pp. 53-84.

\_\_\_\_\_. *Julgados da Terra: cadeia de apropriação e atores em conflito na Ilha de Colares, Pará*. Belém: UFPA, 2004.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth; CASTRO, Edna Ramos de. *Negros do Trombetas: guardiões de matas e rios*. Belém: UFPA – NAEA, 1998.

\_\_\_\_\_. *No caminho do Abacatal: experiência social de grupos negros no Pará*. Belém: NAEA/UFPA, 2ª ed. 2004.

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto. *Narrativa e cura em preces populares brasileiras*. In: *Estudos de Religião*, v. 23, n. 37, jul./dez. 2009.

ALENCAR, Calé. *Reis do Congo, reisado e maracatus: dança de negros no Ceará*. In: CHAVES, Gilmar (org). *Ceará de Corpo e Alma*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ALENCAR, Alênio Carlos Noronha. *Nódoas da escravidão: senhores, escravos e libertandos em Fortaleza (1850-1840)*. São Paulo: PUC/SP, 2004. Dissertação em História Social.

ALDEN, Dauril & Joseph, MILLER. Out of Africa: The slave trade and the transmission of smallpox to Brazil, 1560-1831. *Journal of Interdisciplinary History*, vol. XVIII, nº 2 (1987), 195-244.

ALMEIDA, Rita Heloisa de. *O Diretório dos índios: um projeto de civilização no Brasil do século XVIII*. Brasília: UNB, 1997.

ALVARENGA, Oneyda. *Tambor-de-Mina e Tambor de Crioulo: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1948.

AMADO, Janaína. *A Culpa Nossa de Cada Dia: Ética e História Oral*. In: *Ética e História Oral*. Projeto História. São Paulo, nº 15, abril 1997.

AMOROZO, M. C. M. A abordagem etnobotânica na Pesquisa de Plantas medicinais. In: DI STASI, L. C. (Org.). *Plantas medicinais: Arte e Ciência, Um guia de estudo interdisciplinar*. São Paulo: EDUSP, 1996. p.47-68.

AMOROZO, M. C. M. & GELY, A. Uso de plantas medicinais por caboclos do Baixo Amazonas, Barcarena, PA, Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, Série Botânica*, 4, 1, 47-131, 1998.

ANDRADE JÚNIOR, Cleudo Pinheiro de. *16 Vivências e Convivências nos Cultos Afro-Cearenses: A trajetória de um curioso*. In: VASCONCELOS, Fátima, FREITAS, Glória (orgs). *Cultura lúdica, discurso e identidade na sociedade de consumo*. Fortaleza: Expressão Gráfica, 2005.

\_\_\_\_\_. Estratégias de preservação dos cultos afro-religiosos ou o negro cearense e o jeito camaleão de dizer sua fé. In: *Negros no Ceará: história, memória e etnicidade*. Fortaleza: Museu do Ceará/ SECULT/ IMOPEC, 2009.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo (Pesq.), CIPRIANO, André (Fotos). *Quilombos. Tradições e Cultura de Resistência*. São Paulo: Aori Comunicação, 2006.

ANJOS, Rafael Sanzio dos. *Territórios das comunidades remanescentes de antigos quilombos no Brasil*. 3ª Ed. Brasília: Editora Mapas e Consultas, 2005.

ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos sem Fronteiras*. In: *Corpo e Cultura*. Projeto História. São Paulo, nº 25, dezembro 2002.

\_\_\_\_\_. *Apresentação*. In: *Interpretando Práticas de Leituras*. Projeto História. São Paulo, nº 26, Junho 2003.

\_\_\_\_\_. África/Brasil: corpos, tempos e histórias silenciadas. In: *Tempo e Argumento*. Revista do Programa de Pós-Graduação em História da UDESC. Florianópolis, v.1, n.1, p. 46-67, jan./jun. 2009.

ARAGÃO, R. Batista. *História do Ceará*. 1º Volume. Fortaleza: Imprensa Oficial do Ceará. S/d.

ARARIPE, Tristão de Alencar. *História da província do Ceará: dos tempos primitivos até 1850*. Recife: Typographia do Jornal do Recife, 1867.

ARAÚJO, Erick Assis de. *Nos labirintos da cidade: Estado Novo e o cotidiano das classes populares em Fortaleza*. Fortaleza: INESP, 2007.

ARAÚJO, Maria Benedita. *Superstições populares portuguesas*. Lisboa: Colibri, 1998.

ARAÚJO, Mundinha. *A Invasão do quilombo Limoeiro*. São Luís, SIOGE, 1998.

ARAÚJO, Samuel. *Em Busca da Inocência Perdida? Oralidade, Tradição e Música no Novo Milênio*. In: TUGNY, Rosângela Pereira de, QUEIROZ, Ruben Caixeta (org). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

ASSIS, Marcelo Ferreira de. *Tráfico atlântico, impacto microbiano e mortalidade escrava, Rio de Janeiro, c. 1790-c. 1830*. Rio de Janeiro: PPGHIS, UFRJ, 2002. Dissertação em História.

ASSUNÇÃO, Luiz. *O Reino dos mestres: a tradição da jurema na umbanda nordestina*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

AUGRAS, Monique. *Quizilas e preceitos – transgressão, reparação e organização dinâmica do mundo*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). *Culto aos Orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

AZEVEDO, Idalina Marinho de. *Puxirum: memória dos negros do oeste paraense*. Belém: Instituto de Artes do Pará, 2002.

AZEVEDO, Thales. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: EDUFBA, 2002.

AZEVEDO, Cristina Maria do Amaral; MOREIRA, Teresa Cristina. A proteção dos conhecimentos tradicionais associados: desafios a enfrentar. *Revista do Patrimônio*. Brasília, n. 32, 2005, pp. 44-61.

BACZKO, Bronislaw. *Imaginário Social*. In: ROMANO, Ruggiero (Dir). *Enciclopédia Einaudi*. V. 5 (Antropos-Homem). Lisboa: Imprensa Nacional; Casa da Moeda, 1985.

BANDEIRA, L. C. C. *Entidades africanas em “troca de águas”*: diásporas religiosas desde o Ceará. São Paulo: PUC/SP, 2009. Dissertação em História Social.

\_\_\_\_\_. *A morte e o culto aos ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. In: Último Andar: caderno de pesquisa em Ciência da Religião, PUC-SP. n. 19, 2º semestre, São Paulo: EDUC, 2010, p. 45-52.

\_\_\_\_\_. *Africanidades e diásporas religiosas: O Candomblé no Ceará*. In: Revista Historiar. V. 4, n. 4 (jan/jun 2011). Sobral-CE: UVA, 2011. p.1-18.

\_\_\_\_\_. *História das africanidades e diásporas religiosas “em troca de águas” em terreiros desde o Ceará*. In: CUNHA Jr, Henrique; SILVA, Joselina da; NUNES, Cicera (Org.). *Artefatos da Cultura Negra no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 2011. p. 204-237.

\_\_\_\_\_. *Candomblé no Ceará: Constituindo Espaços Sociais*. In: ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos; ROSEMBERG, Fúlvia; SOUZA, Luís Antônio Francisco de (Org). *Terra, território e sustentabilidade*. São Paulo: Contexto, 2011. p. 143 – 164.

BARBOSA, Benedito Costa. *Em outras margens do Atlântico: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Grão-Pará (1707-1750)*. Belém: UFPA, 2009. Dissertação em História.

BARROSO, Gustavo. *Terra do Sol: natureza e costumes do Norte*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2003.

BASTIDE, Roger. *As Religiões africanas no Brasil*. 2v. São Paulo: Ed. Pioneira, 1971.

\_\_\_\_\_. *O Candomblé na Bahia: Rito Nagô*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

BEAUDET, Jean-Michel. *Rir. Um exemplo da Amazônia*. In: TUGNY, Rosângela Pereira de, QUEIROZ, Ruben Caixeta (org). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

BENCHIMOL, Samuel. *O Cearense na Amazônia: Inquérito Antropogeográfico sobre um tipo de Imigrante*. 2ª ed. Rio de Janeiro: SPEVEA, 1965. (Coleção Araújo Lima)

BENOIST, Luc. *Signos, Símbolos e Mitos*. Lisboa: Edições 70, 1975.

