

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO
CENTRO DE CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA E GEOGRAFIA
CURSO DE HISTÓRIA**

PABLO GABRIEL PINTO MONTEIRO

ENCANTARIA, PAJELANÇA E PRÁTICA DE PARTO:

A trajetória de Benedita Cadete

São Luis

2016

PABLO GABRIEL PINTO MONTEIRO

ENCANTARIA, PAJELANÇA E PRÁTICA DE PARTO:

A trajetória de Benedita Cadete

Monografia apresentada ao Curso de História da
Universidade Estadual do Maranhão como parte
dos requisitos para a obtenção do grau de
Licenciatura Plena em História

Orientadora: Prof. Dra. Marcia Milena Galdez
Ferreira

São Luís

2016

Monterio, Pablo Gabriel Pinto

Encantaria, pajelança e prática de parto: a trajetória de Benedita Cadete
/ Pablo Gabriel Pinto Monteiro. – São Luís, 2016.

120 f

Monografia (Graduação) – Curso de História, Universidade Estadual do
Maranhão, 2016.

Orientador: Profa. Dra. Marcia Milena Galdez Ferreira

1.Pajelança. 2. Prática de Parto. 3.Encantaria. 4.Cururupu. 5. Maranhão.
I.Título

CDU: 299.6(812.1=96)

PABLO GABRIEL PINTO MONTEIRO

ENCANTARIA, PAJELANÇA E PRÁTICA DE PARTO:

A trajetória de Benedita Cadete

Monografia apresentada ao Curso de História da
Universidade Estadual do Maranhão como parte
dos requisitos para a obtenção do grau de
Licenciatura Plena em História

Orientadora: Prof. Dra. Marcia Milena Galdez
Ferreira

Apresentado em ____/ ____/ ____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Marcia Milena Galdez Ferreira (orientadora)
Universidade Estadual do Maranhão

1º Examinadora
Prof. Dra. Martina Ahlert
Universidade Federal do Maranhão

2º Examinadora
Prof. Dra. Viviane de Oliveira Barbosa
Universidade Estadual do Maranhão

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer as várias pessoas que colaboraram direta e indiretamente, de diversas maneiras, para a elaboração e conclusão deste trabalho. Muitas delas poderiam ser repetidas por contribuírem simultaneamente em diversos momentos dessa empreitada.

À Universidade Estadual do Maranhão

Aos meus colegas da turma 2011.2 História - UEMA em especial Juliana Nogueira, Rafaella Sousa, Diogo Aires, Lucas Parreão. Jamais me esquecerei de todas as ciladas e momentos felizes que passamos juntos.

Aos grandes amigos de final de curso, Paulo Freire e Gilvan que com humildade e disciplina me ajudaram a entender que a vida é louca.

Ao CCPDVF (Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho), onde estive durante os anos de 2014/2015, sob a coordenação de Sebastião Cardoso. Lugar que me incentivou a formular as primeiras inquietações relativas à religiosidade afro-maranhense, com a ajuda dos turistas que lá visitavam e os intervalos de discussões com os amigos: Júnior, Thalita, Maeleide, Kássia, Denise, Kenya, Diogo, Joseana, Juliana, Tássica, Camila, Gustavo. Foi também no Domingos Vieira Filho, durante o horário de fechar as janelas e as portas do casarão, que me deparava com as fotografias de Jorrimar Carvalho, Marcio Vasconcelos e Albani Ramos, que indiretamente contribuíram para o uso do audiovisual em pesquisa de Campo.

Ao GPMINA (Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular), coordenado pelos professores Sergio Ferretti e Mundicarmo Ferretti. Aos dois as contribuições valiosas sobre o campo a ser estudado e o empréstimo de grandes obras de sua biblioteca. Ao grupo, pelas calorosas discussões das tardes de sábado e as pessoas que lá tive a oportunidade de conhecer, Inácio, Fladney, Wgercilene, Calliandra, Nordman, Thiago, Erivan, Carol, Rose e muitas outras que por lá passaram e continuam passando.

Em especial, essa pesquisa é dedicada a Luanne Carvalho e Ruan Carvalho por terem apresentado e emprestado seus familiares em Cururupu, que mais tarde, sem saber, seria o meu "campo de estudo".

No campo, em Cururupu, agradeço a todos os interlocutores que se dispuseram a abrir as suas portas para me escutar, a todas as pessoas da irmandade Nossa Senhora da Guia, sob a liderança da pajoa Benedita Cadete, que como "a veia do seu coração", abriu as portas da sua casa para que eu entrasse. Benedita Cadete além de ser figura

central para o desenvolvimento desse trabalho, também atuou como mediadora das entrevistas a serem feitas, me levando a pé a casa dos entrevistados. Ao lado de Dona Benedita Cadete, como mediador, esteve o meu amigo César, vulgo Panela, que dispôs algumas vezes de carona em sua moto para realizar boa parte das entrevistas. Ainda em Cururupu, agradeço ao pajé Betinho e todas as pessoas da família Carvalho e Cadete que tive a oportunidade de conversar durante a execução dessa pesquisa.

A Raimundo Inácio, por prestar grandes contribuições de orientação nas principais fases dessa pesquisa.

À orientadora deste trabalho, Milena Galdez que desde antes da orientação propriamente dita, em suas aulas instigantes sobre História e Memória, me fez repensar muitas coisas sobre a disciplina. Já sob proposta de projeto de pesquisa, me escutou pacientemente, mesmo quando o seu único desejo era sair correndo. Boa parte das formulações das questões deste trabalho deve-se a sensibilidade de como Milena enxergou e me ajudou a enxergar o campo estudado.

Agradeço igualmente a meus professores no curso de História: Henrique Borralho, Marcelo Cheche, Tatiana Reis, Sandra, Adriana Zierer, Yuri Costa, Helidacy Muniz, Elisabete, Reinaldo, Ana Livia e Valdineia Sacramento pelo minicurso "Religiosidade e Religiões de Matriz Africana". Devo a vocês, todo o conhecimento adquirido ao longo da graduação.

Ao Coletivo NÓDOA, pela amizade, união e companheirismo de todos os membros/amigos que me ajudaram a perceber junto ao trabalho desempenhado na comunidade do Cajueiro (em especial Dona Lucilene), a importância da luta pela democratização do bem viver. Entendido nesta comunidade, para além da garantia de se fincar concretos, mas do porquê armá-los.

À minha família que me ajudou nas horas mais necessárias, a minha avó que pela sua trajetória me ajudou a entender a força do matriarcado negro, ao meu pai por ter sido o primeiro a me apresentar as riquezas culturais maranhenses e que em algum lugar torce por mim, a minha mãe Orilene que pôde me ajudar a custear boa parte das pesquisas de campo, além de sempre me ajudar a arrumar as malas, ao meu sobrinho/filho Luiz, por estar sempre de prontidão a receber um abraço, quando a fadiga e o cansaço do trabalho eram mais fortes, e a minha irmã Pétala, que segurava as pontas com a casa quando eu mal conseguia sair do quarto.

A todos eles, os que irão aparecer no decorrer da pesquisa e aos que não me recordo, manifesto o meu muito obrigado.

*"O tempo é ventre fecundo
aonde tudo é gerado
se o tempo fosse parado
nada existia no mundo"
(Siba)*

RESUMO

A pajelança destaca-se como prática religiosa que estabelece conexões com outras vertentes da religiosidade afro-brasileira, principalmente com o tambor de mina. O mediador desse processo é designado nesta pesquisa de pajé/pajoa ou médico do mato. Esse tem como principal atividade a intervenção curativa de pessoas. Os pajés podem acumular funções, tais como: rezar, benzer e partejar, tendo essa última destaque nesse enfoque. A partir de entrevistas e observação participante, analisaremos o caso de Benedita Cadete, pajoa natural do município de Cururupu no Maranhão, Benedita interrompeu a prática de parto nos anos 2000, totalizando 3537 partos. Problematizamos e investigamos o entrecruzamento de práticas religiosas e de saúde contidas na pajelança e a sua relação com o processo de partejar, a partir das representações de si e de representações externas. Nesse enfoque, a constituição do universo religioso levará em consideração as relações sociais estabelecidas por Benedita ao longo de sua vida, essa rede inclui a formação de família e a sua relação com as entidades espirituais.

Palavras-Chaves: Pajelança, Prática de Parto, Encantaria, Cururupu.

ABSTRACT

Shamanism stands out as a religious practice that establishes connections with other parts of the african-brazilian religion, especially with the mine drum. The mediator of this process is referred to in this research shaman / pajoa doctor or the bush. This is primarily engaged in the healing intervention of people. Shamans can accumulate functions, such as praying, blessing and midwifery, and the latter featured in this approach. From interviews and observant participation, we will examine the case of Benedita Cadete, natural pajoa of Cururupu municipality in Maranhão, Benedita interrupted the delivery practice in 2000, totaling 3537 births. Problematize and investigate the interweaving of religious practices and health contained in shamanism and its relationship with the process of midwifery, from the representations of self and external representations. In this approach, the constitution of the religious universe will take into consideration the social relations established by Benedita throughout his life, this network includes family formation and its relationship with the spiritual entities.

Key- Words: Shamanism, Labor Deliver, 'Encantaria', Cururupu.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 01: Folheto do Bloco Afro Ominirá, Carnaval de 1995.....	16
Figura 02: Placa de farmácia em frente à Casa do pajé Betinho.....	24
Figura 03: Cortejo pela cidade - Festa de Nossa Senhora da Guia	40
Figura 04: Homenagem a Isabel Mineira, Bloco de Carnaval Sibui década de 1990..	42
Figura 05: Assistência durante <i>toque de tambor</i>	61
Figura 06: Instrumentos: abatá, ferro, ganzá e cuíca/cabaça.....	66
Figura 07: Mulheres da <i>irmandade</i> nos preparativos de bolos.....	69
Figura 08: Império, <i>feira grande</i> para Nossa Senhora da Guia.....	70
Figura 09: Aviso de restrição de acesso ao barracão.....	71
Figura 10: Grupo de Tambor de Crioula de Mirinzal.....	73
Figura 11: Mesa do jantar, Festa de Nossa Senhora da Guia.....	78
Figura 12: Momento 1 - Benedita e servente encruzando a sala, Momento 2 - Benedita mirando, Momento 3 - Benedita curando, trabalho de segurança.....	79
Figura 13: Momento 1 - Aventais, Momento 2 - Aventais e parturientes, Festa de Nossa Senhora do Bom Parto.....	82
Figura 14: Benedita Cadete com imagem de Nossa Senhora do Bom Parto e colares....	88
Figura 15: Benedita Cadete segurando ampola do medicamento PYTONS - S.....	98

LISTA DE SIGLAS

APTMA - Associação de Parteiros Tradicionais do Maranhão

AVC - Acidente Vascular Cerebral

BDBM - Biblioteca Digital da Baixada Maranhense

CAEM - Centro de Apoio à Educação Municipal

CCPDVF - Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho

CMF - Comissão Maranhense de Folclore

CLA - Centro de Lançamento de Alcântara

FAPEMA - Fundação de Amparo a Pesquisa e Desenvolvimento Científico do Maranhão

EDURURAL - Programa de Expansão e Melhoria do Ensino Rural

GPMINA - Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

MAD - Museu Afro Digital

MEC - Ministério da Educação

UNICEF - Fundo das Nações Unidas para a Infância

UEMA - Universidade Estadual do Maranhão

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
Capítulo 1: Pajelança e prática de parto: breve genealogia e reiteração.....	22
1.1 Das "obras de comunidade" às "caracterizações dos municípios.....	28
1.2 Entre praças e tambores: quando a memória reivindica outra história.....	38
1.3 "Viva meu maracá, viva o meu saber": heterogeneidade e idiossincrasia no contexto da pajelança.....	43
Capítulo 2: A vida como uma festa. A festa da vida: a Casa de Benedita Cadete e a irmandade Nossa Senhora da Guia.....	47
2.1 Configurando territorialidades.....	52
2.2 O povo de Dona Benedita e a sua Casa.....	58
2.3 As festas.....	65
2.3.1 Festa grande para Nossa Senhora da Guia.....	67
2.3.2 Festa Nossa Senhora do Bom Parto também é festa das "parideira da casa".....	80
2.3.3 Festa dos doentes.....	82
Capítulo 3: Outros galos me cantou.....	84
3.1 A parteira também é mãe: trajetória de vida de Benedita Cadete.....	87
3.2 "Eu costuro, mas não remendo": prática de parto e pajelança.....	99
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	111
REFERÊNCIAS.....	114

INTRODUÇÃO

Entre as histórias de Monteiro Lobato, uma série de paradidáticos do Ensino Fundamental, os passeios com a minha mãe pelo Centro Histórico e idas à Madre Deus com meu pai, fizeram-me compor uma série de *memórias* ou referenciais folclóricos, de um universo que só viria a fazer sentido muito depois, a partir da trajetória de vida de outras pessoas. Aquela estátua na frente da Igreja da Sé, que de alguma forma dialogava com a música do Bloco de Carnaval Máquina de Descascar Alho, que fala de uma sereia que habita a Ponta d' Areia, compunha junto com Currupira e o nome de lugares ditos encantados espalhados pela Ilha de São Luís, um imaginário esquecido. Aquilo que de alguma forma fez sentido para alguém e hoje se reduz ao saudosismo. Mal sabia que aqueles "personagens" e lugares encantados, constituíam um universo específico, capaz de alterar relações sociais de sujeitos a eles vinculados.

Escutei falar a primeira vez sobre pajelança durante a minha experiência como monitor cultural no Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho (CCPDVF) ¹, que durou do segundo semestre de 2013 até o primeiro semestre de 2015. Durante o processo de capacitação da monitoria, recebemos alguns materiais doados por funcionários que já tinham passado pela casa. Não demorou muito para perceber que quando se tratava da pajelança, as informações eram escassas. Lemos alguns escritos sobre o assunto a partir de textos da Comissão Maranhense de Folclore (CMF), sob autoria da professora Mundicarmo Ferreti. Aliado a esse material, boa parte das nossas exposições orais durante as mediações de visitas guiadas, eram constituídas de acordo com a reprodução do discurso de funcionários que por lá passaram.

Na metade da minha estadia no Centro de Cultura, comecei a me interessar por diversos temas, ou melhor, pelos temas que a própria configuração do espaço me levava a interessar. Tendo em vista a maneira da disposição das galerias que sempre tendiam a passar uma mensagem datada, sobre a importância de algumas Casas² e práticas

¹ O CCPDVF fica localizado na Rua do Giz no Bairro da Praia Grande em São Luís. Trataremos aqui o Centro de Cultura como espaço museológico, por reunir uma série de objetos que tentam contar a narrativa de uma determinada temática. O CCPDVF é dividido em três espaços, o primeiro espaço aborda sobre algumas práticas da religiosidade afro-maranhense, no segundo andar, o museu destaca as festividades como: Festa do Divino Espírito Santo e manifestações ligadas ao São João e o terceiro andar trata sobre festas do catolicismo popular.

² Entende-se por Casa com "C" maiúsculo, o lugar de estrutura física de culto e relações de sociabilidades de práticas ligadas à religiosidade afro-maranhense. O uso do termo Casa nesse sentido nos remete para

religiosas em detrimento de outras ou até mesmo pela disposição dos objetos contidos em cada espaço³. Os meus questionamentos sobre o tema nasciam principalmente a partir dos questionamentos dos próprios visitantes, que inúmeras vezes fizeram-me repensar quão genérica eram as informações que eu lhes fornecia. O que seria a pajelança? Que tem nome "indígena" ⁴, muito presente na Baixada Maranhense e cultuada anualmente como forma de *Brinquedo de Cura*⁵ nos terreiros de tambor de mina⁶ em São Luís.

Assistindo documentários sobre as temáticas do CCPDVF, pude ter outra noção da dinâmica que se estabelece em relação à cultura popular e a religiosidade afro-maranhense, parecia que aquilo que eu lia se tornava mais palpável ao ver (mesmo em vídeo) aqueles registros, mas ao mesmo tempo, outros questionamentos iam surgindo, principalmente em relação à pajelança. A partir do documentário "João da Mata Falado - O Caboclo da Bandeira" ⁷ comecei não só a construir outras noções sobre a pajelança, como também a despertar para a importância do audiovisual no registro dessas práticas. Só ver não me bastava, precisava ir a campo. Foi então que com uma câmera na mão e uma mochila nas costas em 2014 fui pela primeira vez à festa do Divino Espírito Santo no município de Alcântara. Ali foi o ponto de partida em relação aos registros audiovisuais que influenciaram diretamente na composição dessa pesquisa.

além das relações religiosas, como também ao ambiente onde se vive o doméstico. Também conhecido como barracões, tenda, união, ilê e terreiros de Tambor de Mina, Pajelança, Terecô e Candomblé.

³ Os objetos dispostos na galeria que representam a pajelança são: uma roupa masculina branca doada por Euclides de Meneses (Pai Euclides), disposta sobre a roupa está uma série de colares, rosários, colar de São Francisco, Colar de Santo Antonio e *Calanxama ou Glanxama* (colar feito de algodão, característico da pajelança), um defumador, uma série de santos, dentre eles Nossa Senhora da Conceição, cigarros, *tauari* (cigarro artesanal usado na pajelança) e uma sequência de quatro "adagas".

⁴ A linguista Yêda Pessoa apresentou em 2002 uma análise ao vocabulário da língua mina-jeje no Brasil, a partir de estudos aos anos setecentistas em Ouro Preto. A ideia de Yêda Pessoa é reforçada a partir dos escritos de Mundicarmo Ferretti (2015), sugerindo que: "Os termos pajé pajelança e cura - seu correspondente atual - pode ter se originado de línguas faladas por africanos escravizados que vieram para aquele estado brasileiro (kpace - exorcisar;kuda - que evita a morte/curador)". (CASTRO, 2002 apud FERRETTI, M, 2015)

⁵ Segundo Gustavo Pacheco (2004) "*brinquedo de cura* é uma expressão usada com frequência para se referir aos rituais festivos de pajés maranhenses". (p. 23). Entretanto, essa expressão é mais utilizada em terreiros de Tambor de Mina da capital que realizam pelo menos uma vez no ano o ritual.

⁶ Religião afro-brasileira característica do Maranhão. Organizada em meados do século XIX, atribui-se grande importância a dois terreiros mais antigos a Casa das Minas e a Casa de Nagô. Outra importante casa é o Terreiro do Egito, os relatos orais apontam para a sua fundação também no XIX. O Terreiro do Egito foi responsável por iniciar dois importantes sacerdotes (hoje falecidos) do Tambor de Mina maranhense, Jorge Itaci de Oliveira conhecido como Jorge Babalaô e Euclides de Meneses, embora fontes apontem a migração de Pais e Mães de Santo para a região Amazônica ainda no século XIX, é principalmente a partir desses dois que a genealogia da Mina se expandirá com maior impacto na região Amazônica, principalmente no Pará.

⁷ Assistir "João da Mata falado - O caboclo da bandeira", Direção de Ana Stela Cunha e Vicente Simão Junior.

Também no ano de 2014, por intermédio de Thiago Lima Santos, comecei a integrar o Grupo de Pesquisa Religião e Cultura Popular - GPMINA, experiência fundamental para a consolidação dos primeiros passos na elaboração de um projeto de pesquisa e na abertura para exposição de registros audiovisuais na plataforma digital do Museu Afro Digital do Maranhão - MAD⁸, projeto vinculado ao grupo de pesquisa.

Os primeiros registros fotográficos sobre cultura popular e festas de caráter mais lúdicos em terreiros, como a Festa do Divino Espírito Santo, me renderam também outros convites, um deles veio através de uma amiga do curso de História, Luanne Carvalho, para registrar em vídeo, aquilo que seria a minha primeira experiência com *toque de tambor*⁹, diferente de tudo que já havia feito. Foi quando no dia 26 de setembro desloquei-me ao município de Cururupu, para registrar a festa de São Cosme e São Damião realizada pela "*falada*" Benedita Cadete.

Antes de embarcar à Cururupu, perguntei no grupo de pesquisa se alguém sabia da existência de textos sobre pajelança no município, aí então que Raimundo Inácio Araújo me indicou "Brinquedo de Cura: Um estudo sobre a Pajelança Maranhense", escrito por Gustavo Pacheco (2004). A partir deste trabalho, pude ter uma leitura prévia "daquilo" que seria o meu primeiro campo de pesquisa (até então a primeira visita não tinha sido com o intuito de gerar uma pesquisa), idealizando algumas noções antecipadas do que eu iria presenciar.