BETHENCOURT, Francisco. *O imaginário da magia: feitiçarias, adivinhos e curandeiros em Portugal no século XVI*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *O imaginário da magia, feitiçarias, saladores e nigromantes no séc. XVI*. Lisboa: Universidade Aberta, 1987.

BEZERRA, Analúcia Sulina. *Negros no Ceará: quando a memória questiona a história*. In: CARVALHO, Gilmar de (Org). *Bonito pra chover: ensaios sobre a cultura cearense*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2003.

BEZERRA NETO, José Maria. *Escravidão negra no Grão-Pará / séculos XVII-XIX*. Belém: Paka-Tatu, 2001.

BHABHA, Homi K. *O Local da Cultura*. 4ª reimp. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Revista Mana*, vol 5. n° 1. Rio de Janeiro. Apr. 1999.

BOTELHO, João Bosco L. *Medicina e religião: conflito de competência*. Manaus: Metro Cúbico, 1991.

\_\_\_\_\_. *Os Limites da Cura*. São Paulo: Scortecci: Plexus Editora, 1998.

BRAGA, Renato. *Dicionário geográfico e histórico do Ceará*. Fortaleza: Imprensa Universitária do Ceará, 1967.

BRAGA, Francisco Demétrio Parente. *Para tudo existe reza: orações e curas populares na cidade de Cariré (2007-2008)*. Sobral: UVA, 2008. Monografia.

BRITO, Cecília Maria Chaves. Índios das “corporações”: trabalho compulsório no Grão-Pará do século XVIII. In: ACEVEDO MARIM, Rosa (org). *Escrita da História Paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998, pp. 115-137.

BRITO, Ênio José da Costa. *Um documento do estado monárquico português: uma primeira leitura do Directorio*. In: *Revista Espaços*. São Paulo: ITESP, n° 11/2. 2003, pp.184-192.

\_\_\_\_\_. Inquisição e Jesuítas. Divergências e relações de colaboração. In: *Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura*. Ano III, n. 23, p. 54-57.

BUCHILLET, D. (Org.). *Medicinas tradicionais e medicina ocidental na Amazônia*. Belém: Ed. Cejup, 1991.

BURKE, Peter (org) *A Escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: Unesp, 1992.

CALAINHO, Daniela Buono. *Jambacouses e Gangazambes: Feiticeiros negros em Portugal*. In: Afro-Ásia. Salvador: EDUFBA, nº 25-26, pp. 141-176, 2001.

\_\_\_\_\_. Africanos penitenciados pela Inquisição Portuguesa. *Revista Lusófona de Ciência das Religiões*, Lisboa, v.5/6, pp. 47-63, 2004.

CAMPOS, Eduardo. *Medicina Popular: superstições, crendices e mezinhas no Ceará*. Fortaleza: Ed. Revista Clã, 1951.

\_\_\_\_\_. *Cantador, Musa e viola*. Rio de Janeiro: Ed. Americana; Brasília: INL, 1973.

CAPONE, Stefania. *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2004.

CARREIRA, António. *As Companhias pombalinas de navegação, comércio e tráfico de escravos entre a costa africana e o nordeste brasileiro*. Bissau: Centro de Estudos da Guiné Portuguesa, 1969.

\_\_\_\_\_. *As Companhias pombalinas de Grão-Pará, Maranhão, Pernambuco e Paraíba*. 2 ed. Lisboa: Ed. Presença, 1983.

CARVALHO, José. *O Matuto Cearense e o Caboclo do Pará: contribuição ao folclore nacional*. 2. ed. Fortaleza: Imprensa Universitária da Universidade Federal do Ceará, 1973.

CARVALHO, Mônica Cristina Corrêa. *Igarapé preto: a luta de uma comunidade remanescente de quilombo no Baixo Tocantins*. Belém: NAEA/UFPA, 2001. Dissertação de Mestrado.

CASCUDO, Luís da Câmara. *Dicionário de Folclore Brasileiro*. 9 ed. São Paulo: Global, 2000.

\_\_\_\_\_. *História dos Nossos Gestos*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1987.

\_\_\_\_\_. *A Superstição no Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1985.

\_\_\_\_\_. *Civilização e Cultura: pesquisa e notas de Etnografia Geral*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1983.

CHALHOUB, Sidney. et. al. (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.

CHALHOUB, Sidney. *Visões da liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na corte*. 5 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na corte imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHAMBOULEYRON, Rafael. A Amazônia e as ilhas atlânticas. *Canoa do Tempo*, Manaus, v. 2, n. 1, p. 187-204, 2008.

\_\_\_\_\_. “Muita terra... sem comércio”. O Estado do Maranhão e as rotas atlânticas nos séculos XVII e XVIII. *Revista Outros Tempos*, São Luís, Volume 8, número 12, 2011, pp. 91-107. Dossiê História Atlântica e da Diáspora Africana

\_\_\_\_\_. Escravos do Atlântico equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII). In: *Revista Brasileira de História*. São Paulo, vol. 26, nº 52, pp. 79-114, 2006.

CHAUÍ, Marilena. *Brasil: mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Editora Perseu Abramo, vol.1. 5 ed., 2004.

CHAVES, Gilmar (org). *Ceará de Corpo e Alma*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

CHAVES, Rita et. All. (org). *Brasil / África: como se o mar fosse mentira*. São Paulo: Editora UNESP; Luanda, Angola: Chá de Caxinde, 2006.

CHEVALIER J. ; GHEERBRANT, A. *Dicionário dos símbolos*. Lisboa: Teorema, 1994.

CINTRA, Frei Raimundo, MURARO, Rose Marie. *As mais belas orações de todos os tempos*. 9 ed. Rio de Janeiro: Editora Rosa dos Ventos, 1994.

CÓDIGO PENAL. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1901.

COSTA, Sérgio. *Dois Atlânticos: Teoria social, anti-racismo cosmopolitismo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

CUNHA JR., Henrique. *Afrodescendência, Pluralismo e Educação*. In. *Revista Pátio*. nº 06, ano 2, ago/out, 1998.

CUNHA Jr., Henrique e SANTOS, Marlene. População negra no Ceará e sua cultura. *Revista África e Africanidades*, ano 3, n. 11, Nov. 2010.

ESPÍRITO SANTO, Moisés. *Origens Orientais da religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1988.

\_\_\_\_\_. *Fontes remotas da cultura portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1989.

\_\_\_\_\_. *A religião popular portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim, 1990.

EVREUX, Yves D'. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. São Paulo: Siciliano, 2002 [1615].

FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FARES, Josebel Akel. A Matintapereira no imaginário amazônico. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

FAUSTO, Carlos. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Ed. Da UNB, 1989 [1963].

FERREIRA, Euclides M. *Casa de Fanti-Ashanti e seu alaxé*. São Luís: Gráfica e Editora Alcântara, 1987.

\_\_\_\_\_. *Pajelança*. São Luís: s/e. 2003.

FERREIRA, Marieta de Moraes, AMADO, Janaína (org). *Usos de Abusos da História Oral*. 7 ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2005.

FERREIRA, Maria Mary; SANTOS, Marluze do Socorro Pastor. “Parteiras tradicionais: visibilidade de um trabalho milenar”. In: \_\_\_\_\_. *A mulher e a modernidade na Amazônia*. Belém: GEPEM/CFCH/UFPA, 1997.

FERREIRA SOBRINHO, José Hilário. “*Catirina minha nega, Teu sinhô ta te querendo vende, Pero Rio de Janeiro, Pero nunca mais ti vê, Amaru Mambirá*”: O Ceará no tráfico interprovincial – 1850 -1881. Fortaleza: UFC, 2005. Dissertação em História.

\_\_\_\_\_. “*Catirina, minha nega, tão querendo te vendê*: escravidão, tráfico e negócios no Ceará do século XIX (1850-1881). Fortaleza: SECULT/CE, 2011.