Já em Cururupu, na manhã do dia 28 de setembro de 2014, passando-se dois dias de Festa para São Cosme e Damião, uma pessoa vinculada a Casa de Dona Benedita me informou que ela estava o dia todo procurando um caderno. Quando na tarde do mesmo dia, a mesma me chama para a cozinha e despeja um caderno velho com várias anotações. Com extrema convicção de seus atos, Dona Benedita pediu que eu lesse. Logo na primeira folha indicava: "Eu comecei a fazer parto com dezoito anos no ano de 1955. Parei no ano de 2000, no total de 3537 crianças que eu peguei". Ainda na primeira página, constava uma extensa lista de crianças. Dona Benedita lia sempre ressaltando uma característica do sujeito e a sua relação íntima com a família de alguns

⁸ Trata-se de dispositivo de acesso fácil que mostra o cotidiano e a cultura de minorias étnicas e de grupo marginalizados, além de trazer à lume elementos que configuram a memória e a história de um povo. Visa estimular a memória social de minorias étnicas e de memórias nacionais. Acesse: <http://www.museuafro.ufma.br/>

⁹ Uso do termo *toque de tambor* para diferenciar dos registros anteriores feitos em festas com caráter mais lúdico em terreiros em São Luís, como a Festa do Divino Espírito Santo. O *toque de tambor* é referido normalmente para caracterizar a parte da festa que possui transe.

e a "ingratidão" para com outros. Isso tudo me chamou atenção, e foi a partir desse momento que fiz a primeira entrevista a ela.

Para a realização das entrevistas, a proposta de trabalho girou em torno do uso da História Oral como metodologia preponderante. Tomando a entrevista como um *resíduo de ação*, e não apenas como um *relato de ações* passadas, chamando a atenção para a possibilidade de ela documentar as ações de constituição de memórias, as ações que tanto o entrevistado quanto o entrevistador pretendem desencadear ao construir o passado de uma forma e não de outra (ALBERTI, 2005, p.169). Nessa perspectiva, as informações prévias sobre a trajetória de vida de Dona Benedita a partir dos escritos de Gustavo Pacheco e o motivo dela acionar a memória de quando partejava, contribuíram para que durante as entrevistas (pelo menos durante as primeiras), tanto o entrevistado, quanto o entrevistador, construíssem juntos o passado de uma forma e não de outra.

Entendendo entrevista como um *resíduo de ação* constituída no presente a partir do relato de ações passadas, Dona Benedita tinha um motivo de acionar aquela memória, naquele momento. O motivo reside no fato dela ter encontrado um folheto do bloco afro OMNIRA¹⁰, que no ano de 1995 homenageava a celebre Isabel Mineira¹¹ e os 300 anos da morte de Zumbi dos Palmares, ícone da resistência e de luta negra em todo o Brasil. Devido à homenagem do bloco afro aos 6003 partos realizados por Isabel Mineira, Dona Benedita e eu, achamos que os 3537 partos acumulados durante a sua trajetória, necessitaria de uma atenção especial, e foi aí que nasceu a ideia de investigar sobre a relação da prática de parto com o universo religioso da pajelança.

Em um longo percurso de volta para casa, através de uma rede de transporte que inclui desde mototáxi, passando por van indo até Ferry Boat, comecei a maturar as primeiras questões sobre a minha experiência de campo. Quando compartilhadas com Raimundo Inácio, surgiu a ideia de ir registrar pelo projeto *Biblioteca Digital da Baixada Maranhense - BDBM*,¹² uma festa na Tenda de Santa Bárbara, mais conhecida

¹⁰ O carnaval de Cururupu é um dos momentos que se evidencia a autovalorização popular. Ao lado do Bloco Afro OMNIRA, outras manifestações destacam-se no carnaval do município tais como: Escola de Samba, Cabeção, Boi de Cofó e etc.

¹¹ Ver FERRETTI, M. *Isabel Mineira* – Cururupu. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, nº50, agosto de 2011, p. 20.

¹² O projeto Biblioteca Digital da Baixada Maranhense está sendo desenvolvido com apoio da FAPEMA e tem por objetivo reunir em um mesmo sítio virtual, construído especificamente para essa finalidade, o resultado de um amplo processo de pesquisa na área das Ciências Humanas acerca da Microrregião da Baixada Maranhense.

como Terreiro de Zé Pretinho¹³, localizada no povoado de Mato dos Britos pertencente ao município de Presidente José Sarney. A casa hoje é chefiada por Domingas do Carmo, a quem pude fazer uma entrevista que durou o total de 40 minutos. O suficiente para que ela relatasse a sua experiência como parteira e sua inserção no universo da pajelança.

Além dessa experiência em Presidente José Sarney, o projeto *Biblioteca Digital da Baixada Maranhense*, proporcionou a minha volta a Cururupu¹⁴, agora, já interessado sobre a questão do parto no município, mas especificamente dos casos de partos feito por pessoas que tinham ou tem envolvimento com o universo da religiosidade afro. Aquela altura do campeonato, já constava uma grande lista de pessoas ligadas a *encantaria*¹⁵ em Cururupu, assim como em outros lugares do Maranhão, que tiveram experiências ou foram parteiros ou parteiras em algum momento da sua trajetória de vida. Na análise do material, percebi que quando se tratava da maneira de como o indivíduo conduzia os partos, sempre havia divergências, ou ausências de informação. Algumas pessoas assumiam que faziam o parto em *transe* e outras não. Soma-se a esse último o caso de Dona Benedita Cadete, assim como o de Dona Domingas. (Ver capítulo 3).



Figura 1 - Folheto do Bloco Afro Omnira, Carnaval de 1995:
Folheto doado por Jocélia Carvalho

¹³ Ver ARAÚJO, Raimundo Inácio. O Reino do Encruzo: Práticas de pajelança e outras(s) histórias(s) do município de Pinheiro - MA (1946-1988), Tese de doutorado apresentada ao departamento de História UFPE. 2015.

¹⁴ No processo da pesquisa, apenas duas pesquisas de campo obtiveram financiamento através da FAPEMA, via *Biblioteca Digital da Baixada Maranhense*.

¹⁵ Usaremos a noção de encantaria proposta por Mundicarmo Ferretti (2000, p.108). Segundo a autora, as encantarias geralmente são concebidas como mundos situados no fundo das águas, dentro das árvores, ou abaixo da terra (em outro planeta). O lugar onde habitam as entidades (voduns, gentis, caboclos e outros).

Durante o processo de coleta das entrevistas, não usamos questionários fixos, centramos na divisão de duas perspectivas de entrevistas, as *entrevistas temáticas* e entrevistas sobre *história de vida*. As entrevistas sobre *história de vida* foram feitas durante os primeiros encontros, levando em consideração as especificidades dos entrevistados, para só depois tentarmos perceber as recorrências das narrativas. Quando existiam, as recorrências se dividiam entre o entrecruzamento das práticas religiosas e de saúde, até o surgimento de uma genealogia da prática de partejar no município. Só a partir daí que recorriamos à elaboração de um questionário que servia como roteiro da *entrevista temática*.

Conforme a minha teia de relações ia se estruturando no município de Cururupu, construía-se uma genealogia, mesmo que primária, não só da história da pajelança no município, como também sobre o panorama de saúde da cidade, que sempre incluía os agentes envolvidos na pajelança. Por esse motivo, fui atrás de impressos que pudessem relatar a trajetória de vida desses indivíduos, ou mesmo alguma citação a essas práticas. Nada foi encontrado, aliás, esse exemplo além de diagnosticar a ausência de escritos sobre as histórias desses sujeitos, também traz a tona a problemática sobre a escassez e a falta de conservação de impressos na cidade.

O município não possui Academia de Letras, grandes obras estão em bibliotecas particulares. A biblioteca municipal está fechada e "todo o seu acervo" foi remanejado para o farol da educação. No farol, com muito esforço, encontrei dois levantamentos ínfimos sobre a cidade, dos anos de 1988 e 1999. Nos dois levantamentos, intitulados "Monografia do Município de Cururupu", são citados incessantemente médicos, políticos, artistas e literatos que contribuíram para a consolidação da "memória oficial" da cidade.

Além do levantamento geográfico e populacional. Uma coisa me chamou atenção nos escritos de 1988. O impresso traz uma breve classificação dos agentes de saúde e espirituais que operavam na cidade. Entretanto, faz questão de sinalizar o distanciamento dos mesmos de uma prática à outra. Na classificação de religião, relata como "espíritas", alguns pajés da cidade, dentro de "medicina natural", estão os *benzedores e raizeiros* e por último, descritas como "curiosas" estão as *parteiras leigas*, acompanhado pelo nome de cinco mulheres, entre elas a celebre Isabel Mineira.

Essa documentação que continha o nome de cinco parteiras da cidade, durante muito tempo serviu como norte da pesquisa. Somente depois percebi que ao lado de "Monografia do Município de Cururupu" existiam uma série de escritos, institucionais

ou não, que tendiam a relatar informações classificatórias, de comunidades, com propósitos específicos e distintos uns dos outros, se aproximando mais de uma obra literária de caráter folclórico do que propriamente de uma análise científica dos sujeitos relatados. Foi aí então que "Monografia do Município de Cururupu" deixou de ser o norte metodológico, e passou a ser ao lado de outras obras, um texto a ser revisto.

Mesmo sabendo não ser nada incomum ao universo da *encantaria* e, portanto, no universo da pajelança, a existência de pessoas que são encarregados de atividades como o partejamento, o caso de Benedita Cadete me chamou atenção por várias questões que serão discutidas ao decorrer deste trabalho. A verdade é que muitos escritos de envergadura folclórica e acadêmica acabam por nos remeter a um *tipo* de pajé, ressaltando os seus traços diacríticos a partir da vestimenta, das atividades complementares, do uso ou não de penacho e maracá, dos procedimentos realizados ou até mesmo da sua aproximação "afro ameríndia" (tendendo na maioria das vezes mais para um do que para outro). O problema, é que não ficam evidentes (no caso das atividades complementares) como esses mecanismos são acionados, porque são acionados e quando.

A maioria dessa literatura, também lança mão de análises sobre trajetórias de vidas de dois ou mais pajés, tendo como principal intuito chamar a atenção para as características que são comuns ao grupo, deixando de lado a análise da singularidade de cada um. Os historiadores das mentalidades, por exemplo, usam esse tipo de análise, também caracterizado como prosopografia¹⁶, para essa finalidade, aquilo que Giovanni Levi (1989) denominou de *biografia modal* apontando que:

Nessa ótica, as biografias individuais só despertam interesse quando ilustram os comportamentos ou as aparências ligadas às condições sociais estaticamente mais frequentes. Portanto não se trata de biografias verídicas, porém mais precisamente de uma utilização de dados biográficos para fins prosopográficos. Os elementos biográficos que constam das prosopografias só são considerados historicamente reveladores quanto têm alcance geral. (1989, p, 174)

Nesse sentido, o nosso intuito ao analisarmos a trajetória de vida de Benedita Cadete, levando em consideração o uso do método biográfico, é reduzir o grau de observação para percebermos as ações envolvidas em suas práticas religiosas e "não

¹⁶ Segundo François Dosse, "a prosopografia é um gênero já antigo que tem por objeto reposicionar as características de um grupo esmiuçando as informações sobre todos os seus membros. Nisso se aproxima da biografia, mas sem se deter na singularidade da trajetória de cada um". (2015, p. 223)

religiosas", vinculadas as suas relações sociais e o agenciamento com as entidades espirituais. Ao que nos apresenta à micro-história de Carlos Ginzburg, com a biografia de Menoquio em "O queijo e os vermes" (2006) que entre outros esforços pretende analisar a cultura popular na Idade Média através da figura de um simples moleiro.

Os estudos sobre a cultura popular e a história das mulheres nos possibilitaram que "a reflexão biográfica progressivamente retornasse a historiografia. A crise dos grandes modelos de interpretação, marxista e estruturalista entre outros, sugeriu a numerosos historiadores interrogarem-se sobre a noção do indivíduo". (LORIGA, 2011, p.212-213). É como conhecer bem a vida de milhares de indivíduos, um formigueiro em sua totalidade, ver as conulas de formigas se estirarem em diferentes direções, compreender suas articulações e suas correlações, observar cada forma e, entretanto, jamais esquecer o formigueiro". (LWEIS B, 1963 apud LORIGA, 2011).

Essa verificação foi permitida através de entrevistas em História Oral, integradas pelas incessantes observações participante¹⁷. Durante as entrevistas e trabalhos de campo em torno das festas do calendário anual de Dona Benedita, procurei ser sempre o primeiro a chegar e o último a sair, isso me fez perceber "quem é o palhaço quando acaba o espetáculo", dando importância para a multiplicidade dos papéis assumidos em outras atividades do cotidiano, como nos períodos de "ausência de festa".

Os resultados apresentados nessa pesquisa deverão levar em consideração a dimensão do "não-dito"¹⁸, questão muito presente nos espaços de religiosidade afro-maranhense. Sempre quando perguntado algo em relação à prática religiosa ou sobre assuntos que Dona Benedita só poderia me falar em estado de *transe*, como o comportamento ou nome das entidades, ela relatava: "meu filho, uma coisa sou eu aqui [*apontando para o seu corpo*], outra coisa é eu aqui [*apontando para o terreiro*], então eu não sei nem te responder". Sérgio Ferretti em importante pesquisa a Casa das Minas, indica que: "é necessária uma atitude equilibrada e cautelosa para não ferir suscetibilidades. A curiosidade e as perguntas insistentes não são, de modo geral, bem recebidas nos ambientes religiosos dos terreiros, especialmente no decorrer das cerimônias" (2009, p.40).

¹⁷ A observação participante faz parte de uma metodologia de caráter antropológico, que a partir da etnografia relata as características analisadas *in loco* pelo pesquisador.

¹⁸ Sobre a função do "não-dito", ver POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. Trad. Dora Rocha Flaksman. Rio de Janeiro: Estudos Históricos, 1989. Em função disso, será pouco explorado características específicas de entidades ou até mesmo os seus nomes e identificações.

No caso de Dona Benedita, além do silêncio, outras questões dificultavam o andamento da minha pesquisa em sua Casa. O exemplo relatado por Clifford Geertz em *A Interpretação das Culturas* (1926), daquilo que ele mesmo chamou de "A Invasão" ao descrever sobre o início da sua pesquisa em uma aldeia em Bali na Indonésia. Nos meus primeiros passos em Cururupu percebia certo estranhamento no primeiro momento, algo que estava para além da minha presença como um "desconhecido" (mesmo Dona Benedita, já tendo notícias prévias sobre a minha ida a seu terreiro). Logo durante as primeiras entrevistas com Dona Benedita Cadete, percebia que ela sofria alguns traumas a respeito de experiências passadas com pesquisadores¹⁹ e curiosos, aquilo de alguma forma me comprometia.

Durante o final da minha primeira visita, Dona Benedita propôs a divisão do material, que eu ficasse com uma metade e ela com a outra, para que não houvesse condições de enganá-la. Com muita insistência, consegui explicar que o material precisava ser tratado, e que após essa etapa, além dela ficar com o material, ela poderia suprimir as imagens que não gostasse que fossem divulgadas. Diferente de Geertz, não precisei de uma batida policial para demonstrar a minha real intenção, na verdade, entre o fim de uma festa e outra, levei toda a produção feita a Dona Benedita em formato de DVD (os DVD's contém mais ou menos 1 hora e meia de duração) e algumas fotos reveladas.

De 26 de setembro 2014 até dia 02 de fevereiro de 2016²⁰ somou-se o registro de seis festas na Casa de Dona Benedita, em um universo de quatro festas fixas no seu calendário anual, além de uma ida a cidade no período carnavalesco, como já citado, período de maior afloramento cultural, ao lado do São João, momento em que pude ver os mesmos sujeitos que frequentam os terreiros envolvidos em outras atividades.

Analisaremos nesse trabalho o entrecruzamento de práticas religiosas e de saúde contidas na pajelança e a sua relação com o processo de partejar executado por Benedita Cadete, a partir das representações de si e de representações externas. Levando em consideração que a prática de parto é apenas um dos elementos que legitimam a ação do pajé. Nesse enfoque, a constituição do universo religioso está diretamente associada

¹⁹ Além de "Brinquedo de Cura: Um estudo sobre a Pajelança Maranhense", escrito por Gustavo Pacheco (2004), Benedita já foi acionada por alguns escritores locais e autores paraenses, como Daniela Cordovil (2002;2006). Dona Benedita conta que frequentemente vão pesquisadores locais a sua casa para realizarem pesquisas sobre a cidade.

²⁰ Nesse mesmo período frequentei outras casas de Tambor de Mina e Pajelança em São Luis e em Cururupu, para não recorrer ao erro de pressupor que o modelo efetuado por Benedita, seja o modelo total da prática religiosa analisada.

com as relações sociais estabelecidas por Benedita ao longo da sua trajetória, essa rede inclui a constituição de família/*irmandade* e a sua relação com as entidades espirituais.

Não é tarefa fácil escrever sobre a trajetória de vida de alguém. Pierre Bourdieu, por exemplo, destaca que: "falar de história de vida é pressupor ao menos que a vida é uma história" (2000, p.185). Então por onde começamos? A estrutura dessa monografia deve levar em considerações os objetivos destacados nessa pesquisa, que procura muito menos saber o que é a pajelança, mas como seus agentes (dando destaque para Benedita Cadete) se relacionam com o universo religioso em que estão inseridos, interagindo constantemente com as suas relações sociais, principalmente de trabalho e familiares. Questões sobre gênero e disputa de poder ²¹entre parteiras vira e mexe aparecem nesse trabalho, mas não será nosso intuito aprofundar essas questões.

No primeiro capítulo da monografia, procuro traçar uma breve genealogia dos conceitos e discussões que giram em torno do ato de partejar contido no universo da pajelança, utilizando um conjunto de estudos, principalmente de cunho antropológico que trate sobre a presença dessas práticas religiosas na região Amazônica. No segundo, levantamos uma breve etnografia sobre a constituição das festas que compõe o calendário festivo da *irmandade* Nossa Senhora da Guia com o intuito de demonstrarmos como a trajetória de vida de Dona Benedita Cadete, ligada às atividades de curar e partejar, por ela executada, interfere em outras instâncias coletivas no município de Cururuçu. No terceiro capítulo busco compreender através da biografia de Dona Benedita Cadete, a multiplicidade de papéis atribuídos a ela no lócus de estudo, mapeando como se opera a racionalização médico-hospitalar nos procedimentos relativos ao parto e outros acontecimentos a ele relacionados.

²¹ Analisar a trajetória de vida de Dona Benedita com o objetivo de extrair apenas a perspectiva de gênero seria reduzir a amplitude do método biográfico à apenas um aspecto de sua vida, mas, é correto afirmar que o "ser mulher" interfere em outras instâncias de sociabilidades nesse entrecruzo entre o ser pajoa e parteira. O historiador François Dosse em "O Desafio Biográfico: como escrever uma vida" tece comentários ao caso de Georges Duby (1955) ao se utilizar do gênero biográfico para fazer justiça a algumas figuras femininas esquecidas desses tempos medievais em que predominava a sociedade dos homens, Entretanto, por trás desses percursos singulares, o verdadeiro objetivo da pesquisa é ainda o olhar do século XII sobre a mulher". (DOSSE, 2015, p.220)

1. Pajelança e prática de parto: breve genealogia e reiteração

Buscamos inicialmente traçar em linhas gerais uma breve genealogia dos conceitos e discussões em torno das noções do ato de partejar contidos no universo religioso da pajelança, genealogia essa que não pretende recuar no tempo para restabelecer uma grande continuidade para além da dispersão do esquecimento (FOUCAULT, 1979, p. 21). Pretendemos aqui, examinar um conjunto de estudos que tratam sobre a presença de práticas religiosas (aqui destacadamente a pajelança) e seus agentes localizados em comunidades na região Amazônica. Pensamos ser fundamental sinalizar tais elementos ao leitor, para tornar inteligível o estudo de caso da biografia de Benedita Cadete e de que modo esse permite esclarecer e aprofundar o cruzamento de categorias e práticas sociais que somam ao raio de ação do pajé²², sendo o parto uma delas.

Sobretudo na primeira metade do século XX, surgem pesquisas que versam sobre os costumes e tradições do universo sociocultural do caboclo²³ na Amazônia. Motivados por interesses distintos, realizam-se pesquisas sobre os chamados "estudos de comunidades"²⁴. Encabeçados principalmente por antropólogos, tais estudos representam uma tentativa de registrar, classificar e reconstruir práticas culturais dos caboclos, distanciando-se de abordagens de cunho folcloristas²⁵. Era também

²² "Pajelança, cura, linha de cura, linha de pena e maracá, linha de maracá ou linha de mãe d'água são alguns deles. Pajé é um termo genérico usado no Maranhão tanto para os praticantes de diversas modalidades de cultos de possessão como para as entidades espirituais – os encantados – recebidas por estes praticantes ("o pajé de fulana é brabo"), e ainda para os toques e eventos festivos ("o pajé hoje começou tarde"). Curador é um termo genérico para aqueles que se dedicam a diversas modalidades de tratamento de doenças e perturbações, podendo em muitos casos ser sinônimo de pajé. (PACHECO, 2005, p.03)

²³ A maioria das produções escritas a partir da década de 1950 utilizam a categoria caboclo como referência ao habitante rural.