FERRETI, Mundicarmo. *Encantaria maranhense: um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira*. In: NUNES, Izaurina de Azevedo (org.). *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

\_\_\_\_\_. *Encantaria de “Barba Soeira”*: Codó, capital da magia negra?. São Paulo: Siciliano, 2001.

\_\_\_\_\_. *Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís: UEMA Editora, 2000.

\_\_\_\_\_. Terecô, alinha de Codó. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 59-73.

\_\_\_\_\_. *Tambor-de-Mina em São Luís: dos registros da Missão de Pesquisas Folclóricas aos nossos dias*. In: Revista Pós de Ciências Sociais – UFMA. São Luís, v. 3, nº6, Jul/Dez. 2006.

\_\_\_\_\_. *Terra de Caboclo*. São Luís: SECMA, 1994.

\_\_\_\_\_. Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. In: Jornal do CEUCAB-RS: *O Triângulo Sagado*, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997).

\_\_\_\_\_. A Mina maranhense, seu desenvolvimento e suas relações com outras tradições afro-brasileiras. In: MAUÉS, Raimundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

\_\_\_\_\_. *Repensando o turco no tambor-de-mina*. In: *Afro-Asia*. Salvador: EDUFBA, nº 15, pp. 56-70, 1992.

\_\_\_\_\_. (org.). *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amelia Rosa*. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. *Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas*. São Paulo: Edusp. e São Luís: FAPEMA, 1995.

\_\_\_\_\_. *Voduns da Casa das Minas*. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). *Culto aos Orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

\_\_\_\_\_. *Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão*. 3 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

\_\_\_\_\_. *Estórias da Casa Grande das Minas Jeje*. folheto Casa das Minas, Querebentã de Zomadonu. São Luís: IPHAN, 2008, p 15-24.

\_\_\_\_\_. "Dom Sebastião, o santo e o rei na Encantaria e no folclore maranhense". Comunicação à mesa redonda: Outras águas, outras lendas, V IFNOPAP, Marajó, 25 de julho a 01 de agosto de 2001.

\_\_\_\_\_. *Preconceitos e proibições contra religiões e festas populares no Maranhão*. Trabalho apresentado no GT Religião Afro-brasileira e Kardecismo, no IX Simpósio anual da Associação Brasileira de História das Religiões em Viçosa, MG de 01 a 04/05/2007.

FIGUEIREDO, Aldrim Moura de. *A cidade dos encantados: pajelança, feitiçaria e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

\_\_\_\_\_. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: CHALHOUB, Sidney. et. al. (org.). *Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003, pp. 273-304.

FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *Amazônia. Tempo e Gente*. Belém: Semec/PMB, 1977.

FLORENTINO, Manolo. *Em costas negras: uma história do tráfico de escravos entre a África e o Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

FLORENTINO, Manolo; GÓES, José Roberto. *A paz nas senzalas: famílias escravas e tráfico atlântico, Rio de Janeiro, 1790-1850*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1997.

FONSECA JR. Eduardo. *Dicionário Antológico da cultura afro-brasileira*. São Paulo: Maltese, 1995.

FONSECA, Maria Helena dos Santos. *Ladainhas, curandeirismo, partejo e benzeção: aspectos da religiosidade e cultura popular do município de Abaetetuba*. Abaetetuba – Pará: UFPA, 1995, Monografia de Especialização.

FUNES, Eurípedes Antônio. *Negros no Ceará*. In. SOUSA, Simone (org). *Uma Nova História do Ceará*. 4. ed. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

\_\_\_\_\_. “Nasci nas matas, nunca tive senhor”. *História e memória dos mocambos do Baixo Amazonas*. São Paulo: USP, 1995, Tese de Doutorado.

GALINDO, Daniel. A inclusão das rezadoras de Maranguape na promoção da saúde pública. *Revista Acadêmica do Grupo comunicacional de São Bernardo*. Ano 02, número 03. São Paulo, jan/jun, 2005.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34; Rio de Janeiro: Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos, 2001.

GINZBURG, Carlo. *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Cia. das Letras, 1987.

\_\_\_\_\_. O Inquisidor como antropólogo – uma antologia e as suas implicações. In: *A Micro-História e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Difel, 1991.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma Poética da Diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

GOMES, Flávio dos Santos. *Histórias de Quilombolas*. Mocambos e Comunidades de Senzalas. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1995.

\_\_\_\_\_. Em torno dos bumerangues: outras histórias de mocambos na Amazônia colonial. In: *Revista da USP*. São Paulo: USP, nº 28, dezembro/fevereiro, 1995/1996.

\_\_\_\_\_. “Do outro lado da floresta: Terra e memória dos mocambos do Gurupi” *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, volume 30, número 179, pp. 26-31, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Hydra e os pantânos*. Mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil escravista (séc. XVII-XIX). São Paulo: Polis/UNESP, 2005.

\_\_\_\_\_. Africanos e crioulos no campesinato negro do Maranhão oitocentistas. *Revista Outros Tempos*, São Luís, Volume 8, número 11, 2011, pp. 63-89. Dossiê História e Literatura.

GREIMAS, A. J. ; COURTÉS. Joseph. *Dicionário de Semiótica*. São Paulo: Cultrix, 1989.

GUERRA, João Pedro M. “A Reforma Pombalina dos estudos médicos”. In: SANTOS, Maria Helena Carvalho dos. *Pombal Revisitado*. Lisboa: Estampa, 1984, v. 1.

HALL, Stuart. *Da Diáspora: Identidades e mediações culturais*. 1ª reimpr. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2006.

\_\_\_\_\_. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 8 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.

HAMPÂTÉ BÂ, Amadou. “A Tradição Viva”. In: KI – ZERBO, Joseph (org.). *História Geral da África*, V. I. São Paulo: Ática, Paris: Unesco, 1982.

\_\_\_\_\_. *Amkoullel, O Menino Fula*. Trad. Xina Smith de Vasconcelos. São Paulo: Palas Athena: Casas das Áfricas, 2003.

- HELLER, Agnes. *O Cotidiano e a História*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja na Amazônia*. Petrópolis: Vozes/ CEHILA, 1992.
- JURANDIR, Dalcídio. *Marajó*. 4 ed. Belém: EDUFPA; Rio de Janeiro: Casa Rui Barbosa, 2008.
- KI-ZERBO, Joseph. *Para quando África ? : Entrevista com René Holenstein*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.
- \_\_\_\_\_. *História da África Negra – I*. 3 ed. Portugal: Publicações Europa- América, 2002.
- \_\_\_\_\_. *História da África Negra – II*. 3 ed. Portugal: Publicações Europa – América, 2002.
- KLEIN, Herbert S. *A escravidão africana: América Latina e Caribe*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- LAHON, Didier. Inquisição, Pacto com Demônio e “magia” africana em Lisboa no século XVIII. Rio de Janeiro, *Topoi*, vol.5, n.8, pp. 9-70, 2004.
- LAPA, J. R. Amaral. *Livro da visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- LATOUR, Bruno. *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*. Bauru, SP: EDUSC, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- LEACOCK, Seth and Ruth. *Spirits of the deep: a study of an Afro-Brazilian cult*. Nova York: Anchor, 1975. ( Publicado originalmente em Nova York, The American Museum of Natural History, 1972).
- LEACH, Edmund. “Natureza/cultura”. Enciclopédia Einaudi, nº 5, *Anthopos-Homem*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1985.
- LEITE, Fábio Rubens da Rocha. *A questão ancestral: África negra*. São Paulo: Palas Ahena , Casa das Áfricas, 2008.
- LENKO, K.; PAPAVERO, N. *Insetos no Folclore*. São Paulo: Plêiade/FAPESP, 1996.
- LÉVÊQUE, Pierre. *Animais Deuses e Homens: o imaginário das primeiras religiões*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LIMA, Zeneida. *O Mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave*. 4 ed. Belém: CEJUP, 1998.

LIMA, Maria Dorotéa de. *Ver-o-Peso, patrimônio (s) e práticas sociais: uma abordagem etnográfica da feira mais famosa de Belém do Pará*. Belém: UFPA, 2008. Dissertação em Antropologia.

LOPES, Ney. *Novo Dicionário Banto do Brasil: contendo mais de 250 propostas etimológicas acolhidas pelo dicionário Houaiss*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

\_\_\_\_\_. *Bantos, malês e identidade negra*. Ed. rev. atual. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

LOUDE, Jean-Yves. *Lisboa na Cidade Negra*. Lisboa: Dom Quixote, 2005.

LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. *No estuário Amazônico: “À Margem da Vida Pastoral”*. Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

\_\_\_\_\_. *Dom Macedo Costa: Bispo do Pará*. 2 ed. Belém: SECULT, 1992. (Coleção Lendo o Pará, 13)

MACHADO, João Batista. *Codó, histórias do fundo do baú*. São Luís: FACT/UEMA, 1999.

MAGGIE, Yvonne. *Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARQUES, Augusto César. *Dicionário histórico e geográfico da província do Maranhão*. Rio de Janeiro: Fon-fon, 1970.

MARTINS, Cristian Farias. *As Fronteiras da Liberdade: o campo negro como entre-lugar da identidade quilombola*. Brasília: UNB, 2006. Dissertação em Ciências Sociais.

MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

\_\_\_\_\_. *Pajelança e encantaria amazônica*. Trabalho apresentado no Simpósio de Pesquisa Conjunta “As ‘outras’ religiões afro-brasileiras”, nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades*. Belém: CEJUP, 1999.

\_\_\_\_\_. *Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia. Belém: CEJUP, 1995.

\_\_\_\_\_. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém: EDUFPA, 1990.

\_\_\_\_\_. *Medicina Popular e Pajelança Cabocla*. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998. p. 73-81.

MAUSS, Marcel. A Prece. In *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981, pp. 239-324.

\_\_\_\_\_. “Ensaio sobre a dádiva”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naif, 2003.

MEIRELES, Mário M. *Dez estudos históricos*. São Luiz: Alumar, 1994. (Coleção Documentos Maranhenses).

MENDES, Márcia. *Erveiros dos nossos mercados*. In: NUNES, Izaurina de Azevedo (org.). *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

MÉTRAUX, Alfred. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. São Paulo: Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1979.

MIGNOLO, Walter D. *Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidades, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

MINTZ, Sidney & PRICE, Richard. *O Nascimento da Cultura Afro-Americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas, 2003.

MIRCÉIA, Eliade. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MUNANGA, Kebengele. *Negritude: Usos e sentidos*. 2 ed. São Paulo: Ática, 1998.

\_\_\_\_\_. Origem e histórico do quilombo na África. In: *Revista da USP*. São Paulo (28). 56-63, Dezembro/Fevereiro, 95/96.

MONTEIRO, John Manuel. *Negros da Terra: índios e bandeirantes nas origens de São Paulo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

MONTELLO, Josué. *Os Tambores de São Luís*. 5 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

MORAES, Douglas Batista de. *Bem nascer, Bem viver, Bem morrer. Administração dos sacramentos da Igreja de Pernambuco (1650 a 1690)*. Recife: UFPE, 2001. Dissertação de Mestrado.

MORAIS, Viviane Lima de. *Razões e Destinos da Migração: Trabalhadores e Emigrantes Cearenses pelo Brasil no final do século XIX*. São Paulo: PUC/SP, 2003. Dissertação em História Social.

MORAES, Eneida de. *Aruanda*. Rio de Janeiro: José Olímpio, 1957.

\_\_\_\_\_. *Banho de cheiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1962.

MOREIRA, Eliane. *A proteção Jurídica dos conhecimentos tradicionais associados à biodiversidade: entre a garantia do Direito e a efetividade das políticas públicas*. Belém: UFPA/NAEA, 2006. Tese de Doutorado.

MOTA, Christiane. *Pajés, Curadores e Encantados: pajelança na Baixada Maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2009.

MOTT, Luiz. Dedo de anjo e osso de defunto: os restos mortais na feitiçaria Afro-Luso-Brasileira. São Paulo, *Revista USP*, n. 31, pp. 112-9, 1996.

\_\_\_\_\_. *Cotidiano e Vida Religiosa: entre a capela e o calundu*. In: SOUZA, Laura de M. (org.). *História da Vida no Brasil: cotidiano e vida privada na América Portuguesa*. São Paulo: Cia. das Letras, 1997.

\_\_\_\_\_. *A Inquisição no Ceará*. Revista de Ciências Sociais. Fortaleza: UFC, vol.16/17, nº 01/02, p. 93-103. 1985/1986.

\_\_\_\_\_. *A Inquisição no Maranhão*. São Luís: EDUFMA, 1995. (Série Monografias Acadêmicas)

\_\_\_\_\_. *Um Tupinambá feiticeiro do Espírito Santo nas garras da Inquisição: 1737-1744*. Dimensões. Revista de História da UFES. Vitória: UFES, vol.18, 2006.

\_\_\_\_\_. A vida mística e erótica do escravo José Francisco Pereira. *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, n. 92/93, 1988, pp. 85-104.

MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica; VILLACORTA, Gisela Macambira. Matintapereira e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica. In: MAUÉS, Raimundo Herald; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org). *Culto aos Orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

MOURA, Elen Cristina Dias de. *Entre ramos e rezas: o ritual de benção em São Luiz do Paraitinga, de 1950 a 2008*. São Paulo: PUC/SP, 2009. Dissertação em Ciências da Religião.

NASCIMENTO, Vilme Maria do. *Sagrado/profano no trato do corpo e da saúde na "metrópole negra". Salvador nos anos 1950/1970*. São Paulo: PUC/SP, 2007. Tese de doutorado.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História: A Problemática dos Lugares*. In. História e Cultura. Projeto História. São Paulo, nº 10, dezembro 1993.

NOVINSKY, Anita. *Inquisição: rol de culpados*. Fontes para a História do Brasil, século XVIII. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1992.

NUNES, Izaurina de Azevedo (org.). *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

NUNES, Manuel Dias. *A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão, 1755-1778*. Belém: UFPA, 1970.

OLIVEIRA, Edilson Menezes de. *Terreiro de Mina Dois Irmãos. Antigo Terreiro de Santa Bárbara: Histórico*. Belém: mimeog. 1992.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. *O que é medicina popular*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, José Cordeiro de. *Os Filhos da terra*. In: CHAVES, Gilmar (org). *Ceará de Corpo e Alma*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro*. Umbanda e Sociedade Brasileira. 2 ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1991.

PACHECO, Gustavo de Brito Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Rio de Janeiro: UFRJ/ MN/ PPGAS, 2004.

PACHECO, Agenor Sarraf. *En El Corazón de La Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras*. São Paulo: PUC-SP, 2009. Tese de Doutorado.

\_\_\_\_\_. Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara. In: *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p. 88-108, abr./jun. 2010.

PACHECO, Felipe Condurú, *História eclesiástica do Maranhão*. São Luís: Departamento de Cultura do Maranhão, 1969.

PAIVA, José Pedro. *Bruxaria e superstição num país sem “caça às bruxas”, 1600/1774*, Lisboa: Notícias Editorial, 1998.

PANKARARU, Benvinda. *Sons e Rituais Sagrados. A Experiência Indígena*. In: TUGNY, Rosângela Pereira de, QUEIROZ, Ruben Caixeta (org). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

PARÉS, Luis Nicolau. *A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia*. 2 ed. rev. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

PEREIRA, Madian. *Observações sobre concepções e práticas populares de cura em São Luís*. In: NUNES, Izaurina de Azevedo (org.). *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. A encantaria e “os filhos do rei Sebastião” na ilha dos Lençóis. In: MAUÉS, Raimundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

\_\_\_\_\_. *O imaginário fantástico da Ilha dos Lençóis: estudo sobre a construção da identidade albina numa ilha maranhense*. Belém: UFPA, 2000. Dissertação em Antropologia.

PEREIRA, Nunes. *A Casa das Minas: culto dos voduns jeje no Maranhão*. 2 ed. Petrópolis: Vozes, 1979.