²⁴ Categoria utilizada por Aldrin Figueiredo em: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro brasileiras na Amazônia – a constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Campinas: IFCH, 1996. Aldrin Figueiredo utiliza a categoria pra definir a obra de Eduardo Galvão *Santos e Visagens*, mesmo salientando que Galvão avança nas discussões dessa categoria por não se limitar a abarcar vários aspectos da comunidade de Itá (leia-se no texto Gurupá), procurando descrevê-la em sua totalidade. Os estudos de comunidade tiveram grande atuação durante as décadas de 1940 a 1960. Constituindo-se como método de pesquisas em comunidade, oriundo da Antropologia Clássica, que tende a ver o outro como um ser *primitivo*. É oportuno sinalizarmos que tais estudos não inauguram essa discussão. A preocupação com um ideal de "identidade nacional" é pauta desde os períodos coloniais até os dias atuais.

²⁵ É necessário ressaltarmos que embora a Antropologia Clássica reivindicava outra forma de análise dos ritos e comportamentos de comunidades, não ocorre o apagamento total dos estudos de folclore, esses ganharão destaques e irão se institucionalizar durante períodos como a Ditadura Militar no Brasil, por estarem a posições políticas mais conservadoras (DURVAL, 2013, p.90). A Comissão Maranhense de Folclore foi fundada em 1948 por Antônio Lopes, como uma subcomissão da Comissão Nacional do Folclore. Os estudos de comunidade, portanto, são efetivados por pesquisadores com tendência

característica dos antropólogos saírem dos gabinetes e realizarem pesquisas de campo *in loco*, a fim de manter maior fidelidade ao objeto pesquisado. Diferente dos relatos de viajantes e práticas missionárias, que persistem até a segunda metade do século XIX,²⁶ os antropólogos estavam indo a campo munidos de maior arcabouço teórico e rigor acadêmico.

A obra de Van Gennep (1906) *Os ritos de passagens*, por exemplo, influenciou diretamente os "estudos de comunidades". Roberto DaMatta, que mais tarde coordenará importante pesquisa ao Maranhão²⁷, escreve na apresentação da obra na edição de 1978. DaMatta em nota aos escritos de Van Gennep sinaliza que:

A própria vida social na sua dialética entre rotinas e cerimônias, repetições e inaugurações, homens e mulheres, velhos e moços, nascimento e mortes, etc. como um ritual, posto que o mundo social se funda em atos formais cuja lógica tem raízes na própria decisão coletiva e nunca em fatos biológicos, marcas raciais ou [atos individuais]. (DAMATTA apud VAN GENNEP, 1978, grifos meus)

Para esses autores, dar conta de escrever a respeito da história de uma comunidade é, sobretudo, tratar sobre um sistema de códigos socioculturais que estão inteiramente ligados e são compartilhados por todos os indivíduos que habitam o mesmo espaço. Gravidez, nascimento, ritos de iniciação, casamento, batismo e morte, são características preponderantes nesse processo. Não obstante Eduardo Galvão em *Santos e Visagens* pesquisa realizada na então comunidade de Gurupá²⁸ no Pará, (localizada no Baixo Amazonas) durante os meses de junho e setembro de 1948, publicada pela primeira vez em 1955, usará o mesmo recurso teórico para definir seu estudo.

Ora se os "ritos de passagens" constituem característica tão particular nessas pesquisas, quem os operam? Quando operam? Porque operam? As principais questões

esquerdistas que ganham espaços deste a primeira metade do século XX, ainda que em períodos de políticas conservadoras.

²⁶ Os relatos de viajantes constituem referências primordiais para esses estudos.

²⁷ MUSEU NACIONAL, Rio de Janeiro, GB. Pesquisa Polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"; aspectos antropológicos, por Dr. Roberto da Matta, Regina de Paula Santos Prado, Laís Mourão Sá. São Luís, IPERI, 1975. v3, tab. Nesse enfoque, trabalharemos especificamente com dois artigos desse texto: SÁ, Laís Mourão. *Sobre a classificação de entidades sobrenaturais*. In: MATTA, Roberto da. Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"; aspectos antropológicos. São Luís: IPEI, 1975, v. 3, p. 21. e PRADO, Regina de P. S. *Sobre a classificação dos funcionários religiosos da zona da Baixada Maranhense*. In: MATTA, Roberto da (org.) Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"; aspectos antropológicos. São Luís: IPEI, 1975, v. 3.

²⁸ Eduardo Galvão opta por usar o nome fictício de "Itá", devido ao caráter pessoal das informações registradas.

que justificam o aparecimento dos "funcionários religiosos" (PRADO, 1973), para esses autores seria a legitimação da participação de integrantes locais na ausência de representantes da "religião oficial". É interessante perceber que essas atribuições não são apenas constituídas e legitimadas pelos moradores. Elas também operam "de fora para dentro", os próprios pesquisadores ao atribuírem lógicas a forma de organização local, vão preferir dar maior atenção para essas lideranças do que para outros indivíduos da comunidade, na maioria das vezes, são eles os seus interlocutores.

Onde estariam as parteiras em *Santos e Visagens*? Galvão relata sobre história de gestantes e nascimento durante todo o trabalho, mas é no capítulo intitulado "Pajelança" em que dará maior "atenção" às parteiras. Como é de se esperar, o autor não especifica o nome de nenhuma delas, diferente quando o mesmo trata dos pajés (conferindo maior importância para o segundo do que para o primeiro). As parteiras são categorizadas como mulheres "semi-profissionais" ou "curiosas" que sempre assistem outras mulheres de Gurupá nas questões do parto, mas quando com dificuldades, devem recorrer em auxílio aos médicos. Atividades como *rezar e benzer* são integradas ao raio de ação dessas parteiras, atribuindo-lhe o poder de curar. Não sabemos se essa, uma característica geral das parteiras de Gurupá, pois Galvão não especifica quem e nem quantas parteiras consultou. Outra questão negligenciada pelo autor é a dimensão do "não-dito", quanto às atribuições do ato de partejar somavam-se ou não a seara do pajé.



Figura 2 - Placa de farmácia em frente à Casa do pajé Betinho: Bairro da Rodagem, Cururupu - MA, 2015.
Foto de Pablo Monteiro

Assim como os “funcionários religiosos” da região exercem suas funções pela ausência de representantes de uma religião oficial, Galvão concebe a atuação das

parteiras pela ausência ou insuficiência de médicos e hospitais. Em nota final do livro o autor anuncia:

A introdução e divulgação de explicações científicas sobre doenças, a facilidade de acesso aos médicos e a medicamentos dos Postos de Saúde, a extirpação de endemias, terão influências sobre práticas populares como a pajelança, que objetiva a cura de doenças. A integração de práticas religiosas e de medicina, típica da cultura do caboclo, tende a se alterar. E da mesma forma outros aspectos da vida religiosa, como aqueles ligados diretamente ao ambiente. (GALVÃO, 1976, p.132)

As principais preocupações dos autores que aderem aos "estudos de comunidade" giram em torno do chamado "mito de origem" ²⁹ inquietação recorrente por tratarem a constituição da figura do caboclo a partir de um processo de "amalgama".

A descrição da vida religiosa do caboclo deixa perceber dois componentes, o ibérico e o indígena, principalmente porque nessa área a fusão desses elementos culturais não resultou num sistema ou ideologia religiosa extremamente unificada ou homogênea, tal como sucedeu em outras regiões da América. (GALVÃO, 1976, p.7)

A partir de *Santos e Visagens*, Eduardo Galvão passa a ser o pioneiro nos estudos sobre vida religiosa popular na Amazônia (FIGUEIREDO, 1996, p.16). Uma das principais preocupações do autor era o diálogo de crenças e práticas religiosas do caboclo em sintonia com a sua função social e suas transformações, não optando por definir a comunidade de Gurupá em visões mais gerais e justificando que não era o seu interesse tratar sobre a "gênese folclórica".

Se a discussão que permeava os "estudos de comunidade" em que Galvão estava incluso, que entre o final do século XIX e início do XX tinha como pauta principal a degradação racial na Amazônia e questões da mestiçagem, onde estaria o negro na obra de Galvão? Em análise de Aldrin Figueredo à *Santos e Visagens*, o autor indica que em outras palavras: "Amazônia era, nos termos de Galvão, uma área cultural de matriz indígena, em segunda escala de influência ibérica, e por último a africana, esta praticamente invisível no livro do antropólogo". (1996, p.20).

A invisibilidade do negro na obra de Galvão reforça não só questões que tratam do modelo de civilidade proposto para a época, que entre outros esforços transformaria

²⁹ Abordagem comum entre os antropólogos que aderiram aos "estudos de comunidades", que entre outros esforços atribuíam uma espécie de matriz étnica à constituição do nativo.

o índio em brasileiro, passando pelo processo de "caboclicização", como também denota o rompimento de uma análise mais refinada das microestruturas contidas na comunidade de Gurupá, como por exemplo, o culto aos santos, que em torno de promessas vinculadas às *irmandades*³⁰, sempre são tratadas como práticas coletivas. Nesse sentido, o autor destaca o embate entre Santo Antônio (santo branco), padroeiro da cidade e a forte influência de São Benedito (santo negro), esse atrelado as camadas mais populares, que diversas vezes era hostilizado como "santo de preto". Mas logo Galvão justifica:

São Benedito era o "santo dos pretos", repetiu-se aí algo semelhante aos centros do Nordeste, onde floresceram irmandades constituídas em maioria ou exclusivamente por negros escravos ou seus descendentes. Contudo, não há memória de grande concentração de negros em Itá. O tipo de moderno habitante revela acentuada dominância do caboclo, mestiço de índio e branco. (GALVÃO, 1976, p.48)

Ao escrever Santos e Visagens, Galvão oferece enorme parcela de contribuição às pesquisas que versam sobre o assunto, mas também dá vazão a pelo menos duas questões que seguem nas publicações posteriores ao seu trabalho. A primeira delas trata das questões das "origens", mesmo que em menor escala ainda era algo pertinente em seu trabalho. Não há dúvidas que Galvão considerava antes de tudo o pajé um índio. O segundo ponto trata da dicotomia que separa o "campo" e a "cidade" o "rural" do "urbano", para ele, as práticas vinculadas a essa primeira passava por sérias transformações e caminhava para um processo em vias de extinção.

A respeito da tarefa de encontrar no discurso, um fio condutor que explique a origem do caboclo e, portanto, a religião do caboclo, perde-se a dimensão do vivido, cristalizando uma imagem irrefutável, suprimindo experiências compartilhadas pelos agentes e os seus constantes deslocamentos, trocas e os múltiplos papéis realizadas ao longo da sua trajetória de vida. Gustavo Pacheco ao tratar em seu estudo sobre a pajelança no Maranhão nos indica que:

Qualquer tentativa de identificar "origens" e de estabelecer fronteiras nítidas entre as práticas destes grupos é extremamente problemática - para dizer o mínimo. Descrever o processo de formação histórica da pajelança maranhense ou de qualquer outra manifestação da encantaria brasileira como fusão pura e simples de traços culturais, através de termos como "sincretismo" ou hibridação", é fornecer um rótulo cômodo, mas sem grande

³⁰ Para Galvão *irmandades* seriam "associações fundadas com princípios semelhantes aos que regem sua congêneres dos centros urbanos, as *ordens terceiras*. Caracterizam-se, porém, por completa autonomia das autoridades eclesiásticas que, aliás, consideram-nas profanas". (1976, p.35)

poder explicativo. (PACHECO, 2004, p.40)

Ao identificar a origem da pajelança, o segundo passo de Galvão seria constatar as mudanças do conjunto religioso do caboclo em detrimento de uma suposta "evolução" identificada no discurso da modificação da religião a partir de elementos civilizadores. "À medida que se tornarem mais continuadas e mais fortes as influências de fora, especialmente aquelas de natureza tecnológica e científica, diminuirá a importância dessas crenças e de sua integração à vida total do grupo" (GALVÃO, 1976, p.135, grifos meus).

O próprio Galvão ao tratar da ínfima presença do negro na constituição da prática religiosa na Amazônia, levando em consideração a comunidade de Gurupá, nos indica que "A pajelança perde terreno à medida que se desce o rio Pindaré em direção a São Luís onde predominam práticas de origem afro-brasileira" (GALVÃO, 1976, p. 118). Quando o autor se refere à religiosidade afro-brasileira, o mesmo pretende tratar apenas do Tambor de Mina, realizado na capital maranhense, mascarando a existência de outras práticas da religiosidade afro presente em São Luís naquele momento. Não é intuito desse trabalho, estender-se sobre a presença de pajés nas intermediações das áreas "urbanas" de São Luís já no século XIX³¹ ou dos migrantes maranhenses, cearenses e até portugueses para as praças de Belém³², mas as colocações de Galvão esconde outra face dessa história.

Essa característica salientada pelo autor remete a outra discussão que é de extrema relevância para esse trabalho. Antonio Evaldo Barros em análise do processo de transformação e adaptação da identidade maranhense entre os anos 1937 a 1965, a partir do levantamento em impressos de São Luís e no interior do estado sobre práticas afro maranhenses tais como: o Bumba-meu-boi, Tambor de Mina, a Pajelança e outras manifestações, observa que durante esse período, "heranças etnico-culturais são negociadas em meio à dinâmica de definição de identidade maranhense, relacionando-se uma identidade regional anunciada como ateniense, francesa, branca e erudita, com um Maranhão pretensamente popular, mestiço e negro". (BARROS, 2007, p.23).

³¹ Ver SANTOS, Thiago Lima dos. *Navegando em duas águas: tambor-de-mina e pajelança na virada do século XIX em São Luís/MA*. Dissertação de mestrado. São Luís: PPGCSOC, 2014.

³² Ver FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro brasileiras na Amazônia – a constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. Dissertação de mestrado apresentada ao Departamento de História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da UNICAMP. Campinas: IFCH, 1996.

Nesse momento, começa-se a reivindicar ao Tambor de Mina à categoria de religião africana, a cura ou Pajelança continua a ser perseguida, por tratar-se de uma mistura, deturpação e de 'exercício' ilegal da medicina'. (ARAÚJO, 2015 p.18). Isso nos leva a crer que apesar da categorização de São Luís como *Atenas Brasileira*, privilegia-se e integra-se ao Tambor de Mina a identidade maranhense enquanto outras práticas, como a Pajelança na Baixada Maranhense e o Terecô³³ no Médio Mearim e no Vale do Itapecuru permanecem marginalizadas e excluídas.

Essa conotação além de contribuir para erguer fronteiras de distinções entre as práticas religiosas afro-maranhenses, também irão influenciar na ausência dos estudos sobre práticas consideradas com "ausências de rituais complexos" (GALVÃO, 1976), como no caso da pajelança, em contraste à "ortodoxia" daquelas encontradas na cidade, como o caso do Tambor de Mina, mais procurado entre os pesquisadores. Contudo, a obra de Eduardo Galvão em pesquisa a comunidade de Gurupá no Pará, servirá como principal referência para os "estudos de comunidade" realizados no Maranhão.

Se por um lado a preocupação do autor era distanciar-se de algumas considerações folclóricas sobre o universo religioso do caboclo, ele também foi responsável por cristalizar outras noções, como o mito de origem, atrelando a pajelança ao índio e a relação campo e cidade sinalizando o desaparecimento de práticas e costumes tidos como "rurais".

1.1 Das "obras de comunidade" às "caracterizações dos municípios"

Vinte anos depois da publicação de *Santos e Visagens*, é lançada em São Luís a Pesquisa Polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro" (1975), coordenada por Roberto da Matta e composta pelas antropólogas Lais Mourão Sá e Regina Prado em estudos a comunidades do município de Bequimão e redondezas da Baixada Maranhense. Assim como na obra de Galvão, a pesquisa também aponta dificuldades das excursões missionárias sobre a égide da "religião oficial", por detectarem nessa região a presença

³³ 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, a mais de 300km, em linha reta da capital. Além de muito difundido em outras cidades, do interior ao Tambor de Mina ou a Umbanda. É também conhecido por "Encantaria de Barba Soêra" (ou Bárbara Soeira), por Tambor da Mata, ou simplesmente Mata (possivelmente em alusão à origem rural). (FERRETTI, M, 2013, p.1)

de uma "religião popular" ³⁴. Essa incongruência entre duas práticas "distintas" representava, antes de tudo, um conflito, que separava *domínios* entre "código do catolicismo missionário" e o "código da pajelança".

Não é nosso interesse negligenciar a importância da contribuição de outros autores na constituição de pesquisas sobre a religiosidade afro-amazônica, como por exemplo, a pesquisadora Oneyda Alvarenga que, para além da participação na Missão Folclórica de 1938 ao lado de Mário de Andrade, escreveu os livros *Babassuê* (1950) e *Catimbó* (1949) introduzindo marcadamente a presença negra entre essas práticas realizadas no interior do Pará.

Acionamos *Santos e Visagens* por servir como referência nos trabalhos analisados nesse capítulo, como por exemplo, na composição do artigo de Regina Prado (1973) contido em "Prelazia de Pinheiro" intitulado: "Sobre a classificação dos funcionários religiosos da Zona da Baixada Maranhense". Nesse estudo, a pesquisadora opta pelo método sincrônico na análise dos "funcionários religiosos" da comunidade, pretendendo identificar as atribuições dadas a eles através de uma perspectiva sistemática, deixando um pouco de lado o contexto histórico. Essa orientação leva Prado a formular várias categorias entre esses "funcionários", mantendo a relação existente entre práticas que tinham, de um lado, o Padre no topo da cadeia, e o Pajé de outro, passando pelos meios constituídos pelo *rezador* e *benzedor*.

O que estaria em pauta seria a religião do caboclo maranhense que, assumidamente, começava a apresentar elementos africanos, além de heranças indígenas e brancas. Também é preocupação de Regina Prado, qualquer aproximação com noções de purismos e origens, mesmo que no fim das contas à "amálgama" entre as três raças, seja ainda um elemento expressivo da obra.

São três os fatores colocados pela autora para distinguir o saber do "funcionário religioso". Esse saber é adquirido a partir de uma formação (estudo), tradição, ou possessão (*transe*), que para ela, é capaz de ordenar, de dar sentido, de arrancar do caos a vida do "cliente" (1973, p.29). É interessante notar aqui o uso das aspas para categorizar o sujeito que procura os serviços desses agentes, denotando (mesmo que ainda embrionariamente) outras dimensões da vida social que os mesmos mantêm em

³⁴ Segundo Durval Muniz de Albuquerque, entre os anos 40 e 50 o conceito de folclore é substituído progressivamente pela noção de cultura popular, notadamente por intelectuais ligados à Universidade, onde os estudos de folclore praticamente não encontraram guarida (2013, p.89).

comunidade, mais do que somente a relação entre oferta e procura de serviços estabelecidas a partir de uma lógica cartesiana ocidental.

O mesmo acontece quando Lais Mourão em artigo "Sobre a Classificação de Entidades sobrenaturais" (1972) trata do conjunto de entidades que perpassam a vida religiosa do caboclo, designando-as "sobrenaturais". É de convir que mesmo que a autora continue usando a expressão, logo em seguida justifica em nota:

O próprio conceito de 'entidade sobrenatural' se revela ambíguo, na medida em que o domínio do religiosos cobre uma extensão tão vasta da vida social que o limite entre profano-sagrado, ou natural-sobrenatural, se torna extremamente difuso só podendo ser definido em termos de situações específicas. (SÁ, 1972, p. 16)

Que vida social seria essa? A vida social tanto em Lais Mourão (1972) quanto em Regina Prado (1973) é a vida permeada de "ritos de passagens", em que:

Há um ritual específico que coloca no domínio do humano um ser social. Há um ritual específico que o coloca no domínio do humano, marcando uma descontinuidade com o mundo natural: o batismo. Doravante ele é "gente" como os outros e merece qualquer "cristão" (por oposição a "bicho") o seu passaporte garantido para ingressar na sociedade dos mortos. Eis os dois momentos previsíveis, as duas entradas que definem, pelos extremos, o caráter social da pessoa, livrando-a do caos, de ser um "avulso qualquer". No entanto, entre os dois polos, a vida é, por assim dizer, salpicada de ameaças imprevisíveis, introduzindo desordens como *doenças, feitiços* e assombramentos e que precisam ser afastadas. (PRADO, 1973, p.3)

Sendo os agentes legitimadores dos "ritos de passagem", padres e pajés também estariam submetidos ao longo de sua trajetória de vida a passarem pelos mesmos. E dessa forma, Regina Prado confere a eles uma espécie de "evolução", como no caso do pajé que também benze, mas nem todo *benzedor* é pajé, estando o primeiro em uma categoria inferior. A formação linear proposta pelos "ritos de passagem" sobre a trajetória de vida de um pajé esconde a multiplicidade de papéis desempenhados por ele, que hora podem assumir uma identidade ou outra, negligenciando assim a possibilidade de rupturas ou subversões estabelecidas ao longo de sua trajetória de vida.