PEREIRA, Manoel Nunes. Negros Escravos na Amazônia. In: *Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia, 1944*. V. 3. Rio de Janeiro: IBGE, 1952.

\_\_\_\_\_. A introdução do negro na Amazônia. *Boletim Geográfico – IBGE*, vol. 7, nº 77, 1949, pp. 509-15.

\_\_\_\_\_. Negros escravos na Amazônia. *Anais do X Congresso Brasileiro de Geografia*. Vol. 3, Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Geografia, 1952, pp. 153-85.

\_\_\_\_\_. *A Casa das Minas: uma contribuição ao estudo da sobrevivência do culto dos voduns, do panteão Daomeano, no Estado do Maranhão - Brasil*. 2ª ed., Petropolis: Vozes, 1979.

PINHEIRO, Luiz Balkar Sá Peixoto. De mocambeiro a Cabano: notas sobre a presença negra na Amazônia na primeira metade do século XIX. *Revista Tempos das Águas*, nº 1, 1º semestre, 1999, p. 158.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. *Vivências cotidianas de parteiras e 'experientes' do Tocantins*. Revista Estudos Feninistas. V. 10. n. 2. Santa Catarina: UFSC, 2002.

PIZARRO, Ana. Áreas Culturais na Modernidade Tardia. In: ABDALA JÚNIOR, Benjamin (org.) *Margens da Cultura: mestiçagem, hibridismo & outras misturas*. São Paulo: Boitempo, 2004.

PIZARRO, Ana. *Amazônia, as vozes do rio: imaginário e modernização*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2012.

POMPA, Cristina. *Religião como tradução: missionários, tupi e "tapuia" no Brasil colonial*. Bauru-SP, Edusc, 2003.

POMPEU SOBRINHO, Thomaz. Apresentação. *Boletim de antropologia* 1. Fortaleza: Instituto de Antropologia – Universidade do Ceará, 1958, p. 1-11.

PONTE, Sebastião Rogério. *A Belle époque em Fortaleza: remodelação e controle*. In: SOUSA, Simone (org). *Uma Nova História do Ceará*. 4 ed. atual. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2007.

PORDEUS JR, Ismael. *A magia do trabalho: macumba cearense e festas de possessão*. Fortaleza: Secretaria de Cultura e Desporto do Estado do Ceará, 1993.

\_\_\_\_\_. *Umbanda: Ceará em Transe*. Fortaleza: museu do Ceará, 2002.

PORTELLI, Alessandro. *Forma e significado na História Oral. A pesquisa como um experimento em igualdade*. In. *Cultura e Representação*. Projeto História. São Paulo, nº14, fevereiro 1997.

PRATT, Mary Louise. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. São Paulo: EDUSC, 1999.

PRANDI, Reginaldo. *A dança dos caboclos: Uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros*. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

\_\_\_\_\_. (org.). *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001.

\_\_\_\_\_. *Mitologia dos Orixás*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

PRANDI, Reginaldo; SOUZA, Patrícia Ricardo de. Encantaria de Mina em São Paulo. In: PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria Brasileira: O livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2001, p. 216-280.

PRICE, Richard. *To Slay the Hydra: dutch colonial perspectives on the Saramaka wars*. An Arbor: Karoma, 1983.

\_\_\_\_\_. (org.) *Maroon societies: rebel slave communities in the Americas*. Baltimore and London: The Johns Hopking University Press, 1983.

\_\_\_\_\_. *Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações*. In: Afro-Ásia. Salvador: EDUFBA, n° 23, 2000.

PUNTONI, Pedro. *A guerra dos bárbaros. Povos indígenas e a colonização do sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: Fapesp/Hucitec/Edusp, 2002.

QUINTANA, A. M. *A ciência da benzedura: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise*. Bauru: EDUSC, 1999.

RAMOS, Alberto Gaudêncio. *Cronologia eclesiástica da Amazônia*. Manaus: Typographia Fenix de Sergio Cardoso, 1952.

RAMOS, Donald. O quilombo e o sistema escravista em Minas Gerais. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos santos (org.). *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 164-192.

RATTS, Alex. *Traços étnicos: espacialidades e culturas negras e indígenas*. Fortaleza: Museu do Ceará/ Secult, 2009.

RAVENA, Nírvia. O abastecimento no século XVIII no Grão-Pará: Macapá e vilas circunvizinhas. In: ACEVEDO MARIM, Rosa (org.). *Escrita da História Paraense*. Belém: NAEA/UFPA, 1998, pp. 29-52.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

\_\_\_\_\_. *Domingos Sodré, um sacerdote africano: escravidão, liberdade e candomblé na Bahia do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. O negro na empresa colonial dos portugueses na Amazônia. *Actas do Congresso Internacional de História dos Descobrimentos*. Lisboa: Comissão Executiva das Comemorações da Morte do Infante Dom Henrique, vol. V, II parte, 1961, pp. 347-357.

RIEDEL, Oswaldo de Oliveira. *Perspectiva Antropológica do Escravo no Ceará*. Fortaleza: Edições UFC, 1988.

REVISTA DO INSTITUTO DO CEARÁ, Número especial comemorativo do centenário da abolição dos escravos no Ceará. Fortaleza, TE.7, 1984.

RODRIGUES, Jaime. *De costa a costa: escravos, marinheiros e intermediários do tráfico negreiro de Angola ao Rio de Janeiro (1780-1860)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RODRIGUES, Silvio Ferreira. *Esculápios Tropicais: a institucionalização da medicina no Pará, 1889-1919*. Belém: UFPA, 2008. Dissertação em História Social da Amazônia.

RODRIGUES, Carmem Isabel. Caboclos na Amazônia: identidade na diferença. In: *Novo Caderno NAEA*, v. 9, n. 1, jun. 2006, pp. 119-130.

SÁ, Laís Mourão. *O pão da terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense*. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ, 1975. Dissertação em Antropologia.

SÁ, Magali Romero. A “peste branca” nos navios negreiros: epidemias de varíola na Amazônia colonial e os primeiros esforços de imunização. *Anais do III Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental*. Rio de Janeiro: UFF, 2008.

SALLES, Vicente. *O Negro no Pará: sob o regime da escravidão*. 3 ed. rev. ampl. Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

\_\_\_\_\_. *Vocabulário Crioulo: Contribuição do negro ao falar regional amazônico*. Belém: IAP; Programa Raízes, 2003.

\_\_\_\_\_. *O Negro na Formação da Sociedade Paraense*. Belém: Paka-Tatu, 2004.

\_\_\_\_\_. Cachaça, Pena e Maracá. *Brasil Açucareiro*. Rio de Janeiro, 27 (74), p. 46-55, 1969.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas trincheiras da cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001.

SAMUEL, Raphael. *História Local e História Oral*. In: *História em Quadro–Negro: escola, ensino e aprendizagem*. Revista Brasileira de História – São Paulo, v.9, nº19, set.89/fev.90.

SANT’ANNA, Denise B. *É possível realizar uma história do corpo?* In: SOARES, C. L. (org). *Corpo e História*. Campinas: Autores Associados, 2001.

SANTANA, Francisco. *Bruxas e curandeiros na Lisboa Joanina*. Lisboa: Edição Academia Brasileira de História, 1996.

SANTILLI, Juliana. Patrimônio Imaterial e direitos intelectuais coletivos. *Revista do Patrimônio*, Brasília, n. 32, 2005, pp. 62-79.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os nagôs e a morte: Pàdè, Àsèse e o culto Ègun na Bahia*. 5 ed. Petrópolis: Vozes, 1998.

SANTOS FILHO, Lycurgo dos. *História geral da medicina brasileira*. São Paulo: HUCITEC, EDUSP, 1991.

SANTOS, Maria do Rosário. *Medicina popular: mística e cura na zona rural*. In: NUNES, Izaurina de Azevedo (org.). *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore, 2003.

SANTOS, Rosário; FERRETTI, Mundicarmo. José Cupertino na religião afro do Maranhão. In: *Comissão Maranhense de Folclore*, Boletim on-line nº 20, Agosto de 2001.