Tomando como nome próprio todas as atribuições feitas a esses sujeitos a partir das atividades desenvolvidas tais como *curar, rezar, partejar e benzer*, e a pretensa

possibilidade da adição ao nome de batismo ou nome social, como por exemplo; "Isabel Mineira", "Benedita Pajoa"³⁵, "Luís Pajé"³⁶. Pierre Bourdieu nos explica que:

O nome próprio não pode descrever propriedades nem veicular nenhuma informação sobre aquilo que nomeia: como o que ele designa não é senão um rapsódia heterogênea e disparatada de propriedades biológicas e sociais em constante mutação, todas as descrições seriam válidas somente nos limites de um estágio ou de um espaço. Em outras palavras, ele só pode atestar a identidade da *personalidade*, como individualidade socialmente constituída, à custa de uma formidável abstração. (BOURDIEU, 1986, p.187)

Regina Prado não dispensa o cruzamento de outras atividades ao raio de ação do pajé, mas justifica que somente através de uma análise sistemática é possível classificar cada um desses sujeitos. Assim como na obra de Galvão, os "funcionários religiosos" do "código popular" referidos por Regina Prado, só eram acionados se procurados por algum assunto que só eles poderiam tratar, como os vinculados ao "sobrenatural". *doenças e feitiços*, outros assuntos como *benzer, batizar e enterrar* seriam somente procurados na ausência de um "funcionário religioso" do código oficial. Entre "os que não curam" estariam o padre e o rezador, entre "os que curam" estariam o benzedor e o pajé, a parteira curaria por estar atrelada a figura do benzedor.

Os benzedores podem ser homens e mulheres. Entre as últimas, no entanto, quando se soma uma especialidade a mais, ou seja, o fato de "partejar" mulheres, temos as *parteiras*. Não são todas as "benzedoras" que são "parteiras", mas não há parteira que não seja também benzedora. Aliás, a difícil tarefa de secundar o parto de uma mulher, onde vida e morte se roçam de perto, situa a parteira dentro do domínio semântico de triunfo da primeira sobre a segunda. Todas as vezes que, de novo, a morte rondar a vida, a parteira será chamada a atuar (agora, como benzedora). Eis porque a "parteira" não será tratada como uma categoria que extrapolasse os quadros do benzedor. Ao contrário, ela é uma *espécie de*. Do mesmo modo que ele recorre, em seu serviço, a rezas eficazes. O que a distingue como parteira será

³⁵ Atribuição de autodesignação a pajés do sexo feminino no município de Cururupu. Os impressos consultados por Mundicarmo Ferretti e equipe (FERRETTI, M, 2004), ao se referirem ao processo de Amélia Rosa (1877; 1878), designavam-na de "a pagé". A própria autora em pesquisa anterior (FERRETTI, M, 2000, p.47) nos alerta que assim como "curadeira" o termo "pajoa" não aparece no dicionário da língua portuguesa. Pai Euclides de Meneses, em seu livro sobre Pajelança (FERREIRA, 2003), ao relatar sobre o tempo de perseguição a curandeiros em São Luís, nos conta um episódio de Mestra Benedita Jardim. No diálogo, ao pronunciar o nome de Benedita, Euclides usa o termo "pajoa" e segue assim em todo o livro. Cristiane Mota (2009) reserva nota em seu trabalho para nos alertar a não existência do uso do termo "pajoa" entre os pajés e consulentes de Bequimão. Diferente, por exemplo, de Regina Prado (1973) que em pesquisa ao mesmo município pesquisado anos depois por Cristiane Mota, atribui aos pajés de sexo feminino a categoria de "pajoa". Por ser um termo muito usado em Cururupu e autodesignado por Dona Benedita Cadete, continuaremos fazendo seu uso.

³⁶ Pajé e parteiro do bairro de Santa Terezinha, 63 anos, Natural de São Bento, Maranhão. Ver ARAÚJO, Raimundo Inácio. O Reino do Encruzo: Práticas de pajelança e outras(s) histórias(s) do município de Pinheiro - MA (1946-1988), Tese de doutorado apresentada ao departamento de História UFPE. 2015.

apenas a conjunção de dois traços: o tipo de sofrimento a ser tratado (= o parto) e a dimensão sexo: uma mulher. (PRADO, 1973, p.41)

Ao tratar sobre a "dimensão do sexo" feminino na adição da atividade de benzer e a sua ligação ao ato de partejar, Regina Prado estaria refutando qualquer hipótese da existência de um pajé do sexo masculino, o trabalho de campo na cidade de Cururupu me permitiu constatar a existência de pajés/parteiros do sexo masculino (ver capítulo 3). Em relação à pajoa/parteira, a autora não nega a sua existência, mas justifica que essa sempre atuará pelo "código da pajelança", a única confluência impossível seria entre *rezador* e pajé, estando esses inseridos em códigos distintos³⁷.

Cristiane Mota (2009) em pesquisa desenvolvida sobre pajelança em Bequimão, mesmo município de "Prelazia de Pinheiro", também salienta que nunca conheceu e nem escutou notícias sobre um pajé/rezador. Talvez notícias sobre pajés/rezadores de fato sejam difíceis de encontrar, por teoricamente estarem divididos em "códigos" distintos, o que não descarta por completo a sua inexistência, pois a dimensão do "não-dito" persistiria nesse caso, questão que também vigora nos casos de pajés/parteiros (pela lógica de Regina Prado: pajoas/parteiras/benedeiras), assumindo apenas uma prática em detrimento de outra. Assim como Cristiane Mota nos apresenta o caso de Nha Ju³⁸, encontrei no município de Cururupu (sob situações diversas) o caso de várias mulheres parteiras e alguns homens que também tinham ligações com o universo da *encantaria*.

A dimensão do "não-dito", nesse caso, é definida em entrevista a Jocélia Pinto, 40 anos, ex Secretária de Cultura de Cururupu, além de professora de História. Jocélia faz parte do movimento negro organizado da cidade e coordena o Bloco Afro OMNIRA é também sobrinha de um afamado pajé da cidade, já falecido, seu Roberval Carvalho³⁹. A partir da sua experiência em trabalho para a Fundação Palmares, percorrendo o município de Cururupu e região vizinha em meados dos anos 2000, Jocélia nos indica:

³⁷ Em pesquisa no município de Cururupu, Maranhão entre os anos 2014 a 2016, nunca presenciei um caso de envolvimento de rezadores com a prática efetiva da pajelança. Dona Benedita, por exemplo, tem a sua "rezadeira" oficial, Dona Terezinha. Na festa do mês de fevereiro de 2015 para Nossa Senhora do Bom Parto, Dona Terezinha adoeceu em virtude da epidemia do zica vírus na cidade, Benedita chegou a cogitar a ideia de suspender o toque naquele dia, mas pessoas da assistência ajudaram a rezar e dar procedimento à pajelança.

³⁸ Pajôa e parteira, 62 anos, nasceu em Santa Tereza, povoado de Bequimão-MA. Ver MOTA, Christiane. *Pajés, curadores e encantados: pajelança na Baixada Maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2009.

³⁹ Ver PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. (Tese de Doutorado em Antropologia), Rio de Janeiro, UFRJ/MN/PPGAS, 2004.

Tem algumas que elas nem se identificam como dançante, eu não sei se é por vergonha. Hoje onde tu ver filho de santo e que tem terreiro, mas tu ver que só utilizam livros, esses livros que vendem por ai. A maioria das pessoas, as mais antigas, elas tem receio de dizer que elas fazem... Que tem esse tipo de dom. Eu cheguei em uma determinada comunidade, ai eu fui fazer uma.. Eu fui perguntar se tinha alguém, ai disseram que tinha uma senhora lá que fazia parto e também faz benzimento. Só que ela diz que não brinca, mas ela faz benzimento, ela ajeita junta, ela faz parto, sacode barriga. Ai quando eu fui entrevistá-la, e ela dizendo... Que ela fazia, mas ela não tinha nada a ver, assim uma forma de esconder. A maioria delas não associam, são poucas... Quase ninguém, parece que é assim uma coisa isolada, parto é parto e eles não fazem essa relação. (JOCÉLIA, 2015, grifos meus)

O "não-dito" pode ser tanto fruto de traumas de experiências passadas. Mesmo Cururupu sendo constantemente lembrada por seus inúmeros pajés, o aumento do número de adeptos ao protestantismo, em específico igrejas neopentecostais na cidade é proporcional à discriminação religiosa. O "não-dito" pode vigorar a partir da própria cosmologia da religião, ressaltando o "contrato" estabelecido entre pajé e *encantados*, que não pode ser quebrado. Falar muito dos seus *encantados* é encarado como identificar a fraqueza do médium⁴⁰. Outras pessoas podem chamar por eles durante os *toques* de *tambor*, sem que esses sejam solicitados. Como adverte Dona Benedita Cadete, quando interrogada, é comum que se diga: "onça não ensina segredo dela pra gato maracajá". (BENEDITA, 2016)

Essas duas características fazem o indivíduo optar por se definir de uma forma e não de outra. O processo de constituição da identidade do pajé perpassa por escolhas e contingências. "O indizível é dito. O esforço para contar o incontável resulta em narrativas interpretáveis, constructos culturais de palavras e ideias" (PORTELLI, 2000, p.108). A saída para perceber esses mecanismos do "não-dito" seria mais que a análise de entrevistas, mas acompanhar em observação *in loco* a execução dessas atividades antes, durante e depois das festas religiosas, o que não fica evidente em Regina Prado. Essa opta pelo acúmulo de relatos orais.

A compilação da "Prelazia de Pinheiro" destaca-se como obra importante não só por oferecer a elaboração de várias categorias que até então não eram fornecidas sobre a religião do "caboclo maranhense", mas também por constituir bases sólidas para a composição de escritos de caráter classificatório sobre a história dos municípios da Baixada Maranhense e do Maranhão como um todo. Analisaremos o impresso

⁴⁰ Durante a observação participante em terreiros de Pajelança e Tambor de Mina no município de Cururupu, pude presenciar *abatazeiros* cantando doutrinas para pessoas que estavam assistindo o tambor, essas, começavam a entrar em *transe* em momentos indevidos. O assunto sempre era comentado ao final do *toque*. Em alguns casos, as pessoas mencionavam possíveis rixas entre *abatazeiros* e esses mesmos expectadores.

"Cururupu e suas Belezas Reais" (1988), também conhecido no município por "Monografia de Cururupu", devido à caracterização posterior de mesmo nome, publicada em (1999) em que permanecem alguns pontos da primeira publicação, feita onze anos antes. Classificaremos esses escritos como "caracterização municipal", pela recorrência dessas obras em outros municípios do Maranhão.

Diferente das "obras de comunidades", que tiveram severas contribuições na primeira metade do século XX a partir dos escritos de antropólogos como Eduardo Galvão e Roberto da Matta e que continham motivações e financiamentos acadêmicos e visavam, sobretudo, o interesse da religião do caboclo na região Amazônica. As "caracterizações municipais" tratam sempre de forma resumida vários aspectos sobre questões, culturais, sociais e econômicas com o intuito de fornecer mais informação sobre a cidade e na maioria das vezes possuem financiamento de órgãos do estado e do próprio município.

As Monografias dos municípios entre o período de 1981 a 1985 tinham como principal colaborador o apoio municipal, sendo elas impressas em: Axixá, Nina Rodrigues, Tutóia, São Benedito do Rio Preto, Paraibano e Arari. A partir da criação do Centro de Apoio à Educação Municipal (CAEM), houve o interesse de redistribuição dos projetos, ai então o trabalho das Monografias dos municípios deixaram de ser pró-município para atender também os municípios da área do EDURURAL (Programa de Expansão e melhoria do Ensino Rural) ⁴¹.

As principais reivindicações para a existência desses trabalhos eram dos professores e coordenadores de órgãos municipais de educação, que necessitavam de informações básicas sobre o município a serem aplicadas no ensino dos Estudos Sociais (MONOGRAFIA, 1988).

Não é questionável a metodologia utilizada para o desenvolvimento do projeto, nem o objetivo pedagógico que o mesmo pretendia alcançar, reverberando diretamente na maneira como estão dispostas as informações. Aliás, os organizadores da Monografia de Cururupu (1988) se orgulham da "participação de sua gente" (MONOGRAFIA, 1988) no processo de elaboração do trabalho. Só não fica claro de que forma "a gente" de Cururupu participou na execução do mesmo. A ausência das referências cronológicas nas informações nos faz pensar que, mesmo o trabalho sendo de 1988, é constituído a

⁴¹ Programa de Expansão e melhoria do Ensino Rural. Projeto financiado pelo MEC, com gestação nas décadas de 1970, as propostas nele contidas vinham de entendimento dos técnicos das Secretarias de Educação dos estados nordestinos com o MEC.

partir de uma série de *memórias* que além de terem base a partir do vivido, também se ancoram em *memórias herdadas*⁴², aquelas que foram vivenciadas por pessoas próximas e passada, sobretudo de maneira oral para outras gerações, tais como nome de lugares e indivíduos.

A primeira vez que peguei a única edição da Monografia de Cururupu (1988) disposta no Farol da Educação da cidade, percebi que o material estava extremamente rasurado, faltando algumas páginas e que continha várias inscrições, feitas por crianças, evidenciando assim ser uma das únicas referências para estudantes que pretendem desenvolver trabalho sobre a cidade. Em entrevista à Jocélia, a mesma me confirma essa hipótese, "Quando chegava período do aniversário de Cururupu, aí os professores começavam a fazer aquele monte de trabalho né? Aí aqui não tem um acervo, aí os pequeno iam tudo lá pra biblioteca" (JOCÉLIA, 2015)

O trabalho é dividido em cinco capítulos: I) Aspectos Geográficos 2) Aspectos Físicos 3) Aspectos Econômicos IV) Aspectos Políticos V) Aspectos Sociais. O nosso interesse diz respeito a esse último, mesmo entendendo, ser esse, fruto de todas as atribuições feitas nos outros capítulos. "Aspectos Sociais", em especial, é dividido em subtópicos que vão desde "Saúde", passando por "Religião", até "Diversões". Nos chama atenção primeiramente o tópico "Saúde", que aborda a respeito do panorama médico dos anos 1980 no município, que contava normalmente com uma sala de parto, realizado a partir da disposição de 01 enfermeira e 16 auxiliares médicos alocados na Santa Casa de Misericórdia, fundada desde 1943.

Ao tratarem da atuação de saberes populares em relação aos procedimentos terapêuticos, são inseridos os chamados "curiosos", entre eles estão os "dentistas práticos" e as "parteiras leigas", sendo aqueles que acumulam conhecimento "sem estudos", como trata Regina Prado (1973) ao falar dos pajés, ou seja, adquiriram conhecimento sem uma formação acadêmica. Entre as "parteiras leigas" encontra-se o nome de Isabel Mineira e outras quatro parteiras, quase todas falecidas. É interessante perceber a preocupação em atribuir nome de pessoas às funções, provavelmente são nomes que apareceram com maior frequência durante as entrevistas feitas com os

⁴² Michael Pollak define por "memória herdada" ou 'vividos por tabela', "acontecimentos vividos pelo grupo ou pela coletividade à qual a pessoa se sente pertencer". (POLLAK, 1992, p.2)

integrantes da comunidade, o que nos faz pensar na seletividade da memória desses sujeitos ao que diz respeito à inserção de um indivíduo em detrimento de outro⁴³.

Os pajés, também conhecidos como *médicos do mato*⁴⁴, não aparecem nesse tópico, tampouco a Pajelança e o Tambor de Mina aparecem no tópico seguinte, intitulado "Religião", contendo: catolicismo e protestantismo como religião predominante. É possível que a maioria dos adeptos dessas práticas religiosas se identifiquem enquanto católicos, mas esse fato não dispensa a possibilidade de que havia um interesse de que essas práticas não deveriam fazer parte da *memória oficial* da cidade, portanto, seriam *memórias subterrâneas*⁴⁵. Um exemplo disso é encontrado no tópico "Medicina Natural", que além da referência a ervas medicinais, é incluso o nome de alguns *benzedores*. Novamente o nome de Isabel Mineira⁴⁶ aparece sem qualquer menção a sua prática religiosa.

Parece-me que esse problema vai além da dificuldade de se operar com categorias. A intenção é negar a presença da religiosidade afro na constituição da identidade do povo cururupuense. Isso pode ser percebido quando consultando sobre a trajetória de vida de alguns dos indivíduos que aparecem no impresso, quase todas as parteiras relatadas em "Monografia de Cururupu" tiveram algum tipo de envolvimento com o universo da *encantaria*, assim como os *benzedores*. A própria Isabel Mineira é um exemplo disso, enquadrada como parteira e benzedora, Isabel só é lembrada pela sua prática religiosa quanto à preservação do seu nome social.

A *memória oficial* que o impresso nos apresenta parece estar disposta através de personagens que figuraram entre a política e a literatura, reivindicar os avanços e a erudição do povo cururupuense. O próprio prefeito da cidade, na ocasião, ganha lugar reservado no trabalho, tendo uma dedicatória completa sobre a sua vida e sua formação na Faculdade de Medicina do Maranhão, além da relação de obras realizadas na cidade

⁴³ Durante as minhas entrevistas aparecem o nome de outras parteiras em atividade durante a década de 1980, período da pesquisa que originou a "Monografia de Cururupu".

⁴⁴ Nas entrevistas a expressão aparece para designar a atuação de pajés em áreas mais afastadas, como povoados.

⁴⁵ Usaremos a definição de Michael Pollak, "importância de memórias subterrâneas que, como parte integrante das culturas minoritárias e dominadas, se opõem à "Memória oficial", no caso a memória nacional" (POLLAK, 1989, p.4)

⁴⁶ Atribui-se a Isabel Mineira a inserção do Tambor de Mina em Cururupu, e por conta disso a redução da perseguição policial à casa de pajés. A aproximação entre Tambor de Mina e Pajelança teria resultado em uma nova configuração atual da Pajelança encontrado em Cururupu, utilizando-se agora tambores, cabeças e ferros nos rituais (PACHECO, 2005; LAVELEYE, 2008). Em visita ao Terreiro de Zé Pretinho (falecido) em Mato dos Britos, povoado pertencente ao município de José Sarney, escutei falarem de Isabel Mineira e da sua contribuição para a religiosidade afro nos arredores do município de Pinheiro denotando, dessa forma, uma influência ainda mais ampla na região da Baixada Maranhense.

durante o seu mandato, sem esquecermos os constantes reparos da praça que leva o nome de uma das figuras mais "ilustradas" do município, ex-governador do Maranhão, o médico Aquiles Lisboa. No tópico "Literatura" ganha destaque a contribuição no município na preservação do título do Maranhão como "Atenas Brasileira" ⁴⁷.

Ao evocar "Monografia de Cururupu", principalmente por alunos do Ensino Médio e Fundamental de escolas das redes públicas (grande maioria) e privadas do município, aciona-se a História da cidade e não a memória. Pierre Nora nos indica que:

Memória e história, longe de serem sinônimos, tomamos consciência que tudo opõe uma à outra. A memória é a vida, sempre carregada por grupos vivos e, nesse sentido, ela está em permanente evolução, aberta à dialética da lembrança e do esquecimento, inconsciente de suas deformações sucessíveis, vulnerável a todos os usos e manipulações susceptível de longas latências e de repentinas revitalizações. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta do que não existe mais. A memória é um fenômeno sempre atual, um elo vivido no eterno presente, a história uma representação do passado (NORA, 1981,p. 9)

Parece existir aí uma grande problemática que suprime as práticas de atores sociais populares, tais como os envolvidos no Tambor de Mina e na Pajelança, ou quando são lembrados, como no caso de Isabel Mineira e as incansáveis festas do Divino Espírito Santo realizadas nos terreiros da cidade, não é vinculada nenhuma referência a essas práticas. Ao categorizar elementos que fazem parte do vivido, como "curiosidade", "crendice", "superstições", "Monografia de Cururupu" incorre em uma grande possibilidade de folclorizar práticas que estão em plena vigência.

Aldrin Figueiredo, por exemplo, ao se referir em seu trabalho a um jornalista e folclorista que dentre outras coisas, escrevia sobre pajelança no Diário de Notícias Paraense na segunda metade do século XIX, salienta que, "O registro das lendas e superstições populares significava a conservação dessas crenças como Folclore. Era preservar a beleza do que já estava para morrer, ajudando a matá-lo". (FIGUEIREDO, 1996, p, 83)

As obras destacadas aqui destoam em relação ao período de publicação, mas se completam no sentido de empregar através da genealogia, avanços e referências umas as outras. O ponto que integra e, portanto, parece permanecer durante todo o século XX, nas publicações que versam sobre as relações tanto em "estudos de comunidade",

⁴⁷ Ver BARROS, Antonio Evaldo Almeida. O Pantheon Encantado: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65). Dissertação de Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos. Salvador: PÓS-AFRO/CEAO/UFBA.

quanto nas "caracterizações dos municípios", é a motivação de escrever sobre as tradições dessas comunidades, sobre o risco iminente delas desaparecerem e com elas suas *memórias*. Isso pode ser visto, por exemplo, em Breve Histórias da Comunidade de Alcântara (1990), pesquisa financiada pelo Ministério da Cultura e coordenada por Maria Raymunda Araújo antes da implantação do Centro de Lançamento (CLA) em Alcântara.