SANTOS, Maria do Rosário C. e SANTOS NETO, Manoel dos. *Boboromina: Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural*. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.

SANTOS, Maria do Rosário C. *O Caminhos das Matriarcas jeje-nagô: uma contribuição para a história da religião afro no Maranhão*. São Luís: FUNCMA, 1999.

SANTOS, F.S.D. *Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia*. História, Ciências, Saúde - Manguinhos, Rio de Janeiro, v. 6, suplemento, p. 919-939, 2000.

SARLO, Beatriz. *Tempo passado: cultura da memória e guinada subjetiva*. São Paulo: Companhia das Letras, Belo Horizonte, UFMG, 2007.

SCHATZMANYR, Herman G. "A varíola, uma antiga inimiga". *Caderno de Saúde Pública*, Rio de Janeiro, 17 (6): 1525-1530, nov-dez, 2001.

SCHRITZMEYER, Ana Lúcia Pastore. *Sortilégio de saberes: curandeiros e juízes nos tribunais brasileiros (1900-1990)*. São Paulo: IBCCRIM, 2004.

SERAINE, Florival. *Antologia do Folclore Cearense*. 2. ed. Fortaleza: Edições UFC, 1983.

SILVA, Daniel B. Domingues. The Atlantic Slave Trade to Maranhão, 1680-1846: volume, routes an organization. In: *Slavery an Abolition*, vol. 29, No. 4 dezembro 2008, pp. 477-501.

SILVA, Francisco de Paula e. *Apontamentos e notas para a historia ecclesiastica do Maranhão*. Bahia: Typ. de S. Francisco, 1922.

SILVA, Isabelle Braz Peixoto da. Índios no Ceará: cultura, política e identidade. In: CARVALHO, Gilmar de (Org). *Bonito pra chover: ensaios sobre a cultura cearense*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2003.

SILVA, José Henrique Costa da. *Abolicionismo em Benevides (1875-1888)*. Belém: UFPA, Monografia de Graduação em História, 2001.

SIQUEIRA, Sônia. *A Inquisição Portuguesa e a Sociedade colonial*. São Paulo: Ática, 1978.

SLENES, Robert. W. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava. Brasil Sudeste, século XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

SODRÉ, Muniz. *O terreiro e a cidade: A forma social negro-brasileira*. Petrópolis. Vozes, 1988.

\_\_\_\_\_. *A cultura negra como atitude ecológica*. In: SOSNOWSKI, Saul; SCHWARTZ, Jorge (Orgs). Brasil: o trânsito da memória. São Paulo: EDUSP, 1994, p. 121-130.

SOUSA, J. Prata de; COSTA, R. da. *Regimento proveitoso contra a pestilência (c. 1496) – Uma apresentação*. In: História, Ciência, Saúde – Manguinhos. Rio de Janeiro: Casa Oswaldo Cruz/ Fundação Oswaldo Cruz, v. 12, n. 3, p. 841-851, set-dez. 2005.

SOUSA JÚNIOR, José Alves. O Projeto Pombalino para a Amazônia e a Doutrina do Índio Cidadão. *Cadernos do CFCH*, vol. 12, nº 1/2, 1993, pp. 85-98.

SOUSA JR. Vilson Caetano de. *Nagô. A nação dos ancestrais itinerantes*. Salvador: Editora FIB, 2005.

\_\_\_\_\_. *As representações do corpo no universo afro-brasileiro*. In: Corpo e Cultura. Projeto História. São Paulo, nº 25, dezembro 2002.

SOUSA, Raimundo Nonato Rodrigues de. *Rosário dos Pretos de Sobral - CE: Irmandade e Festa (1854-1884)*. Fortaleza: Edições NUDOC/ Expressão Gráfica e Editora, 2006.

SOUSA, Paulo Melo. *Festa de São Sebastião na Ilha dos Lençóis*. In: Jornal Pequeno. Edição 21, 451. Ano 56. Sexta Feira, 02/02/2007. São Luis – MA.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. *Curas Mágicas e Sexualidade no século XVIII Luso-Brasileiro*. São Paulo, *Revista USP*, 31, pp. 112-119, 1996.

STUDART, Guilherme. *História do Ceará*. Fortaleza: Tipografia Studart, 1896.

SWEET, James. *Recriar a África: cultura, parentesco e religião no mundo afro-português (1441-1770)*. Lisboa: Edições 70, 2002.

TEIXEIRA, Raquel Dias. *Todo lugar tem uma mãe: sobre os filhos de Erepecuru*. In: Revista Antropológicas, ano 10, volume 17 (2): 117-146, 2006.

THOMAS, Keith. *O Homem e o mundo natural: mudanças de atitudes em relação às plantas e aos animais (1500-1800)*. 3 reimp. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

THOMPSON, E.P. *Costumes em Comum*. 2 reimp. São Paulo: Cia das Letras, 2005.

THORNTON, John Kelly. *A África e os Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400-1800*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TINHORÃO, José Ramos. *Os Negros em Portugal: Uma presença silenciosa*. 2ed. Lisboa: Editorial Caminho, 1997.

\_\_\_\_\_. *Os sons dos negros no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 2008.

TORRES, José Veiga. Da Repressão Religiosa para a Promoção Social: a Inquisição como instância legitimadora da promoção social da burguesia. In: *Revista de Ciências Sociais*, Lisboa, nº 40, 1994, p. 109-135.

TUGNY, Rosângela Pereira de, QUEIROZ, Ruben Caixeta (org). *Músicas africanas e indígenas no Brasil*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2006.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios. Catolicismo e rebelião no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

VANSINA, J. *A tradição oral e sua metodologia*. In: KI –ZERBO, Joseph (org). *História Geral da África*, vol. I. Trad. Beatriz Turquettju. et. Allii. São Paulo: Ática, Paris, Unesco, 1982.

VARNHAGEN, F. A. Excerptos de varias listas de condenados pela Inquisição de Lisboa desde o ano de 1711 ao de 1767, compreendendo só os brasileiros ou colonos estabelecidos no Brasil. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, tomo 7, n. 25, 1845, pp. 54-86.

VASCONCELOS, Cíntia Maria de Almeida. As vivências indígenas no Acaraú (século XVIII). In: Arquivo Público do Ceará. *Documentos Revista do Arquivo Público do Ceará*. V.1, n. 3, semestral. Fortaleza: Arquivo Público do Ceará, 2006.

VASSA, Gustavo. *Los Viajes de Equiano*. Cuba: Editorial Arte y Literatura, 2002.

VERGER, Pierre Fatumbi. *Artigos*. Tomo I. São Paulo: Corrupio, 1992.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre o culto aos Orixás e Voduns na Bahia de Todos os Santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos Escravos, na África*. 2 ed. São Paulo: Ed. USP, 2000.

\_\_\_\_\_. *Orixás Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo*. 6 ed. Salvador: Corrupio, 2002.

\_\_\_\_\_. *EWE: o uso das plantas na sociedade yorubá*. São Paulo: Cia da Letras, 1995.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. *Um encontro na encantaria: notas sobre a inauguração do “Monumental Místico Rei Sabá”*. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs). *Pajelança e religiões africanas na Amazônia*. Belém: EDUFPA, 2008.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza; FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. *A presença Africana na Amazônia Colonial: Uma notícia histórica*. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.

VIEIRA JUNIOR, Antonio Otaviano. *A Inquisição e o Sertão: ensaios sobre as ações do Tribunal do Santo Ofício no Ceará*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2008.

WILLIAMS, Raymond. *Cultura*. 2 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

\_\_\_\_\_. *O campo e a cidade na história e na literatura*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989,

WITTER, Nikelen Acosta. *Curar como Arte e Ofício*: contribuições para um debate historiográfico sobre saúde, doença e cura. In: *Tempo*. Vol 10, nº 19. jul – dez 2005 – Rio de Janeiro: 7 Letras, 2005.

YEMONJÁ, Mãe Beata de. *Caroço de Dendê*: a sabedoria dos terreiros. 2 ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2008, p. 67-68.