Nesse estudo houve uma grande mobilização para a preservação escrita e visual⁴⁸ a partir da caracterização dos costumes de 22 povoados em um universo de 49 que compunham o município na década de 1990, antes dos seus deslocamentos para as Agrovilas⁴⁹. Ao que salienta Marshall Sahlins (1997) sobre o "pessimismo sentimental" em estudos pós-coloniais da experiência etnográfica:

Acontece que essas sociedades não estão simplesmente desaparecendo há um século atrás, no início da antropologia: elas *ainda* estão desaparecendo - e estarão sempre desaparecendo. O pequeno ritual de iniciação a que submetemos os estudantes do primeiro ano de pós-graduação em antropologia, exortando-os a viajar e estudar as sociedades exóticas enquanto elas ainda estão lá, repete-se anualmente há gerações. Pois ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista não estão fugindo à responsabilidade de elaborar culturalmente tudo o que lhes foi infligido. Eles vêm tentando incorporar o sistema mundial de uma ordem ainda mais abrangente a seu próprio sistema de mundo. (SAHLINS, 1997, p.52, grifos meus)

Não se trata aqui do interesse de dispensar sobre as questões que envolvem os impactos que esses grandes projetos "civilizadores" fantasiados de esperanças em nome da modernidade tiverem e ainda tem sobre essas comunidades, como o próprio Marshall Sahlins indica, "ao menos aqueles povos que sobreviveram fisicamente ao assédio colonialista", mas negar a possibilidade de reelaborações socioculturais a partir desses agravantes é conceber o outro como sujeito passivo do processo.

1.2 Entre praças e tambores: quando a memória reivindica outra História

⁴⁸ A equipe de pesquisa contou com a participação de dois fotógrafos, dentro dos objetivos da pesquisa previa o uso da "documentação fotográfica, amparados pela memória oral, foram os meios utilizados nesta pesquisa, que pretendeu não apenas documentar para arquivar, mas, sobretudo, contribuir para a divulgação deste registro, instrumento de educação e preservação da memória cultural dos grupos que, relocados dos sítios para as agrovilas, passarão a conviver com novos valores, advindos do progresso que se anuncia para o município de Alcântara". (M.ARAÚJO, 1990, p. 23)

⁴⁹ Processo gradativo que vigora até os dias atuais, conforme a expansão do Centro de Lançamento de Alcântara (CLA).

Esquecidos nos impressos, nos nomes das principais praças e escolas da cidade, durante as esperadas comemorações civis de 07 de setembro, ou seja, de quase todos os lugares de *memória oficial* da cidade. As classes populares do município reorganizam-se através de diálogos e estratégias que mantêm viva as suas práticas estabelecidas no cotidiano e se transformam em figuras requisitadas na cidade, extrapolando fronteiras tênues entre classes sociais. Enquanto as bibliotecas fecham e as praças se cobrem por mato, os tambores continuam tocando.

Em uma pequena espera na rodoviária entre o deslocamento das bagagens do ônibus para o mototaxi, presenciei um vendedor de laranja falar sobre uma das festas que estavam acontecendo na Casa de Dona Benedita Cadete. Ele falava com desgosto sobre a radiola de *reggae* que esse ano tinha ido com menos som, mas mesmo assim tinha "dado bom". Pegando o meu primeiro mototáxi na cidade, quando perguntado ao motorista sobre o local da Casa de Dona Benedita Cadete, ele logo respondeu positivamente. Argumentando sobre a festa que já estava acontecendo, e que a noite daria uma passada por lá, mas acabou me levando na casa de outro pai de santo. Quando entrei, percebi que não era a Casa de Dona Benedita Cadete, mas que na casa de Seu George também era dia de festa.

Chegando a meu objetivo, ao escurecer, as *dançantes* começavam a chegar, logo em seguida os *abatazeiros*⁵⁰ e *cuiqueiros*⁵¹, percebi que o vendedor de laranja que tinha comentado sobre a festa de Dona Benedita era o mesmo *abatazeiro* da noite. No segundo dia de toque, Dona Benedita havia dito, com muito desgosto, que assim como o tal *abatazeiro*, algumas dançantes também teriam faltado, era dia de São Cosme Damião, dia da morte do Boi sotaque de Costa Mão de Rama Santa, um dos poucos grupos de bumba-meu-boi sotaque⁵² Costa de Mão do Maranhão⁵³.

Essa primeira experiência na cidade denota não só a existência de atores sociais, que são constantemente publicizados através dos relatos orais em lugares públicos, mas

⁵⁰ Homens que tocam o *abatá*, tambor que fica disposto em um cavalete inclinado na horizontal, feitos de madeira, compensado ou zinco e a torniquete. Apesar de ser majoritariamente tocado por homens, não há nada que impeça mulheres de tocar. Presenciei por duas vezes mulheres tocando em pajelanças no município de Cururupu, quando na ausência dos *abatazeiros* oficiais. Há também casos de *encantados* que repreendem os *abatazeiros* e assumem os tambores, tocando e orientando-os como deve se feito.

⁵¹ Tocador de cabaça, conhecida em Cururupu por *cuíca*. Apesar da contradição, na Casa de Dona Benedita, também é utilizado tambor-onça, instrumento muito parecido como a cuíca utilizada nas rodas de samba. No Maranhão esse primeiro é característico dos grupos de bumba-meu-boi.

⁵² Variação ritma e de outros elementos do bumba-meu-boi. Soma-se ao Costa de Mão, outros sotaques como Orquestra, Matraca, Baixada e Zabumba.

⁵³ Ver PACHECO, Gustavo. O Bumba-meu-boi de Cururupu. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, n°50, Agosto de 2000, p. 2.

também aponta a circularidade entre os espaços que se integram ao cotidiano de um cidadão comum que habita o município. Assim como a história de Dona Benedita Cadete, casos similares se repetem constantemente em outros terreiros de Tambor de Mina, Umbanda e Pajelança espalhados na cidade. Além do calendário anual de cada terreiro, é durante o Carnaval e São João; os momentos de maior expressividade popular na cidade e não obstante muitos dos terreiros possuem ligações diretas com manifestações dessas duas datas do ano.

Esse é o caso de Isabel Mineira, por exemplo, a mesma do folheto encontrado por Dona Benedita, ao relatar a homenagem que o bloco OMNIRA prestou a ela no ano de 1995 aos 6003 partos executados, a mesma que aparece em "Monografia de Cururupu", sobre a sua atuação na cidade além de parteira, mas também como *benzedeira*. É conhecida ainda por prestar grande contribuição para a cultura cururupuense, organizava reizados⁵⁴, bumba-meu-boi de Santa Rosa e blocos de carnaval como o Dominó. Isabel também foi homenageada na década de 1990, pelo bloco de carnaval "Sibuí", com o tema: Mãe Parteira. É curioso perceber que Isabel fez questão de ir para as ruas com os seus colares e rosários⁵⁵ habitualmente utilizados durante os dias de Tambor de Mina (figura 3), demonstrando certo posicionamento político frente a sua prática religiosa, atribuindo-lhe uma identidade que soma ao seu ofício de partejar.



Figura 3 - Homenagem a Isabel Mineira, Bloco de Carnaval Sibuí década de 1990 - Tema: Mãe Parteira
Foto de Nilma Pinto.

⁵⁴ Festividades realizadas em torno do nascimento do Menino Jesus, os *reizados* costumam acontecer durante o final do período natalino até o dia de reis, em janeiro.

⁵⁵ Os colares e rosários, também são conhecidos como guias. Entre outras finalidades, garante proteção ao médium, sendo associado a uma entidade específica ou a família das entidades, marcado pelo uso de cores diferentes. Dona Benedita associa o uso dos colares em vias públicas a uma mudança das práticas religiosas do município, enunciando sempre que "nunca se via gente com esses cordãozão [*sic*] nas ruas, como eles andam hoje ai. Hoje que tá assim meu filho".

Em entrevista a Nilma Pinto, neta de Isabel Mineira, hoje com 53 anos, a mesma relata alguns acontecimentos do dia da homenagem, nos contando que:

Nesse dia que ela tirou a foto do carnaval, ela passou na passarela e tinha uma criança que tava passando mal, com o rostinho todo... Com febre e tudo, era até filha de um bancário, ai pediu pra ela se não podia benzer, e pra saber o que é que o menino tinha, ai ela pegou e foi atender o menino. (NILMA, 2015)

Hoje, quase todos os terreiros de Cururupu possuem certificados de filiação Umbandista de São Luís, a maioria dos pajés e *mineiros* que tive oportunidade de conhecer em Cururupu ostenta com orgulho seus certificados. Não tenho certeza quanto à atuação da Federação na cidade nos dias atuais, parece-me que, além do certificado, a maioria dos federados que conheci não participa efetivamente do engajamento político na cidade, ao menos se concebermos política a partir de formulações institucionais diretas e engajamento militante em relação a questões como intolerância religiosa e etc.

Martina Ahlert em análise a Tendas de Terecô no município de Codó no Maranhão relata sobre a não adesão total dos *brincantes* de Terecô na "caminhada contra o preconceito", organizada por um dos pais de santo da cidade com o apoio da Secretaria Municipal de Cultura e Igualdade Racial, em represália a um posicionamento público de um pastor local. Martina salienta que "não caminhar é posicionar-se politicamente e que esta talvez fosse a forma de garantir as próprias razões pelas quais se considera importante o movimento - ou seja, para visitar, curar, festejar, dançar, despedir-se dos mortos" (AHLERT, 2013, p.242)

Se os movimentos de manifestações culturais e religiosas são intensos durante o mês do padroeiro da cidade, o São João, carnaval e acaloradas festas de São Benedito, a essas somam-se inúmeras outras festas em que são organizadas a partir do calendário específico de cada terreiro. Ao relatar sobre a "Diversão" da cidade, o registro da "Monografia de Cururupu" só esqueceu-se de especificar que: durante as festas que ocorrem em um período de 09 a 13 noites em louvor ao Divino Espírito Santo⁵⁶, há pelo menos duas delas em que os organizadores dos terreiros saem em procissão, dando continuidade a sua festa nas ruas da cidade.

⁵⁶ Essas e outras informações contidas na "Monografia de Cururupu" (1988) são mantidas na versão de 1999 e reproduzidas mais tarde por Marinilton dos Santos Cruz em: CRUZ, Marinilton dos Santos. Cururupu: origens e evolução, cultura, ambiente, história e economia. Cururupu, 2009.

Na Casa de Benedita Cadete, esses momentos são marcados durante a *feira grande*⁵⁷ no mês de dezembro, para o Divino Espírito Santo e Nossa Senhora da Guia (ver capítulo 2) durante o *buscamento do mastro*, *procissão com o império*, *derrubamento do mastro*. A uma quadra de distância de sua casa, na Tenda de Mina: "Vida Deus olhares de Maria", chefiada por Dona Gregória Dias, 80 anos, aposentada de suas funções como parteira e dona de importante terreiro de tambor de mina da cidade, a *feira grande* é comemorada no mês de janeiro para Santa Bárbara, os *encantados*⁵⁸ vão buscar o mastro em *transe* durante a manhã, para que seja levantado em seu terreiro. A essas festas somam-se dezenas de outras espalhadas pelo município.

Há também o engajamento político de Blocos Afro como o OMINIRA e o OBAYOMI. Esses blocos são constituídos principalmente por militantes do movimento negro organizado do município, a maioria deles sobrinhos, filhos e netos de importantes pajés e pais de santo da cidade. Juntos, "buscam manter viva a história do povo negro. A maioria dos temas são direcionados conforme fatos que venham buscar a memória na tradição das particularidades vividas nas comunidades afrodescendentes".(CRUZ, Marinellon, 2009)



Figura 4 - Cortejo pela cidade - Festa de Nossa Senhora da Guia, Casa de Dona Benedita Cadete, 2015.

Foto de Pablo Monteiro

⁵⁷ As *festas grandes* são festejos realizados durante nove a treze dias de festas em torno de um santo católico e entidades ligadas à *encantaria*. Normalmente atribui-se também à figura do Divino Espírito Santo e a composição da estrutura que uma festa do Divino Espírito Santo demanda, tais como: fartura de comidas e a presença de um império composto por crianças.

Daniela Cordovil (2006), em pesquisa sobre a política de Cururupu, nos mostra a distinção dos espaços políticos na cidade. Há aquele do universo político partidário, ligado diretamente ao Estado e, outra forma de política, aquela que possui representação nos "afamados" agentes populares, vinculados a grupos religiosos, manifestações populares e suas festas.

O carnaval e as festas de santo são momentos privilegiados onde acontecem essas disputas. Durante o carnaval várias escolas de samba são apoiadas por políticos rivais e concorrem pela aplicação de verbas da prefeitura. O mesmo ocorre durante o ano todo com grupos de boi bumbá, tambor de crioula, quadrilhas e outros que apresentam as muitas festas da cidade. As festas articulam a política institucional com a cultura popular criando um campo político cotidiano. (CORDOVIL, 2006, p.100)

Não há dúvidas que os pajés ganhem prestígios sociais a medida que executam suas práticas nos espaços religiosos, a essas são somadas atribuições como *curar e partejar*. Como nos mostra Durval Muniz Albuquerque Junior, "ao contrário da visão de matriz romântica de um povo exótico e bizarro ou de um povo rebelde e rebelado, temos de pensar que esses populares também querem fazer parte da ordem social, não é cômodo viver na marginalidade e na invisibilidade". (ALBUQUERQUE, 2013). Mesmo não sendo difícil de escutar elaborações tais como: "cidade da pajelança" e etc., a memória dos moradores do município acaba por lembrar aqueles de maiores feitos, como figuras eternizadas, nesse intercurso, a manutenção da qualidade das festas figura como atributo imprescindível para a fama do pajé.

Não obstante, não foi difícil que eu chegasse ao mapa que me levava para os mesmos terreiros e grupos de bumba-meu-boi pesquisados por Gustavo Pacheco (2004), a memória popular também é seletiva e as festas são preponderantes para manter essa lembrança, mesmos depois de mortos, pais e mães de santo servem como parâmetro para distinguir a qualidade de uma festa para outra. "Ser um pajé *falado*, respeitado e tido em alta conta, é resultado não só das curas realizadas, mas também da capacidade de mobilizar regularmente em torno de si um grupo de pessoas, cujo tamanho e fidelidade são em geral proporcionais ao prestígio do curador" (PACHECO, 2005, p.132).

1.3 "Viva o meu maracá, viva o meu saber": heterogeneidade e idiosincrasia no contexto da pajelança

Não há dúvidas sobre os esforços de antropólogos que a partir das pesquisas de campo debruçaram-se em torno da "religião do caboclo" na Amazônia, sobretudo nas primeiras décadas da segunda metade do século XX e ajudaram-nos a compor uma série de representações desses indivíduos, a ponto de conseguirmos elencar traços diacríticos que dariam conta de constituir a figura do pajé, livrando-nos de visões folclorizadas e até mesmo "exóticas", em impressos que ilustravam a imprensa do Norte do país durante os séculos XIX. Aliás, é a partir desses impressos que na década de 1990 historiadores irão versar sobre o assunto, como por exemplo, os trabalhos de Aldrin Figueiredo (1996). O autor nos aponta como o intercâmbio entre fatos (impressos) e representações, contribuíram para estabelecer que as experiências vivenciadas por pajés estão cercadas por imbricações e teias de relações sociais marcadas pela transformação e pela dinâmica cultural.

No Maranhão são inúmeros os esforços de trabalhos que cruzam fontes documentais impressas a relatos orais. Podemos identificar essa característica nos trabalhos de Mundicarmo (2004), Evaldo Barros (2007), Thiago Santos (2014), Raimundo Inácio (2015). Nesse intercuro entre as pesquisas que demonstram mecanismos de reelaborações de práticas socioculturais do universo religioso da pajelança a partir de fontes documentais e relatos de experiências do vivido, através de etnografias e observações participantes, entendo que a História Oral seria "contabilizada como história com fatos reconstruídos, mas também aprende, em sua prática de trabalho de campo dialógico e na confrontação crítica com a alteridade dos narradores, a entender as representações". (PORTELLI, 2000, p.104).

Todas essas características já relatadas nesse capítulo nos levam a pensar sobre a heterogeneidade contida no universo da pajelança. Didier Leveleye em análise da prática no Pará e no Maranhão, conclui que:

A "pajelança" refere-se a um conjunto de práticas e rituais e de representações da natureza e do corpo, típica das populações amazônicas, aplicada principalmente pelos pajés na cura das doenças e aflições. Habitualmente considera-se, em Antropologia, que um tal "conjunto" (de ritos e mitos) enraíza-se na cultura de cada povo. Existem, assim, tantas pajelanças quanto povos diferentes existem no Norte do Brasil, tanto nas sociedades indígenas quanto no mundo "caboclo" ou camponês. [...] Assim, uma característica geral da pajelança está nessa flexibilidade cultural, permitindo uma importante heterogeneidade de conjuntos rituais e míticos, e uma larga distribuição em todo o espaço social. (LAVELEYE, 2008, p. 113).

Este é um debate ainda em vias de discussão, a antropóloga Mundicarmo Ferretti (2004), por exemplo, parece ter seguido a partir das pistas de Eduardo Galvão, quando o autor argumenta que: "a pajelança perde terreno à medida que se desce o rio Pindaré em direção a São Luís onde predominam práticas de origem afro-brasileira" (GALVÃO, 1955, p. 118). Em análise sobre documentações do final do século XIX, a autora destaca a presença de pajés oriundos de municípios do Litoral Norte do Estado, que operavam práticas terapêuticas em áreas centrais da capital, próximo ao Paço Municipal, como é o caso de Amélia Rosa e o conjunto de negros alforriados e não alforriados que estavam em sua companhia, situando no Maranhão a presença de uma "pajelança de negros".

É interessante perceber que conforme há uma sofisticação metodológica na análise da pajelança, novas fissuras vão aparecendo. Não obstante, os trabalhos não chegam a um consenso sobre "o que é" a pajelança. Em pesquisas mais recentes a partir da trajetória de vida dos pajés (não mais em nome de uma pajelança), são retomadas outras discussões. É também característica dessas produções, embora falem de uma pajelança que tenta dar conta de abarcar ao menos um município, todos hão de convir que "Cada Pajé tem uma total 'autonomia ritual e mítica' dentro dessa grande religião do encantado, o que permite uma grande heterogeneidade entre eles." (LAVELEYE, 2008, p. 118).

O exemplo disso pode ser visto desde os casos dos rituais que estampavam as principais colunas policiais de jornais século XIX e seguiram-se travestidos de outros discursos no século XX, que a partir de uma descrição genérica do termo, abarcavam como pajelança todo tipo de "feitiçaria". Uma relação de alteridade, de condenação, mas que já indicava a ausência de elementos padrões que conseguissem chegar a uma prática homogênea.

Nas discussões levantadas nesse capítulo tanto por antropólogos, quanto por historiadores, pretendemos apresentar divergência e avanços metodológicos no que diz respeito à análise da religião em comunidades na Amazônia, pensando a presença da atribuição da prática de parto ao raio de ação do pajé. Essa característica nos leva a crer que, para além desses avanços também há uma heterogeneidade da prática nos locais pesquisados, faltando sempre um elemento ou outro, não somente porque o pesquisador deixou de dar a devida importância, mas talvez porque realmente não exista. Dona Benedita Cadete (2015), por exemplo, sempre quando em situações em que precisa caracterizar a sua prática, repete as máximas "na minha pajelança é assim", "eu sei falar

da minha, da dos outros eu não sei" ou "meu saber eu não vou pregar na cabeça de vocês e o saber de vocês não vou pregar na minha, cada qual fica com seu saber na sua memória [*sic*]".

Isso além de nos indicar a autonomia do pajé em relação à pajelança, também sugere a centralidade que esse desempenha na execução da mesma. Essas atribuições vão ser reforçadas a partir do desempenho de seu trabalho, e se a esse somarem-se outras características, como partejar, por exemplo, será fator preponderante para manter seu *status* social. Não obstante, desde o século XIX, pajés e curadores são caracterizados pela imprensa local, pela sua reconhecida fama e o frequente acionamento a esses sujeitos, atribuindo-lhos prestígios sociais. Temos o exemplo de Amélia Rosa "A Rainha da Pajelança" (MUNDICARMO, 2004), Manoel Teu Santo "Summo Pontifice" (SANTOS, 2014) ou até mesmo longe das praças do eixo norte do país, como no caso do curador Juca Rosa (SAMPAIO, 2000) do Rio de Janeiro, mais conhecido como "O Pai Quilombo".

Essa e outras características ficarão mais evidentes a partir de uma análise da forma de organização desses sujeitos.

2. A vida como uma festa. A festa da vida: A Casa de Benedita Cadete e a Irmandade Nossa Senhora da Guia.

As festas em *obrigação*⁵⁹ a santos e *encantados* são organizadas em torno de um calendário pré-estabelecido em cada terreiro. Dona Benedita Cadete realiza quatro festas por ano, sendo elas: Nossa Senhora do Bom Parto em fevereiro; festa para os doentes em julho; São Cosme e Damião em setembro; Nossa Senhora da Guia também conhecida como *festa grande* no mês de dezembro. Em todas elas realizam-se sessões de cura que nunca são feitas em números pares, sempre uma ou três noites de cura. Assim como outros procedimentos que requerem o uso de quantia, Dona Benedita opta pelos números ímpares. Os casos diagnosticados nas sessões em dias de festa, não contam com cobrança monetária, exceto daquelas pessoas que já estão passando por procedimentos anteriores ou aquelas que a procuram previamente, chegando sempre antes de começar a festa e saindo sempre depois. Essas, em sua maioria, são da capital e recebem hospedagem especial em cômodos da casa.