## GLOSSÁRIO

**Abiã:** pessoa que frequenta o Candomblé, mas ainda não passou pelos rituais de iniciação. Candidato à iniciação no Candomblé. Posto mais baixo da hierarquia do terreiro.

**Adjá:** é uma sineta de metal, utilizada pelos sacerdotes de Candomblé durante as festas públicas acompanhando o toque e nas oferendas, com a finalidade de chamar os orixás, ou provocar o transe. São também chamadas de Adjarin, Ajá Ààjà do yorubá.

**Adjuntó:** segundo orixá protetor de uma pessoa.

**Alá:** espécie de pano branco que cobre e protege não só os filhos consagrados a Oxalá, mas todos os adeptos do Candomblé, ainda que dedicados a outros orixás. Utilizado na primeira “saída” do yaô, em homenagem a Oxalá.

**Áfomó:** doença infecciosa trazida pelo orixá das doenças infecciosas Obaluaiê, Xapanã.

**Aruá:** molusco gastrópode da família dos ampularídeos, encontrados em rios e lagoas da América do Sul. Também conhecido pelos nomes de *ampulária*, *arauá*, *aruá-do-banhado*, *aruá-do-brejo*, *caramujo-do-banhado*, *fuá* e *uruá*; esse molusco possui em média 15 centímetros de comprimento e concha castanho-esverdeada. Costuma deixar seus ovos de coloração branca, rosa ou alaranjada no caule de plantas aquáticas, em barrancos na margem dos rios, ou na mata, no limite das inundações.

**Assento:** representação material da força sagrada da divindade. Conjunto de objetos (pratos, búzios, ferros, pedra, louças, etc.) e emblemas que representa o orixá. O mesmo que *ibá*.

**Axé:** força sagrada, que pode ser inscrita nas pessoas iniciadas ou em objetos rituais. Um axé também é uma tradição religiosa que teria uma origem real ou mítica, ligada a um terreiro considerado a matriz de todos os que pertencem à mesma família-de-santo.

**Axexê:** cerimônia fúnebre do Candomblé.

**Axogum:** sacrificador dos animais ofertados às divindades. Cargo cerimonial confiado a um *ogã*.

**“Bolar”** ou **“cair no santo”:** geralmente acontece quando uma pessoa participa de um “toque” e o orixá a incorpora, ainda no estado que os adeptos denominam de “bruto”, ainda não assentado ou “feito”. É indício da necessidade da futura iniciação.

**Bori:** ritos para o fortalecimento espiritual da cabeça (ori) de uma pessoa, precede a iniciação.

**Caboclo:** entidade que representa o índio brasileiro, muitas das vezes, as populações mestiças das áreas rurais.

**Catimbó:** Segundo Roger Bastide, era primitivamente, entre os índios selvagens, uma festa de colheita e de preparação da jurema, mas tornou-se pouco a pouco um culto destinado a fazer descer os espíritos das florestas, dos rios e das montanhas, os encantados, nos corpos dos catimbozeiros, para que respondessem às consultas dos infelizes e dos doentes.

**Coioio:** É possível que esta palavra seja derivada da palavra “coió”, considerada de origem indígena, que significa “tolo” e também designa um tipo de periquito que poderia ter sido associado a feiticeiros (Ferreira, A., 1975). Encontramos ainda, em São Luís, entre pessoas ligadas a terreiros da zona rural, a palavra “coirá”, usada no sentido de insucesso causado por feitiço, por “coisa feita” (dona Raimunda, novembro de 1986). Na Baixada Maranhense, o vocábulo “coirá” é usado para designar uma moleza e sonolência causados por “olho mau” (Domingas, junho de 1997).

**Comé:** 1. Quarto dos santos ou dos segredos chamados peji nos cultos nagôs. É o santuário onde se encontram os assentamentos das divindades e outros objetos de culto e nele entram apenas os iniciados. 2. Nome de uma cidade ao sul da República do Benin, próxima a Grande Popo, onde teria se originado o culto a Quevioçô e a Sobô (Sastre, 1972, p. 340-1).

**Contra-egun:** fios de palha trançados, amarrados nos braços do novo iniciado para protegê-lo do contato com os espíritos dos mortos (*eguns*).

**Cura:** Nome genérico para ritual afro-ameríndio no Norte e Nordeste que tem como instrumento musical básico o maracá. Durante o ritual, o chefe do culto ou pajé, em transe xamanístico, recebe sucessivamente várias divindades ou encantados. Assemelha-se ao catimbó do Nordeste. Sin. pajelança.

**Dambirá:** Nome de uma das famílias de divindades da Casa das Minas. Constitui o panteão da Terra. São pobres e, por isso, poderosos. Diz-se que Dambirá é o nome do palacete ou dos aposentos deles, que é uma casa de sapé. São chefiados por Acóssi Sapatá. Sin. Odã, Dã, Ierodã.

**Deká:** ritual realizado no sétimo ano de iniciação de um adepto, e que lhe confere permissão para abrir seu próprio terreiro e tornar-se babalorixá ou yalorixá. É também chamada de “entrega da cuia”.

**Dijina:** nome religioso, iniciático, com que são conhecidas e tratadas as pessoas no Candomblé. O mesmo que *orunkó*.

**Doutrina:** termo muito utilizado para as cantigas de pajelança, porém estas são ocasionalmente chamadas de *linhas*, o que indica uma aproximação com a terminologia do catimbó, em que a expressão *linha* se refere ao cântico particular de cada mestre invocado (Cacciatore 1988: 162).

**Ekodidé:** pena vermelha de papagaio, relacionada com a fala. É utilizada na terceira saída do *yaô*, momento em que o orixá revelará publicamente seu nome secreto, que é parte de si mesmo.

**Ebó:** oferenda alimentar ou sacrifício de animal feito em homenagem às divindades para obter sua ajuda e proteção na solução de problemas. É por muitos, também chamado de *despacho*, pois Exu é o transportador do *ebó*.

**Ebomi:** iniciado há sete anos. Segunda etapa hierárquica do *yaô*, *status* do iniciado após a realização da cerimônia do *deká*. É o irmão(ã) mais velho(a).

**Equede:** cargo do Candomblé reservado às mulheres que não entram em transe (“não-rodantes”). Sua função é auxiliar os membros do terreiro quando estão incorporados.

**Fazer ou raspar o santo:** iniciação no Candomblé que consiste na realização de diversos rituais privados (como a raspagem do cabelo, a sacralização do assentamento do orixá através do sacrifício animais, etc.) e que termina com a apresentação do iniciado numa festa pública denominada saída-de-yaô, ou saída-de-santo.

**Filho(a)-de-santo:** nome dado ao iniciado ou iniciada no Candomblé, na terminologia do parentesco religioso.

**Fundamento:** conhecimento secreto sobre a religião. Tudo o que contém axé.

**Gira:** sessão de trabalho espiritual na Umbanda.

**Glanchamas:** Também chamadas de calanchamas, são faixas de pano utilizadas pelos pajés na cidade de Cururupu. Estas faixas usadas diagonalmente no torso têm a função de “firmar” o pajé, impedindo que perca o controle sobre a ação dos encantados.

**Guia:** entidade espiritual protetora. Colar de contas que representa esta entidade.

**Inquice:** divindades bantas, correspondentes aos orixás iorubas.

**Jurema:** também conhecida pelo nome de *Catimbó*, hoje menos usado, é o conjunto de crenças e ritos que conforma o universo religioso dos mestres. De origem indígena, a Jurema se propõe a curar os doentes, resolver os problemas práticos da vida cotidiana. Os mestres da Jurema seriam espíritos curadores descendentes de escravos africanos e mestiços brasileiros que em vida conheceram os segredos das plantas curativas. Além dos mestres, outra categoria de espíritos é muito importante na jurema, os Caboclos, espíritos de índios também iniciados nas ciências das ervas.

**Mãe ou Pai-de-santo:** pessoa que ocupa o mais alto grau da hierarquia religiosa, que inicia os adeptos e zela pela vida espiritual dos membros de seu terreiro. Correspondente também a yalorixá ou babalorixá.

**Mãe ou Pai-pequeno:** auxiliar do pai ou da mãe-de-santo. É a segunda pessoa na hierarquia do terreiro. Também chamados de *yá kekerê* ou *baba kekerê*.

**Maracá:** pequena cabaça com contas em seu interior que, empunhado e sacudido pelo pajé, chama os encantados e é o símbolo maior da pajelança, também conhecida como *linha de pena e maracá*.

**Mina:** Este termo deriva do Forte de São Jorge da Mina, na Costa do Ouro, atual República de Gana, um dos mais antigos empórios portugueses de escravos na África Ocidental. É também o nome de um dos grupos étnicos que, naquela região, desde cedo foi absorvido pelo tráfico de escravos. No Brasil, o termo *mina* é atribuído genericamente a escravos procedentes da região do Golfo de Benin, na África Ocidental.

**“Nação”:** divisão interna do Candomblé. O conceito perdeu sua conotação étnica e possui um significado mais político que teológico. São “Nações” de Candomblé: Ketu, Jeje, Ijexá, Efon, Angola, Congo, Nagô-Vodum, Caboclo, Nagô, etc.

**Obrigaçãõ:** cerimônias ou oferendas rituais feitas periodicamente às divindades.

**Ogã:** cargo reservado aos homens que não entram em transe (“não-rodantes”) e cuja função é auxiliar o pai ou mãe-de-santo. São tocadores (alabês), sacrificadores (axoguns), zeladores dos assentamentos (pegigãs), além dos que ocupam cargos honoríficos. É também um título honorífico conferido pela Yalorixá, Babalorixá ou por um orixá, aos que contribuem para o prestígio, poder e proteção do terreiro.

**Ojá:** faixa de pano que cobre o peito do iniciado em transe.

**Opaxorô:** cajado sagrado de Oxalá, insígnia da universalidade e pacificação dos povos.

**Painas:** também chamadas de espadas ou panhas, são pedaços de tecido usados em torno do pescoço ou amarrados nos braços do curador, e costumam trazer as iniciais ou o nome de um encantado.

**Pajelança:** Culto afro-ameríndio, difundido largamente na Amazônia, cujo instrumento básico é o maracá. Durante o ritual o pajé recebe sucessivamente diversas divindades ou encantados e entra em transe de tipo xamanístico, acompanhado pela assistência com cânticos e palmas. Sin. cura.

**Paó** (pronuncia = paô): é um gesto que serve como sinal de que é preciso comunicar alguma coisa, mas não se pode falar. Isso ocorre muito no Candomblé quando as iniciadas estão no *runkó* e não podem falar. É usado também como saudação para o orixá, e, é diferente de orixá para orixá. Utilizado para pedir permissão para entrar, saudar e pedir licença.

**Puçanga:** Remédio caseiro; meizinha, mezinha. Medicação mágica receitada pelos pajés, após consulta aos espíritos, para curar doenças ou afastar malefícios.

**Putiruns:** Trabalho realizado em coletividade. No Acre chama-se *adjuntório* e, em municípios marajoaras, convidado.

**Quartinha:** pequena ânfora com água, colocada ao lado dos *assentos*.

**Quelê:** colar de contas que os iniciados do Candomblé usam rente ao pescoço, durante algum tempo, como símbolo da recente iniciação.

**Querebentã:** Casa do povo de Davice, casa grande, terreiro de Davice. É o nome africano da Casa das Minas, chamado *querebentã* de Zomadônu.

**Ronkó:** quarto onde são realizados os rituais privados da iniciação.

**Sacaca:** termo aplicado aos grandes curandeiros, adivinhos. É aquele que já nasce com o “dom”, sendo geralmente ensinado pelos próprios espíritos, os *encantados*, que os levam para sua morada no fundo dos rios, no *encante*, para aprenderem a arte de curar. Os encantados são considerados “o povo do sacaca”, “a gente do sacaca”. É capaz de relatar e descrever fatos e

acontecimentos que são visíveis somente para ele, conferindo sentido a situações que envolvem infortúnios e infelicidade para a comunidade. Há ainda uma planta medicinal denominada de sacaca.

**Sairé:** A Festa do Sairé ou Festa Du Çairé, é uma festividade de caráter religioso introduzido nas missões religiosas da Amazônia pelos jesuítas, no século XVII. O primeiro Sairé que se tem notícia foi organizado pelo Padre João Maria Gorzoni, na aldeia dos índios Tapajós. Posteriormente foi levado para outras missões, havendo notícias da realização do Sairé nas Missões de Santo Inácio, São José, Nossa Senhora da Purificação, ou da Saúde, e Nossa Senhora da Assunção, ambas no rio Tapajós, bem como em Gurupatuba, no rio Amazonas. A Festa do Sairé sobrevive hoje na Vila de Alter do Chão, Missão de Nossa Senhora da Purificação, fundada em 1738, na aldeia dos índios Boraris. A Festa do Sairé foi suprimida, em 1943, por ordem dos religiosos franciscanos. Voltando a acontecer na década de 1970, já desprovida de seu caráter religioso original. Atualmente a Festa do Sairé conserva muito pouco da sua originalidade. Ganhou destaque a disputa existente entre o Boto Tucuxi e seu rival, o Boto Cor-de-rosa.

**Tambor:** Instrumento musical de percussão, com diferentes formas, nomes e funções nos cultos afro-brasileiros e afroindígenas. No Maranhão, os terreiros e as cerimônias de tambor de mina também são chamados genericamente de tambor.

**Terecô:** é a denominação dada à religião afro-brasileira tradicional de Codó – uma das principais cidades maranhenses, localizada na zona do cerrado, na bacia do rio Itapecuru. É também conhecido por encantaria de Barba Soêra ou Bárbara Soeira, entidade sincretizada com Santa Bárbara, e por tambor-da-mata, ou simplesmente mata, em alusão à sua origem rural. Apesar de exibir elementos Jeje e alguns Nagôs, sua identidade é mais afirmada em relação à cultura banto (Angola, Cabinda) e sua língua ritual, é principalmente o português. Geralmente no terecô os pais e mães-de-santo são também curadores, embora existam na região os raizeiros, preparadores de mesinhas, que são conhecidos por doutores do mato.

**Terreiro:** templo onde são cultuadas as divindades das religiões afro-brasileiras. Também conhecido como *ilê, abassá, roça, centro, tenda ou cabana*.

**Tratamento:** Cura de doenças materiais ou espirituais, procurada pelos devotos nas casas de culto. Feita com remédios tradicionais, com plantas medicinais e com vários rituais, como banhos, benzimentos, passes, rezas, etc. Sin. cura.

**Vodum:** nome genérico das divindades jejes. Divindade, em jeje, que corresponde ao orixá em nagô. Os voduns podem ser velhos, adultos, jovens ou crianças, masculinos ou femininos e agrupam-se em famílias ou panteões, com características específicas. São considerados intercessores entre Evovodum, o Deus superior e os homens. Incorporam-se durante o transe nas vodunsis ou filhas-de-santo.

**Vodunsi:** Esposa dos Voduns, sacerdotisa ou filha-de-santo, mulher que recebe um vodum durante o transe.

**Vodunsi-Gonjai:** Filha-de-santo feita completa, com todos os graus de iniciação, que recebia vodum e uma tobóssi na Casa das minas e que estava acima das vodunsis-he, por seu nível superior de iniciação.

**Xirê:** ordem ritual das invocações e das danças para os orixás, durante as cerimônias públicas.

**Yaô:** iniciado no Candomblé até o sétimo ano de iniciação. Marca a posição hierárquica do iniciado.

**Yalaxé:** Mãe do axé, a que distribui o axé. É quem escolhe os Oloyes de acordo com as determinações superiores.

**Zomadônu:** Vodum masculino adulto da família de Davive, filho de Acoicinacaba. Teve quatro filhos toquéns. É o dono ou o chefe da Casa das Minas. Foi o vodum da fundadora e das primeiras mães. Também chamado Babanatô, é o que abre as portas. Na mitologia daomeana, é considerado o chefe dos Tohossús, espíritos infantis dos filhos nascidos anormais na família real (Herskovits, 1967).