Além das sessões de cura durante as festas do calendário anual, também há outros tipos de atendimentos, são as consultas, normalmente feitas em casos mais simples, como a receita de algum remédio natural ou aquelas comumente feitas em crianças como em casos de *quebranto* e cólicas abdominais. Há também os chamados *atendimentos de mesa* que se configuram como sessões de atendimento aos doentes sem a presença de tambores, podendo haver *transe* ou não, e os *serviços de tambor*, atividade semelhante aos toques de cura que acontecem durante as festas em dias de santo. Nessa ocasião, Dona Benedita trata de casos isolados diagnosticados previamente, sempre cobrando uma taxa ao doente que serve para custear as despesas, como o pagamento dos *abatazeiros* e outras eventualidades decorrentes do serviço. O dia do *serviço de tambor* é estabelecido a partir da disponibilidade do pajé em consonância ao caso do doente.

Para a maioria dos pesquisadores que adentram pela primeira vez ao espaço de um terreiro, as festas operam como um divisor de águas no estabelecimento da dinâmica entre as pessoas que ali frequentam. Dessa forma, as etnografias de festas configuram-se

⁵⁹ Usaremos a categoria *obrigação* fornecida por Martina Ahlert, em estudo a Tendões de pais e mães de santo ligados ao Terecô em Codó no Maranhão. Para Martina: "As 'boas' relações com os encantados dependem de um sistema de prestações e contraprestações feito por intermédio das 'obrigações'. Rezas realizadas em horários marcados, o acendimento de vela durante o dia e a noite, tabus alimentares, restrições sexuais e a manutenção dos festejos são algumas das possibilidades do que se denomina obrigação, uma regra fornecida pelo encantado ao pai de santo". (AHLERT, 2013, p.113)

como metodologia preponderante na composição das narrativas acadêmicas desses espaços. Entretanto, a formulação do calendário anual de festas de um pajé perpassa por um conjunto de arranjos e rearranjos elaborados através de uma rede de sociabilidades que envolvem familiares, mestres⁶⁰, terreiros vizinhos e até mesmo pela decisão dos próprios *encantados*. Portanto, analisar o calendário de festas da pajelança, também é falar da trajetória de vida do pajé e de suas *obrigações*. Essas, sempre individuais.

Benedita Cadete costuma anotar todos os procedimentos relativos à sua trajetória de vida em cadernos, muito deles estão desgastados, como aquele apresentado na introdução desse trabalho, que narra a sua iniciação como parteira. Igual a esse, somam-se dezenas de outros que dizem respeito ao seu trabalho de roça, a contabilidade dos gastos das festas, outros que expressam atividades realizadas por ela no cotidiano, sempre relatando a importância, aproximação e preocupação com outros sujeitos que estão em sua volta. As atividades realizadas por um pajé requerem grande organização, que perpassa pela necessidade da realização desses registros. Essa questão é abordada com muito humor por Benedita, afirmando não ter dado conta de registrar somente quantas "nhanhadas" (relações sexuais) fez, pois quando foi colocar no papel já tinha perdido as contas. Trata-se, portanto, da inscrição de um saber e, indiretamente, de uma escrita de si.

Em um caderno específico que registra os assuntos relativos à pajelança, a mesma relata: "a primeira cura que eu fiz foi 15 de julho, por isso que essa data de 15 de julho completou dez doentes que eu curei, eu tirei essa irmandade de 15 de julho de 70, dia de quinta feira". (BENEDITA, 2015)

É interessante perceber que tanto nos textos autobiográficos (tomados aqui como *relato de ação*), que deixam de ser memória para virar história, registradas nos cadernos de Dona Benedita, quanto no texto oral (que pode ser ao mesmo tempo *relato de ação* como *resíduo de ação*) que deixa de ser memória para ser história registrada pelo gravador, ou registrado nas cadernetas de antropólogos. Benedita tem a necessidade de conferir significados através de uma cronologia fortemente demarcada por datas e acontecimentos lineares, atribuindo através deles lógica a narrativa. Essas informações

⁶⁰ Diferente da Jurema Sagrada cultuada predominantemente nos estados de Alagoas e Pernambuco, as entidades recebidas na pajelança não são chamadas de mestres. Esses se caracterizam a partir das pessoas responsáveis por iniciar ou dar continuidade a iniciação do pajé, estabelecida na relação entre mestre e discípulo. Na pajelança é comum que chame pai de santo ou mãe de santo como no tambor de mina, quando ocorre, é sempre por influência desse segundo. Segundo o falecido pai de santo Joge Itaci, no *brinquedo de cura* realizado nos terreiros de tambor de mina em São Luís, as entidades que são responsáveis por esse procedimento também recebem a denominação de mestre, como o caso de Mestre João de Una, Mestre Pedro Caçador. (OLIVEIRA, 1941. p.36)

nem sempre batem quando são consultadas por uma terceira pessoa, ou então, quando há reelaborações sobre alguma pergunta que trate sobre o mesmo assunto, embora seja recorrente a necessidade de datação. Janaína Amado nos indica que isso ocorre devido:

Memória e história conjugam-se também para conferir identidade a quem recorda. Cada ser humano pode ser identificado pelo conjunto de suas memórias; embora estas sejam sempre sociais, um determinado conjunto de memórias só pode pertencer a uma única pessoa. Somente a memória possui as faculdades de separar o eu dos outros, de recuperar acontecimentos, pessoas, tempos, relações e sentimentos, e de conferir-lhes significados; por isso, sua ausência, a amnésia, necessariamente conduz à perda de identidade. (AMADO, 1995, p.132)

Contudo, ao relatar tanto no texto oral quanto em suas anotações, Benedita Cadete tem necessidade de informar detalhes às narrativas, tais como dias da semana, pessoas e lugares específicos. A ausência de informação quando não é caracterizada pelo "não-dito", pode ser identificada através da perda de identidade, como nos indica Janaina Amado. Dessa maneira, atribuir especificidades sobre os fatos narrados é sempre uma forma de evitar não saber falar de si mesmo⁶¹. Isso acontece também nos casos de velhice. Certa vez fui entrevistar Dona Gregória Matos, sobre a sua festa realizada no mês de janeiro para Santa Bárbara e logo fui advertido por Dona Benedita sobre o estado de saúde de Gregória, e o quanto isso poderia implicar no rendimento da entrevista, afirmando que ela já tinha feito muita coisa na vida, mas agora está caduca e não iria saber me fornecer informações corretas.

Retornamos ao primeiro relato descrito por Dona Benedita Cadete para analisarmos a composição do seu calendário de festas. Essa atribui à criação da festa do dia 15 de julho e conseqüentemente a criação de sua *irmandade* "grupo cuja finalidade é promover grandes festividades realizadas periodicamente em devoção a santos católicos" (PACHECO, 2004, p.131), a partir de um episódio específico de 1970, em que completou dez curas com sucesso e, desde então, nesse mesmo dia faz a festa para homenagear os "doentes da casa". Essa lógica também é efetivada em outra atividade realizada por Benedita Cadete, o parto, reservando o dia 02 de fevereiro, dia de Nossa Senhora do Bom Parto, para homenagear as "parideiras da casa", pela saúde das suas crianças e o sucesso de seus partos. Além de atribuições próprias, o seu calendário conta

⁶¹ O medo de não saber falar de si mesmo é recorrente quando se trata do universo mítico da pajelança e, portanto, das narrativas míticas dos *encantados*. Dessa forma, as respostas para perguntas tais como qualquer assunto relativo à história dos *encantados* sempre possui uma especificidade do entrevistado, que além de introduzir relatos sobre a própria experiência religiosa, incluem outras características que destoam das recorrências deste universo.

com festas que costumam ser recorrentes a *encantaria maranhense*, como a festa de São Cosme e Damião no dia 27 de setembro. Outras são registradas como herança, a exemplo da festa deixada por sua mãe como promessa de família, a Festa de Nossa Senhora da Guia.

Ao tomarmos a noção de *irmandade*, proposta por Gustavo Pacheco (2004), é oportuno deixarmos claro que, por mais que as festas sejam feitas em torno da coletividade, elas sempre são legitimadas pela figura do pajé, pessoa responsável por delegar funções primordiais para a realização da mesma. Na Casa de Benedita Cadete em noites de festa é notória a participação de integrantes da irmandade apenas durante as *ladainhas*⁶² que ocorrem antes de começar o *toque de tambor*, essa característica pode ser explicada pela devoção individual do integrante para com a santa católica (essa homenageada nas ladainhas antes de começar os *toques e tambor*) ou *obrigação* deste para com o "dono da casa" ou "dono da festa".

Entretanto, essas características não expressam a dimensão coletiva em torno da promessa para com o santo festejado, pelo contrário, a festa só existe pelo contrato individual entre santo, *encantado* e pajé, diferente do que Eduardo Galvão (1976, p 31) aponta em Gurupá, sobre a coletividade das promessas em comunidades rurais na Amazônia. Os integrantes de uma *irmandade* não deixam de ser católicos por frequentarem a casa de um pajé, muitos deles chegam até a rejeitar a hipótese de ter algum tipo de mediunidade, utilizando-se de artifícios cômicos para se esquivarem do assunto, mas argumentam que devem muito favor aos trabalhos realizados por Dona Benedita. Portanto, as promessas e obrigações aos santos e *encantados* são estabelecidas através de bases idiossincráticas e só podem ser coletivizadas através do intermédio da figura do festeiro, nesse caso Dona Benedita.

Essa questão reflete diretamente sobre a legitimidade de se falar sobre as festas, todas as pessoas tem algo a contribuir na constituição da memória sobre os acontecimentos que são realizados em torno da *irmandade*, mas quando perguntado

⁶² É comum que terreiros mais afastados (como aqueles localizados em povoados de interiores da Baixada Maranhense) agreguem vários perfis de pessoas que extrapolam a noção de culto naquele espaço. Isso pôde ser observado durante pesquisa de campo realizada pelo *Projeto Biblioteca Digital da Baixada Maranhense* em dezembro 2014 à Tenda Santa Bárbara, localizada no povoado de Mato dos Britos, pertencente ao município de José Sarney. Em festa a santa de mesmo nome da tenda, a casa reunia em dias de *festa dançante* um número grande de pessoas motivadas pela presença das *radiolas de reggae* e pelo consumo de bebida alcoólica. Quando a *radiola* parava, começava a ladainha que antecede o *toque de tambor*. Nesse momento outro perfil de frequentadores apareceu, eram em sua maioria mulheres, devotas de Santa Bárbara, que em virtude da distância do povoado até a igreja, que fica localizada na sede do município, optam por prestar devoção a santa no próprio terreiro.

algo específico, como por exemplo, a "contabilidade da quantidade de cerveja" que é vendida anualmente; ou sobre a "participação dos *encantados* na elaboração das festas", ou "porque que o mastro é trocado a cada três anos", as pessoas pedem que eu consulte Dona Benedita Cadete, só essa pode me fornecer respostas para essas questões. A subversão dessa ordem acompanha a recomendação de que a informação passada deva ser mantida longe do conhecimento de Dona Benedita. A mesma ao responder, argumenta através de pronomes possessivos na primeira pessoa do singular, "minha festa", "meus doentes", "minhas parideiras", agindo como única e exclusiva porta voz das atividades desempenhadas em torno da *irmandade*.

Alessandro Portelli ao questionar-se sobre a individualidade da memória sinaliza que: "como todas as atividades humanas, a memória é *social* e pode ser *compartilhada* (razão pela qual cada indivíduo tem algo a contribuir para a história "social"); mas do mesmo modo que *langue* se opõe a *parole*, ela só se materializa nas reminiscências e nos discursos individuais", (PORTELLI, 2000, p. 127) esses discursos individuais são sempre legitimados pela figura do pajé através de seu carisma e pela efetivação⁶³ das suas atividades para com as pessoas que o procuram. Em análise a Casa de Dona Benedita Cadete e outros pajés em Cururupu e na capital do estado, Gustavo Pacheco sugere que:

Uma pessoa não é atraída para uma irmandade por sua devoção a um santo particular – embora tenha por ele, assim como por todos os outros santos, muito respeito e simpatia – mas por ter assumido uma obrigação com seu organizador. Prova disso é que, quando desaparece uma irmandade, as pessoas não necessariamente migram para outra irmandade que cultue o mesmo santo, mas sim para uma a que venha a se ligar a partir de suas relações pessoais com parentes, amigos, vizinhos ou o próprio pajé. O foco de tudo que ocorre em uma festa de santo, contra todas as aparências, não é o santo, mas sim o próprio pajé, que é sempre o dono da festa e seu principal personagem. Quando as pessoas se referem à festa, não falam da “festa de Nossa Senhora da Guia”, mas sim da “festa de Benedita”. (PACHECO, 2004, p. 144)

O nosso interesse aqui ao evocamos a importância da memória individual na composição das festas não é de negligenciar o discurso de outros atores envolvidos,

⁶³ Considerando que a eficácia dos rituais de cura está diretamente relacionada ao modo como a pessoa que está sendo tratada participa e é envolvida no processo terapêutico, é possível então lançar um olhar mais atento sobre a fenomenologia do curar e ser curado; nesse sentido, abordagens performativas, voltadas para a experiência da cura, vêm opor-se à maioria dos relatos antropológicos tradicionais de rituais de cura, que prestavam mais atenção àquilo que é feito aos participantes do que àquilo que os rituais de fato significam para eles (CSORDAS, 1996, p.94-95 apud PACHECO, 2004, p.26).

pelo contrário, esses se efetivam como figuras importantes na elaboração das questões tratadas nesse enfoque. Mas ao darmos vazão à memória individual, no sentido da importância da manutenção da festa pela figura do pajé, pretendemos perceber o quanto é importante os momentos de ausência das festas, período em que Dona Benedita Cadete assume outra postura que demanda de outras instâncias de sociabilidade, como o diálogo com o trabalho de roça e a necessidade do contato com seus familiares que, assim como são importantes no desempenho das festas e da pajelança (a esses são entregues cargos de chefia), também interferem na vida vivida estabelecida no cotidiano, "a participação da família não acontece apenas no momento do diagnóstico da *"mediunidade"*, mas também quando se definem outros passos importantes da "carreira" de pais e mães de canto". (Goldman, 1984 apud AHLERT, 2013).

Dessa forma, as elaborações formuladas em torno das festas são fundamentais para entendermos como a trajetória de vida de Benedita Cadete interfere em outras instâncias coletivas, tais como a dimensão do raio de ação de suas atividades como pajão e parteira no município de Cururupu e a capacidade de reunir pessoas em torno da eficácia dos seus trabalhos. Nessas circunstâncias, apresentaremos ao leitor a análise de entrevistas e etnografias, efetivadas através da observação participante antes (período de construção da festa), durante e depois (quando todos retornam as suas casas) as festas que integram o calendário da *irmandade* Nossa Senhora da Guia, também conhecida como Casa de Benedita Cadete, entre os anos de 2014 a 2016.

Algumas características destoam daquelas descritas por Gustavo Pacheco (2004) e Daniela Cordovil (2002; 2006) devido a várias circunstâncias que vão desde o tempo de execução do trabalho de campo, metodologia utilizada ou a partir da omissão e reelaboração dos dados colhidos em campo.

2.1 Configurando territorialidades

O município de Cururupu localiza-se à aproximadamente 536 km de distância da capital maranhense, cerca de doze horas de viagem através da BR-135 e MA-014 que liga a ilha de São Luís à Baixada Maranhense pelo continente. Apenas uma linha de ônibus faz escala direta através do terminal rodoviário de São Luís. Outra via de acesso ao município, essa, mais utilizada pelos filhos da terra ⁶⁴e frequentadores da Casa de

⁶⁴ Nome empregado às pessoas que nasceram no município. Normalmente é usado quando o sujeito habita outra cidade.

Dona Benedita é via Baía de São Marcos. Há algumas empresas de van que fazem o pacote completo da viagem que sai do Anel Viário, próximo ao centro histórico de São Luís, levando para o terminal portuário Ponta da Espera, deslocando-se até o Ferry Boat, que segue viagem por mais ou menos uma hora e meia até o Porto de Cujupe, pertencente ao município de Alcântara. De lá a van segue estrada, passando pelos municípios que compõem as microrregiões do Litoral Ocidental Maranhense ⁶⁵ e Baixada Maranhense até o terminal rodoviário do município.

Constituído através da presença do conjunto de 19 ilhas, localizadas nas baías de Cabelo de Velha, Mangunça, Guajerutiua, São João e Turiaçu, o município de Cururupu possui uma elaboração sociogeográfica complexa, que acarreta muitas disputas em torno de interesses pessoais de representantes políticos feitas a partir de elaborações sobre os limites geográficos com outros municípios, como a elevação de Serrano a categoria de município a partir da Lei Nº 6.192, de novembro de 1994 desmembrando-se de Cururupu. Em entrevista, João Firmino Pinto, 74 anos, lavrador aposentado que presidiu o sindicato da mesma classe por diversos anos, aponta que:

Porque veja o seguinte, pra cá Cururupu tá com uma indefinição do limite. Porque Serrano não quer respeitar o limite de Cururupu. Porque houve o seguinte: Quando eles criaram em 94 pra ser votado a lei, a lei que eles criaram "nas coxas", Cururupu ficou um pedaço da praia e a sede, e aí nós fizemos uma revolução e temos a lei que foi votado e criou a primeira lei em novembro e a segunda que decidiu a área e o limite, foi no mesmo ano em dezembro. Eu tenho a lei, tudo isso. E hoje, Serrano vem com isso e ficando... O IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), a lei que eles têm é a nova a de dezembro. Veja bem, a praia, hoje foi descoberto que a lei que criou o município de Apicun-Açu, levando quatro praias de Cururupu. Ele saiu de Bacuri, então ele não tinha nada com Cururupu, aí então diz que houve uma negociação que ninguém sabe. Diz que, por que... Pegou Valame Deus, Guajerutia, Carrapato (Porto Alegre) e Cunã. Aí diz que o prefeito fez uma proposta dando: Valame Deus, Bate Vento e Lençóis pra Apicun Açú, porque o vice dele é de Valame Deus, tem um vereador que é de Guajerutia. Então contendo esses vereadores... Outro dia eu fiz até uma molecagem com eles, quer dizer que se Valdecino morresse vocês não davam Bate Vento, porque Valdecino era de Bate Vento. E no dia da posse ele morreu, ele tinha problema com câncer. (JOÃO FIRMINO, 2015)

Segundo o censo do IBGE de 2010, a população total de Cururupu chegava a 32.652 habitantes, apenas um quinto destes encontram-se nas ilhas. Além das descritas por João Firmino, existem outras ilhas, entre elas está a "afamada" Ilha de Lençóis, que

⁶⁵ Microrregião de intensa atividade pesqueira "Principalmente no município de Guimarães, que comercializa a produção com a capital São Luís. Entretanto, é no município de Cururupu, que se acha instalada a cooperativa voltada para o benefício e a comercialização do pescado". (IBGE, 1990)

além de ser roteiro turístico, também é tida como lugar de muita "ciência"⁶⁶ pelos pajés de Cururupu, assim como muito importante para toda a *encantaria* maranhense, devido ser a ilha, cenário da lenda do Rei Sebastião, que possui muitas narrativas míticas⁶⁷ a partir da sua figura. Uma delas é que o Rei encantado surge nas noites de lua cheia em forma de touro negro com sua estrela no centro da testa, a pessoa que conseguir fazer uma incisão, provocaria a emersão do seu reinado das águas desencantando o Rei, afundando assim toda a ilha de São Luís do Maranhão.

O certo é que nos terreiros de Tambor de Mina de Lençóis, bem como nos salões de Pajés, Mineiros e Terecozeiros de todo Maranhão a figura do *encantado* Rei Sebastião é muito recorrente. A antropóloga Mundicarmo Ferretti em pesquisa a *encantaria* no Maranhão sugere que: "O Rei Sebastião surgiu em 'salões' de curadores, onde não se dançava com vodun"⁶⁸ e eram recebidas entidades 'caboclas'⁶⁹" (FERRETTI, M, 2001, p. 85). A partir desse intercâmbio de práticas religiosas, Rei Sebastião seria um dos responsáveis pela entrada dos 'caboclos' nos terreiros de Mina do Maranhão.

⁶⁶ O termo "ciência" é utilizado frequentemente por Benedita Cadete para se referir à cosmologia em que se insere o universo da pajelança. Assim como *signo* que quer dizer sabedoria. Os lugares de *encantaria* como pedreiras, igarapés, boqueirões, são sempre considerados como lugares de muita ciência para os pajés de Cururupu, assim como para outros adeptos da *encantaria* maranhense.

⁶⁷ Recorremos ao conceito de mito sugerido por Alessandro Portelli, para destacarmos a individualidade que este contém. Segundo o autor: "Um mito não é necessariamente uma história falsa ou inventada é, isto sim, uma história que se torna significativa na medida em que amplia o significado de um acontecimento individual (factual ou não), transformando-o na formulação simbólica e narrativas das auto representações partilhadas por uma cultura". (2000, p.120-121). Isso explica a fragmentação em torno das narrativas míticas do universo na *encantaria maranhense*, essas sempre levam em conta a experiência do vivido e, portanto, do individual de cada um que as contas.

⁶⁸ Segundo Sergio Ferretti, "Os voduns são divindades, em jeje, que corresponde a 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" (FERRETTI, S, 2009, p.314) Na pajelança não se recebe voduns, mas constantemente são cantadas doutrinas para eles. Os mais comuns são Badé e Averekete. A antropóloga Mundicarmo Ferretti indica que: "Pais e mães de santo têm procurado estabelecer uma correlação entre orixás cultuados do candomblé e em outras manifestações religiosas afro-brasileiras de tradição iorubá (como Xangô de Pernambuco e Batuque do Rio Grande do Sul), hoje tão conhecidos no Brasil. Assim afirma-se que Dossu é Ogum, Acossi é Obaluaíê, Abê é Iemanjá, Sobô é Iansã e que Badé é Xangô. Contudo, os voduns possuem geralmente muitos traços estranhos aos orixás" (FERRETTI, M, 2000, p.75)

⁶⁹ O caboclo analisado a partir dessa etapa do trabalho, diz respeito a *entidades* que são recebidas em salões de Terecozeiros, Mineiros e Pajés por todo o Maranhão. Em Cururupu a figura do caboclo é relacionada a figura do índio. Dona Benedita Cadete recebe um deles, que por sinal é uma das únicas menções simbólicas que existem em seu terreiro, o Caboclo Flecheiro. Entretanto, o esforço do Romantismo e do Indigenismo contribuíram para a inserção das narrativas míticas de índios a religiosidade afro maranhense. Como indica Mundicarmo Ferretti "No Maranhão, terra do conhecido Gonçalves Dias, um dos líderes do romantismo indigenista brasileiro, o caboclo recebido nos terreiros de Mina é mais o turco das danças mouriscas de origem europeia (inspiradas na *História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França*) do que o nobre e bravo Timbira (do seu famoso poema Y-Juca-Pirama), embora muitos deles, talvez por influência do romantismo e indigenismo, adotem nomes indígenas (como Tabajara e Ubirajara)". (FERRETTI, M, 200, p 57-58).

Essas e outras características conferem a inserção de Cururupu à microrregião do Litoral Norte do estado (FERREIRA; FAISSOL; MARTINS, 1959), ou Litoral Ocidental Maranhense, assim como o município de Alcântara, Cajapió, Guimarães e Bequimão. Por outro lado, no continente, encontra-se a sede municipal que, junto a outros povoados da zona rural continental⁷⁰, concentram maior número de habitantes no município. A área continental é composta por vasta vegetação alagadiça formada por grande extensão da área de mangue, propício ao cultivo da juçara e do buriti, frutas que fazem parte da dieta de todo cururupuense. Essas são características da microrregião da Baixada Maranhense e é através dessa que se define a identidade do cururupuense.

Todos se consideram pertencentes à Baixada que além de agregar atribuições geográficas também apresenta fortes elementos socioculturais e religiosos dessa microrregião em sua formação identitária. Esses são marcadamente negros, a partir das manifestações afro-maranhenses, tais como a presença maciça de pajés e seus calendários festivos que agregam várias *brincadeiras*⁷¹ como a festa do Divino Espírito Santo; bumba-meu-boi, tambor de crioula com seu sotaque específico da Baixada e paredões de *radiolas* de *reggae*⁷². Esses últimos sempre quando anunciados usam de expressões como: "A queridinha da Baixada Maranhense", "A melhor da Baixada Maranhense".

Em uma breve conversa informal com um morador local, consegue-se facilmente mapear os lugares-chaves da cidade que constituem as narrativas míticas de histórias de *encantados*, muitas delas compõe doutrinas⁷³ da pajelança, como o bairro

⁷⁰ Segundo o pesquisador local Marinilton Cruz (2009), o município de Cururupu é dividido em três eixos de comunidades rurais, sendo eles: rural central, rural continental e rural oceânica. Os dados do IBGE (1959) apontam quem fins da década de 1950, o município abrigava 90% da sua população localizada na zona rural.

⁷¹ "A expressão *brinquedo* enfatiza de modo muito apropriado o caráter lúdico dos rituais de cura. Essa ludicidade, contudo, deve ser colocada em seu devido contexto: trata-se de uma *brincadeira* séria. Nesse sentido, a pajelança tem muito em comum com diversos folguedos populares maranhenses que envolvem devoção religiosa, como o bumba-meu-boi e o tambor de crioula, que também são chamados por seus praticantes de *brinquedo* ou *brincadeira*" (PACHECO, 2004, p.23).

⁷² Boa parte dos donos de *radiolas* da cidade possui contrato fechado com pajés, como o caso de Dona Benedita e a *radiola* "Sonho Musical", pertencente a um de seus parentes. A presença das *radiolas* de *reggae* é fundamental durante as *festas grandes*. Dona Benedita não é muito a favor da ideia e argumenta que no seu tempo não tinha essas *aparelhagens* e que só se tocava com instrumentos de sopro, mas justifica dizendo que o "povo se agrada é disso". Há pajés em Cururupu que não dispõem de estrutura em seus barracões para oferecer grandes festas, ou aqueles que moram em Belém e fazem festa uma vez por ano em Cururupu. Esses, constantemente alugam clubes de festas para realiza-las.

⁷³ Doutrinas são as músicas entoadas pelas entidades durante a pajelança, também conhecido simplesmente por música ou ponto em outras práticas ligada a religiosidade afro-brasileira. Em Cururupu também são conhecidas como toadas, o que nos remete diretamente a ligação com o bumba-boi. Essa ligação não é de todo aleatória, muito dos frequentadores das pajelanças são envolvidos com esta

da Pedreira⁷⁴. Outros são atrelados a famílias específicas, que são identificadas pelos sobrenomes de sujeitos que de alguma forma se destaca naquela localidade. Alguns desses bairros ganham notoriedade como ponto de referência na cidade, como o bairro da Aliança, local sede da fazenda de mesmo nome que manteve suas atividades em torno da cana de açúcar entre a segunda metade do século XIX até a segunda metade do século XX. Hoje abriga uma comunidade que busca seu reconhecimento como quilombola.

Cururupu possui uma cartografia social demarcada por contrastes "o centro é ocupado por uma elite branca de comerciantes e funcionários públicos, em contraposição à periferia, onde vive a maioria da população, negra e envolvida com atividades de menor prestígio, como a caça, pesca e agricultura" (CORDOVIL, 2006, p.101). Essa última, a periferia, é constituída através de vários movimentos de ocupação, dois deles ganham destaque devido ao fator de deslocamento da zona rural, como o caso da "gente do centro", nome dado aos antigos povoados do município, antagônica a categoria "vila", nome dado à sede municipal, demarcada pela presença de grandes comerciantes. O outro ponto se dá através do deslocamento dos indivíduos da região insular chamados de "gente de praia" para regiões periféricas de Cururupu, constituindo as "invasões".

Essas características são evidenciadas quando se fala sobre a pretensa "expansão urbana" ⁷⁵ na cidade e o aumento da periculosidade. Como na entrevista feita a Mercedes Bezerra da Luz, natural do município, hoje com 84 anos, trabalhou durante muito tempo como costureira, reside atualmente no bairro do Centro. "Olha, essa parte aqui da rocinha, do Aeroporto, é só gente de praia, vai saindo daqui pro Guarani é só gente do centro. Saindo na Rodagem (bairro), gente de centro". (MERCEDDES, 2015). As fronteiras entre rural e urbano em Cururupu ainda são muito tênues, mesmo nas redondezas da *vila* ainda é muito comum ver circulação de carros de boi, alguns ainda utilizam rodas de madeira que lhe atribuem sons característicos, outros adaptam-se

manifestação folclórica, não é incomum que se escute em momentos altos dos toques, algum tipo de grito característico de boi, como: "ê pajé" ou "ê caboclo".

⁷⁴ Aldrin Figueiredo destaca a importância do bairro da Pedreira em Belém, local famoso desde a primeira década do século XX por abrigar antigas mães de santo maranhense que migravam para o Pará (FIGUEREIRO, 1996, p.371). A figura da "pedreira", também nos remete ao lugar de onde provêm as forças do Orixá Xangô no Candomblé e na Umbanda.

⁷⁵ . Em pesquisa a pajelança em Pinheiro, Raimundo Inácio Araújo nos indica que a partir da década de 1960 houve um aumento da "vinda de pajés e curadores para as imediações da sede municipal se coadunava com um período de grandes transformações históricas no estado, particularmente no que se refere às questões fundiárias". Período que coincide com o deslocamento da maioria dessas pessoas em Cururupu.

utilizando pneus comuns, para trafegar sob o pouco asfalto que a cidade possui sem danificá-lo.

A poucos passos do centro, em direção à região periférica do município, mais especificamente no Bairro de Fátima, bairro majoritariamente ocupado pelo "povo de centro"⁷⁶, em sua maioria negra, como o caso de Dona Benedita Cadete, (morava no povoado de São Gonçalo, antes de chegar ao bairro) a piçarra vai tomando conta do cenário, junto à presença dos clubes de *reggae* e o aparecimento dos primeiros terreiros na cidade, nem todos possuem identificações na porta. As criações de animais nos quintais também demarcam fortemente este cenário, junto aos caroços de juçara e buriti que se misturam a piçarra, evidenciando uma das principais fontes de sustento dos moradores dessa área, que sinalizam com bandeiras vermelhas, quando vendem juçara⁷⁷ e com bandeiras amarelas quando buriti.

Nos finais de semana ou em meses de maior comemoração de festas de santo, como o mês de dezembro, os sons dos tambores embalam as noites de sono de qualquer morador do Bairro de Fátima. O bairro possui três grandes clubes de *reggae* e mais de quatro terreiros de Tambor de Mina e Pajelança. Como o terreiro de Dona Gregória, já citado anteriormente. Essa presença de vários terreiros, cada um com um calendário de atividades específicas, faz com que se estabeleçam rearranjos entre as festas, frente à consideração que se mantém entre *irmandades* de cada terreiro, ou pelos simples medo da festa "não dá boa"⁷⁸. Os terreiros costumam organizar calendários de atividades principalmente em *festas grandes* de acordo com as *irmandades* vizinhas, mesmo que isso subverta o calendário litúrgico em que são comemorados os dias dos santos católicos.

Esse exemplo pode ser notado no caso de Dona Gregória e Benedita Cadete, as duas realizam *festas grandes* entre o mês de dezembro e janeiro - uma para Nossa Senhora da Guia a outra para Santa Bárbara. Gregória Dias realiza a festa para Santa Bárbara em janeiro, festa comumente feita entre os dias 4 de dezembro, tido como dia

⁷⁶ Em muitos casos de deslocamento da zona rural (povoado do município) para a sede municipal, ainda são mantidos vínculos através do trabalho de roça. A maioria dos pais e mães de santo de Cururupu complementam as despesas oriundas do terreiro a partir deste ofício, a maioria destes são aposentados como agricultores.

⁷⁷ Acompanhei alguns casos de famílias que habitam as áreas periféricas. Algumas delas quando passavam por estruturas recentes (foi possível perceber em mais de um caso) suas expectativas de trabalho, incluíam a aquisição de uma máquina de moer juçara e uma moto, no caso do homem, para trabalhar de moto táxi.

⁷⁸ Expressão comumente utilizada para caracterizar a qualidade, medida principalmente através da quantidade de pessoas que passam pela festa.

em que se abre o calendário oficial de muitos terreiros ligados a *encantaria* maranhense. "Afirma-se que no Maranhão Santa Bárbara é considerada chefe dos terreiros de Mina" (EDUARDO, 1948, p. 84 apud FERRETTI, S, 2009, p139), além de muito influente no Terecô. Contudo, Dona Gregória não realiza nesse ínterim devido a grande movimentação de festas na cidade durante o mês de dezembro.

A festa de Dona Gregória começa assim quando acaba a de Dona Benedita Cadete. É comum ver pessoas ligadas ao terreiro de Dona Benedita frequentar as duas festas. Existem pessoas que passam a maior tempo de suas vidas em casas de festeiros, sem necessariamente cumprir nenhuma *obrigação* ou promessa específica para santos e *encantados*, apenas porque gostam de *brincar*. Esse é um dos motivos para que os calendários festivos dos terreiros do município se reorganizem estabelecendo circularidade entre os frequentadores. É por isso que no Maranhão, considera-se que as *festas grandes* (boa parte delas também consagradas ao divino Espírito Santo), aconteçam o ano todo.

2.2 O povo de Dona Benedita e a sua Casa

A Casa de Benedita Cadete, local em que são realizadas as festas em *obrigação* a santos e *encantados* e que reúne componentes da *irmandade* Nossa Senhora da Guia, configura-se ao mesmo tempo como espaço em que são estabelecidas atividades do cotidiano. Boa parte delas perpassam sobre a organização das festas, como a própria Benedita costuma se referir ao processo de preparação da *festa grande*: "a minha festa termina quatro de janeiro, entrou mês de fevereiro eu já tô [*sic*] comprando bagulho que não estraga, eu vou botando. Já tenho muita despesinha ai pra festa" (BENEDITA, 2014).

Dessa forma, podemos notar o alargamento da noção de festa, que se estende para além dos dias em que são anunciados no calendário oficial do terreiro. A essas atividades somam-se outros atendimentos ligados à pajelança, feitos esporadicamente, como já mencionado anteriormente ou até mesmo por festividades menores, como o dia das mães que há atividade entre a *irmandade*, mas não é considerada uma festa, devido à ausência de alguns elementos, tais como: mesa farta de comidas, presença de *radiola* de reggae, matança de animais para o banquete e funcionamento do *botequim* para venda de bebidas.

A estrutura física da casa também cumpre a demanda das atividades feitas em torno do calendário de festas do terreiro. Ela é composta por um conjunto de outras casas que se integram a um amplo espaço "de canto", que fica localizada entre a Travessa Aquiles Lisboa e a Rua do Pixo⁷⁹, rua em que mantém grande fluxo de comércio em torno de pescados e frigoríficos, sendo constantemente lembrada pelo alto grau de periculosidade durante a noite. O terreno possui dois portões de acesso, um específico que dá entrada aos cômodos internos da casa e outro que vai direto para o salão em que são realizadas as festas dançantes. A ampla área do quintal é coberta por telhas e sustentada por mastros de festas passadas, de cores azul com branco e rosa com azul, de acordo com as cores da santa que representa a *irmandade*, Nossa Senhora da Guia a qual se realiza a *feira grande* de dezembro.

Essa estrutura foi feita devido à necessidade de se agregar pessoas e vender bebidas durante as *festas grandes*, boa parte desses cômodos, só tem utilidade durante os dias de festa. Logo após seu término, toda essa estrutura revela alguns sentimentos que vem à tona. A solidão é o maior deles. A casa em dias "normais" é habitada por três cachorros a que Dona Benedita tem muito carinho e os trata como filhos, e um filho de criação que mora há algum tempo com ela. A maioria do tempo é de muita solidão, isso quando não faz algum tipo de consulta ou trabalhos relativos às festas, como bordar e costurar na presença de outras integrantes da irmandade ou quando familiares passam rapidamente em sua casa.

Mesmo sabendo que as festas são frutos de um contrato individual entre pajé, santos e *encantos* que se estabelecem em torno das relações e atividades desempenhadas durante a trajetória de vida de um pajé, no caso de Dona Benedita, há uma necessidade de se realizar festas para os beneficiados por suas atividades, entre eles estão os "doentes da casa" e as "parideiras da casa". A história de Tereza Campos⁸⁰, 71 anos, frequentadora há vinte da Casa de Dona Benedita Cadete, nos indica como se dá esse vínculo:

A minha relação com mamãe aqui, eu conheci mamãe assim: Eu cheguei aqui, meu marido comprou uma casa na Rodagem [Bairro], lá como eu tô te dizendo essa casa nós viemos pra cá, eu fiquei gestante aqui, vindo de São Luís que nós morávamos lá. Fiquei gestante de [Jackemilce] aqui, ai tive ela na Santa Casa daqui, tá entendendo? E ai depois ela teve uma doença e

⁷⁹ Segundo relatos locais, a rua leva esse nome devido ser uma das primeiras avenidas a receber o calçamento da prefeitura. No Bairro de Fátima, bairro em que se localiza a Casa de Benedita Cadete, quase nenhuma rua é asfaltada.

⁸⁰ Para preservar a identidade do informante, optamos neste caso por substituí-la por um pseudônimo.

sempre quando um dos meninos Jackeline, Kedma, Ribamar Filho, davam febre, eles diziam pra eu levar pra Dona Benedita Cadete pra benzer, mas eu nunca vim, tinha um Senhor lá ao pegado que era um pajé chamado Manel, ele benzia. Ai quando essa menina adoeceu, adoeceu uma diarreia... Essa menina passou e era no hospital, ela passava no hospital e nada. Ai eu levei ela no interior, quando chegou no interior ela piorou de novo, ai a gente viemo [*sic*] de carro de boi pela Aliança (bairro), que meu primo me trouxe, e viemos. Quando nós chegamos, eu disse pra Joana: Joana, eu tô precisando de tu me ensinar onde é a Dona Benedita Cadete. Ai ela me ensinou, eu tenho até hoje a casa velha quando eu entrei, tinha mesa e tudo, tá entendendo? Ai eu falei com ela, e ela pegou a criança e botou em cima da mesa e disse que ela tava pra morrer o pé tava assim ó mostrando com a mão, que a gente chama de bucho virado, bucho inflamado, tá entendendo? Ai ela benzeu, rezou e botou a menina de cabeça pra baixo, deu um soco assim no menino e tudo direitinho lá. Ai terminou e foi no quintal dela mesmo que foi um mucado [*sic*] de pena de galinha e mandou eu ir pra casa fazer uma papa de farinha seca e botar na barriguinha dela deitado. Não me lembro o remédio mais que ela passou e assim ela fiou boa. Ai eu fiquei devendo essa obrigação pra ela, tá entendendo? Muito grande, eu devo a vida de Jackemilse pra ela. Ai Ribamar começou a carregar ela por ai e ajudou, ai começou a entrosar com ela por ai e chamar de mamãe pra cá, mamãe pra lá ai eu comecei também, assim que começou o meu conhecimento com ela mesmo, aqui dentro da casa dela foi esse. Ribamar sendo filho, ai eu já vim genra, tá entendendo? Ai pronto, ai faz uns anos que eu comecei .. Ela falou comigo e eu comecei a trabalhar com ela né? Assim pra repartir comida e coisa tudinho. (TEREZA, 2015, grifos meus).

O caso de Tereza Campos evidencia que "ser curado" ou ter qualquer familiar curado por Dona Benedita não implica necessariamente em uma relação de "clientela" (mesmo que em alguns casos seja cobrado algum tipo de valor), pelo contrário é mantido um vínculo de *obrigações* que geram relações de afetividade. Não é incomum que se escutem os "doentes da casa" chamarem Benedita de mãe ou qualquer atribuição parental⁸¹. Essa relação normalmente começa com um dos membros de uma família e é repassado para os outros, no caso de Tereza, o seu marido é atualmente um dos principais colaboradores da *irmandade* e tido por Benedita Cadete como um filho. Em entrevista, a própria Benedita Cadete nos indica como se mantém essa relação:

Isso pra mim dizer assim, não meu filho, será de tua consciência, tu pode me dar qualquer agrado, mas pra tu se sentir bem com aquilo, pra te, tu nunca me pagou. Tu fica com aquela *obrigação* comigo de todo tempo. E eu sou mais

⁸¹ É comum que se evidencie em obras que tratam sobre comunidades rurais na Amazônia a presença de sistemas de cooptações de laços parentais, estabelecido através mecanismos de ajudas mútuas, tais como: o sistema *compadrio*, ou *compadresco* (GALVÃO, 1955; PRADO, 1973; M.ARAÚJO, 1990). Percebemos que dentro das comunidades onde há presença de pajés, há um alargamento desses laços, que deixa de ser apenas de batismo (católico) e passa a ganhar outras atribuições características da pajelança, a partir dos *trabalhos de segurança* e pelo *encruzo* (falaremos a frente). Desse modo, os padrinhos podem ser tanto o pajé em si, quando os *encantados*. No caso desse segundo, normalmente atribui-se o título de padrinho aquele *encantado* que estava incorporado no pajé, durante o seu *trabalho*. Há casos em que pessoas esperem a noite toda para ver o *encantado* da qual foi curada, como presenciado no terreiro de seu Zé Pretinho em Presidente José Sarney.

eu fazer a minha amizade. Porque eu ganho meu trocadinho, eu ganho minha sacolinha. Porque outro chega e dá, olha aqui Dona Bibi, é um quilo de arroz, um de açúcar, um pacotinho de café, tomate, cebola. Logo eu tô tirando uma boa. Melhor do que eu dizer: É tanto e nunca mais eu ver a cara. O resto Deus me ajuda! (BENEDITA, 2015)

O caso de Tereza também nos indica a heterogeneidade dos integrantes da *irmandade*. Em entrevista, a mesma nos relata os constantes "fuxicos" da qual é alvo a partir das outras integrantes da *irmandade*, as "meninas do cordão". Essas também passaram pelos procedimentos de cura com Dona Benedita, outras tiveram seus filhos nascidos por suas mãos. Durante os toques, é interessante perceber a formação e o tipo de relação que as pessoas mantêm. Aqueles que devem *obrigação* a Dona Benedita, como o caso de Dona Tereza, mas não são muito "chegadas ao tambor", realizam atividades na cozinha, como "servir o povo". As "meninas do cordão" pagam as suas *obrigações* mantendo atividades em geral, normalmente a maioria delas são cozinheiras durante as festas. Essas, também cumprem papel como *assistência* para com o pajé, são elas as encarregadas de cantar as doutrinas e acender velas durante as sessões de pajelança, mas não entram em *transe*.



Figura 5 - Assistência durante toque de tambor.
Foto de Pablo Monteiro.

A maioria dos participantes efetivos da *irmandade*, assim como "as meninas do cordão" e os *abatazeiros*, é *seguro* de Dona Benedita, ou seja, aqueles que realizaram *trabalhos de segurança*, também conhecido como *firmeza* ou simplesmente *seguro*. O *trabalho de segurança* é um dos tipos de procedimentos característico da pajelança. Além desse, Dona Benedita realiza *trabalhos de astral*,⁸² *tira porcaria*⁸³, trata de

⁸² Os *trabalhos se astral* ou *radiação* são comumente feitos em práticas ligadas à religiosidade afro-brasileira que tenha influência do Espiritismo, "a ele pertence o espírito dos mortos (vagantes), que

flechada de Currupira ⁸⁴ e *encruzo*. No caso específico da *segurança* o pajé confirma indícios da presença de *encantados* que é tratado como *sina* que o sujeito carrega de *nascença*, também podendo ser caracterizado por sintomas de *mãe d'água* ⁸⁵ ou ter *bicho d'água*. Os relatos sobre o prognóstico dessa etapa sempre acompanha a presença de fortes perturbações, dores de cabeça e convulsões. Nesse sentido, o objetivo da *segurança* é afastar ou retardar a ação dos *encantados*.

No *trabalho de segurança* é destinado um ritual específico no barracão, acompanhado por *toque de tambor*. As *seguranças* podem ser feitas nos dias de cura das festas, ou em períodos que não se realizam festas através de um *tambor de chamado*. Normalmente o *trabalho de segurança* é realizado mais de uma vez, dependendo do caso de cada doente. Segue-se uma série de restrições alimentares, sexuais e que se evite ao máximo frequentar certos tipos de lugares. As restrições começam a ser cumpridas logo após o término do ritual, caracterizadas como *resguardo*. Nesse período é muito comum que se comente que o doente está "preso" dentro das dependências da casa do pajé. Na etapa seguinte em que o doente volta para a casa, continua mantendo algumas restrições. Nesse caso, o doente está cumprindo um *resguardo* "solto". O descumprimento dessas restrições pode acarretar na *quebra da segurança*, ou seja, o reaparecimento de sinais de mediunidade, que inclui a manifestação de *encantados* nos médiuns em locais públicos, também conhecido como "panhar baque".

passam nas sessões de mesa "branca" (FERRETTI, M, 2000, p.82). Normalmente na pajelança a presença desses espíritos é sempre algo a ser evitado. As narrativas sobre essas histórias sempre incluem casos de perturbações e infortúnios. Em entrevista a Benedita Cadete, exemplifica este caso: "Digamos: Esse litro (garrafa) morre, ele encarna nesse açucareiro, ele já 'pintou o sete'. Então ele tem que se desabafar, ali tá perdido, ele tem que 'trepar' na costa desse açucareiro, pra pagar o quê já fez. Agora, ele não tendo o quê fazer ele 'trepá' nesse açucareiro". (BENEDITA, 2015). Os familiares de Dona Benedita já não deixam que ela faça esse tipo de trabalho, normalmente é realizado por uma das suas dançantes mais experientes.

⁸³ Também caracterizado como "feitiço" ou "algo feito". Esse é um dos trabalhos que mais caracteriza a ação dos pajés. Normalmente a retirada da *porcaria* é feito a partir da sucção com a boca em partes do corpo do doente. Logo após a sucção, o pajé expele o agente patogênico como insetos, que são lavados com o uso de cachaça. Dona Benedita nos informa que logo após o termino dos trabalhos, as *porcarias* são jogadas no mar.

⁸⁴ As narrativas contadas pelos integrantes da *irmandade Nossa Senhora da Guia* que envolve os currupiras, sempre giram em torno dos trabalhos de roça. Nelas, as características mais recorrentes entre os currupiras é a sua astúcia, que envolve histórias que vão desde o desaparecimento de objetos, até fazer com que as pessoas se percam. Dona Benedita argumenta que os currupiras habitam as matas, e por isso não são recebidos em salões de curadores. Assim como os espíritos que são tratados nos *trabalhos de astral*, as *flechas* enviadas pelos currupiras também são causadoras de enfermidades que podem levar a morte.

⁸⁵ Em Cururupu, a categoria *mãe d'água* é usada no Tambor de Mina e na Pajelança, para definir tanto *entidades* específicas como *mãe d'água loira* ou *mãe d'água preta* ou o conjunto de *entidades* dessas práticas, como comumente se adverte em dias de festa, que "a mãe d' água de fulano *brincou bonito* hoje". Dessa forma é comum que se chame de *mãe d' água*, aos *encantados* que possuem outros domínios, como os que vieram pelo mar, como mencionado por Gustavo Pacheco e não só àquelas que habitam a água doce.

Entre os relatos orais das casas de pajés é muito comum que se escute alguém comentar da diferença do tempo de *resguardo* de antigamente e os procedimentos que são feitos atualmente. Dona Benedita em entrevista comenta sobre seu resguardo:

Esses encruzo de hoje Pablo, tá bom... Quer oito dias, dez dias, doze dias, quinze dias. No meu foi trinta dias, só insosso. Os patinho era só... Mamãe fazia assim ó [*levantando a mão*]. Eu comi dezenove patinhos assim, pequenos. Entrei dia 30 de abril e sai dia 30 de maio. (BENEDITA, 2015)

Há outra maneira de se operar com o "infortúnio" em carregar *mãe d'água*. Segundo Cristiane Mota: "na pajelança, estar com boa saúde pode significar prevenir-se, no sentido de cumprimento das obrigações religiosas, na realização da *firmeza*, do *encruzo* e tantos outros procedimentos que combatam um previsto estado de desordem" (MOTA, 20019, p. 64). No caso do *encruzo*, há pelo menos três estágios: Há o *encruzado* que dança na casa do seu *mestre*⁸⁶, tempo em que ganha *firmeza*⁸⁷ para se operar com seus *encantados*; aquele que é encruzado e *trabalha de mesa* cumprindo sua *sina* atendendo doentes em sua casa e os casos de pajés que atendem em seu próprio terreiro, dispondo de estrutura física para realização das festas e *toques de tambor*. Esses estágios podem ser operados de maneira sequenciais, fruto da trajetória de vida de um pajé dentro da pajelança, que inclui sua relação com os *encantados* e a disponibilidade financeira para se levantar recursos, como também podem ser indicativos dos próprios *mestres*. Há casos que os iniciados são aconselhados apenas a trabalharem de mesa⁸⁸.

⁸⁶ Nesse caso, por mais que o *discípulo* ou dançante manifeste *encantados* da linha de cura durante as sessões, esses não costumam executá-las quando há a presença do *mestre*. Pai Euclides, importante pai de santo do Tambor de Mina em São Luís, que mantinha atividades relativas à cura em seu terreiro, aponta que: "na Pajelança apenas o pajé canta e dança (sob pena de perder sua força espiritual se dividir o salão com outro pajé/médium)" (EUCLIDES, 2003, p.11). Em caso acompanhado na *irmandade* Nossa Senhora da Guia em dia de *toque de tambor*, um dos dançantes visitantes quando em transe sacudia a mão, sentindo falta do seu maracá. Durante todo o toque o rapaz apenas cantou algumas doutrinas, mas foi só encerrar que ele começou a atender pessoas do lado de fora da Casa. Há também outra possibilidade, como em casos de reestabelecimento da casa em momento de luto, os conflitos que giram em torno da chefia da casa podem vir a gerar algumas quebras da normalidade, como por exemplo, a execução de cura por mais de uma pessoa no mesmo toque. Caso presenciado durante a pesquisa de campo no terreiro de Zé Pretinho.

⁸⁷ "Não controlar o próprio corpo é sinal da agência das entidades e de um futuro que se desenha como *sina*, na medida em que ser "*médium*" é visto como algo que vem de "*nascença*". A partir desta constatação, os "*brincantes*" passam a desenvolver uma relação com as entidades. No início são acompanhados por pais e mães de santo até que chega o dia em que precisam "*assumir sua responsabilidade*" e se tornar, eles próprios, cuidadores e curadores de pessoas vitimadas pelas aflições. Para desempenharem essas funções, entretanto, precisam participar de um sistema de obrigações com os encantados, para que recebam "*força*" e poder". (AHLERT, 2013, p.90)

⁸⁸ Durante pesquisa de campo em Cururupu, acompanhei alguns casos de *segurança* em que foram sugeridas pelos responsáveis do doente recomendações para a realização dos *trabalhos de segurança* ao

Durante a sua trajetória como pajoa, Dona Benedita *encruzo* poucas pessoas. Com algumas delas houve o ritual do *encruzo*, mas quem acompanhou o sujeito como *mestre* foi outro pajé⁸⁹. Segundo Dona Benedita o caso aconteceu devido ao pajé não ter *firmeza* suficiente para cuidar do *signo* do rapaz. As narrativas sobre os trabalhos de *encruzo* sempre acompanham argumentos de tristeza e de extremo desgaste físico do pajé. Dona Benedita não possui filha de santo propriamente, argumentando que na sua pajelança ela prefere "trabalhar sozinha"⁹⁰, não é adepta do "salão cheio"⁹¹. Hoje conta com o número de mais ou menos cinco dançantes que lhe acompanham durante o *tambor de cura* em dias de festa. As meninas que dançam com ela são filhas de santo de Aurilo, todas possuem iniciação no Tambor de Mina.

Ninguém é meu discípulo. Eles eram dançantes do velho Aurílio. Agora como ele pediu *que eu tenho caderno*. Quando eles me procurassem que os irmão dele, que os filho de santo, que os doente dele a hora que eles me procurassem, que era pra mim botar banda de dentro de minha casa, abraçar ... Porque se eu não os botasse pra dentro, abraçasse então eu não tava considerando ele, eu tava empurrando ele. É que eu junto tudo em quanto, é isso ai. Mas minha pajelança eu me sinto bem é eu sozinha. (BENEDITA 2015, grifos meus)

Deste modo, as *obrigações* que as dançantes de Aurilo tinham com ele, não necessariamente foram transferidas para Dona Benedita, assim como continua sendo o *mestre* das dançantes, mesmo falecido⁹². É comum que elas relembrem com muita gratidão de Aurilo e seus feitos, mesmo que Dona Benedita seja por elas muito considerada. Ao dançarem na Casa de Dona Benedita, estão cumprindo uma *obrigação*

invés de o médium cumprisse com a sua *sina* de ser um curador. Todos eles eram acompanhados por justificativas que envolviam expectativas de emprego ou o compromisso com a faculdade e a não possibilidade de conciliação.

⁸⁹ Segundo Cristiane Mota "assim como existem doenças difíceis de curar e trabalhos complicados de fazer, existe uma hierarquia entre os pajés, de forma que alguns detêm especialidades. Por exemplo, no caso de uma iniciação, tida como um trabalho "difícil", somente determinados pajés tidos como *mestres* podem realizar." (2009, p.131)

⁹⁰ Embora argumente "trabalhar sozinha" há uma série de situações que subvertam essa afirmativa, como no caso dos *trabalhos de astral*, contando sempre com a ajuda de uma de suas dançantes, por ser um trabalho considerado "pesado". Há vários outros casos de pajés em Cururupu que trabalhavam juntos, Dona Benedita chegou a me informar que diversas vezes manteve parcerias com Roberval Carvalho.

⁹¹ Na pajelança não é muito comum que se faça questão do salão cheio de dançantes. Essa é uma das características evidenciadas no Terecô que mantém sempre muita cordialidade que perpassa pela necessidade de convidar outras Tendas para que integre os toques em dia de festa. "Aceitar um filho de santo em uma tenda é uma grande responsabilidade – e muitos pais de santo são criticados por quererem apenas pessoas para "aumentar sua corrente num festejo", ou seja, para aparecer diante dos outros como uma tenda grande, com muitos filhos de santo." (AHLERT, 2013, p.103)

⁹² Diferente do Candomblé e do Xangô de Pernambuco. Nessas práticas, é comum o hábito de "tirar a mão de vumbe", que acontece quando há o falecimento do pai ou da mãe de santo do terreiro, o que leva a esse passar por novos preceitos com outro pai de santo, para que seja estabelecido um novo vínculo espiritual.

de caráter individual na relação médium e *encantados*, mais do que uma *obrigação* direta para com Dona Benedita, mesmo dispondo de grande ajuda durante a feitura das festas.

Apesar da forte ajuda que recebe dos integrantes da *irmandade* durante os preparativos das festas, Dona Benedita nunca está satisfeita. Para ela falta muita consideração entre eles, atribuindo o sucesso da estrutura da sua casa e das festas a seu trabalho de roça e a sua autonomia na execução de suas atividades, fruto da solidão enfrentada no dia a dia. Para entendermos como se estabelece o tipo de vínculo e a quantidade de pessoas que as atividades desempenhadas por Dona Benedita conseguem atingir, precisamos especificar como são realizadas as festas do seu calendário oficial.

2.3 As festas

Como já mencionado anteriormente, na *irmandade* Nossa Senhora da Guia, as cerimônias comemorativas consistem em festas em homenagem a santos católicos e *encantados*. Esses últimos são mantidos em sigilo quanto a qualquer menção a seus nomes. Os elementos festivos retratam as cores e imagens dos santos homenageados, não há uma imagem de caboclo ou qualquer outra entidade ligada a *encantaria* maranhense em seu terreiro. Apenas os panos que cobrem os instrumentos responsáveis por ditar ritmo à pajelança. Em dois dos três tambores, sendo dois *abatás* e um *tambor da mata* é notório a presença de siglas: CU: caboclo Urubatã (chefe da casa), CF: Caboclo Flecheiro e CM: Caboclo da Mata. Além dos tambores, na Casa de Benedita Cadete toca-se ferro⁹³, cabaça ou *cuica*, *tambor onça* e ganzá.

Entretanto quando perguntado a Dona Benedita Cadete sobre a possibilidade da não realização das festas ela logo adverte: "festa de santo que tem ponta de dedo de encantado a gente não para nem por morte de sua mãe, mais seu pai". (BENEDITA, 2015). Na pajelança não é comum que se faça *tambor de choro*, como normalmente é feito quando morre uma pessoa que tenha sido dançante ou tocador no Tambor de Mina, (FERRETTI, S, 2009, p.163). Por isso não é comum ver uma casa de pajé fechada, todos os esforços são mantidos para que a festa não deixe de acontecer.

⁹³ Diferente do Agogô ou Gã comumente usado no tambor de mina ou na casa de alguns pajés de Cururupu. Dona Benedita utiliza uma boia de ferro cortada ao meio. As boias são recolhidas por pescadores e vendidas a Dona Benedita.



Figura 6 - Instrumentos: abatá, ferro, ganzá e cuíca/cabaça
Foto de Pablo Monteiro

A não realização das festas em obrigação aos santos e *encantados* implica em vários infortúnios, tais como: a morte de outros parentes, dançantes do terreiro ou o risco das próximas festas darem erradas. Portanto, a realização das festas é sempre uma maneira de se evitar o pior, através do sistema de *obrigações* que incluem aquelas de caráter individuais feitas por Dona Benedita aos santos e *encantados* e aquelas estabelecidas através de bases coletivas pelas pessoas da *irmandade* para com a mesma.

É no pajé em que se mantém a *firmeza*. Em observações participantes no povoado do Acre, pertencente ao município de Cururupu, durante a festa para Nossa Senhora da Guia do pajé Roberval Carvalho (*irmão de santo* e parente de consanguíneo de Dona Benedita), após três anos de sua morte. Era muito comum que as pessoas comentassem que a festa ainda pertencia ao falecido, estampando camisetas, fotos e banners com a sua imagem, mesmo que depois de sua morte tenha formado uma comissão composta por familiares para continuar realizando a festa durante o mês de janeiro, subvertendo seu pedido póstumo de realização da festa por apenas três anos. Essa atitude é discriminada por Dona Benedita que argumenta não querer que as pessoas falem seu nome em vão depois de morta. Martina Ahlert em pesquisa sobre a dimensão da morte no Terecô em Codó no Maranhão sugere que:

A morte é percebida como um momento de tristeza e de despedida, quando é necessário marcar uma ruptura e uma separação com o morto, para que ele prossiga seu caminho. Apesar disso, os mortos não deixam de participar da vida dos vivos, aparecendo em sonhos, cultivados na memória e nas visitas, deixando heranças. Sua presença se estende no tempo para além do momento

de sua morte e assim, eles continuam fazendo companhia e cuidando das pessoas. (AHLERT, 2013, p.233)

A centralidade das atividades que o pajé desempenha em torno da vida de outras pessoas, faz com que em períodos de menores atividades, como a ausência de festas, sempre sejam acompanhados de discursos que remetam a solidão. Dona Benedita cria mecanismos para que seja lembrada em vida e não em morte, para que as pessoas "deixem seu espírito descansar em paz". Por isso, investir nas festas para ela, é a melhor forma de se evitar solidão, "A morte é, ao lado dos festejos, um dos maiores motivos que leva os familiares a se encontrarem." (AHLERT, 2013, p.216)

2.3.1 Festa grande para Nossa Senhora da Guia

O ciclo anual de festas da *irmandade* Nossa Senhora da Guia encerra e se inicia a partir da *festa grande* para a santa "dona da casa", de mesmo nome, que ocorre do mês de dezembro a janeiro. A festa foi deixada de promessa para Dona Benedita Cadete por sua mãe, antes mesmo de Dona Benedita constituir a sua *irmandade*. Conforme nos relata:

Bem como essa festa de dezembro que eu faço, eu comecei em 1964. Mamãe começou em 1949, era só a ladainha, não era assim grande como eu faço hoje. Mas..., comecei em 1964 até agora 2014 nunca parei, mas também graças a Deus nunca deu briga, nunca deu uma zanga, e com isso eu tenho até nervoso de fazer a festa, por duas maneiras: em primeiro lugar é que a despesa da minha festa é grande é pesada aqui ó [*batendo no braço*], e já tenho medo é da despesa e da violência que tá dando em festa de gente, eles matam é muita gente aqui dentro de barracão de festa meu irmão. E aqui graças a Deus, nunca deu uma confusão. O povo brinca noite e dia, mas sobre barulho, emborrecimento, pra eles ir embora e eu ficar devendo pra eles vim me cobrar? Não [*balançando o dedo indicador*]. (BENEDITA, 2014)

Como já sinalizamos anteriormente, antes mesmo da festa começar já são comprados alguns utensílios para que sejam utilizados na festa do ano seguinte. A festa de Nossa Senhora da Guia é a mais complexa do calendário da *irmandade*, além de ser uma das mais duradouras, totalizando nove dias. Há inúmeros mecanismos de manutenção da mesma, quase todos eles perpassam por estratégias de *obrigações* de familiares, vizinhos, "doentes da casa", "parideiras da casa" (não há definições muito rígidas de pessoas que fazem parte de um grupo ou de outro) e *irmandade* em geral para com a festa realizada por Benedita Cadete.

A mais importante delas talvez seja o sistema de joias, mesma estratégia utilizada na festa do divino Espírito Santo em Alcântara, sobre a figura do Divino Espírito Santo e da Santa Coroa. Na Casa de Dona Benedita Cadete, as joias são pedidas somente em forma de cartas em nome de Nossa Senhora da Guia. As cartas são enviadas para mais ou menos 2000 mil pessoas, segundo relatos de Dona Benedita. Dessas, apenas em torno de 300 respondem, e mais uma parcela realiza o pagamento na hora da festa, pessoalmente. Sendo o número excessivo ou não ele acaba funcionando como um termômetro no estabelecimento do raio de ação de seus trabalhos. As pessoas que integram essa lista, normalmente são aquelas que ainda mantêm vínculo direto com Dona Benedita, aquelas que se distanciaram são excluídas⁹⁴.

No processo de estruturação da festa, evidencia-se a presença de uma hierarquia fruto das relações estabelecidas previamente na *irmandade* e aquela que é apresentada a partir da estrutura da festa. Os integrantes efetivos da *irmandade* especialmente as mulheres, além de contribuírem com as joias que custam em média o valor de R\$30,00 reais, também são responsáveis por grande parte dos serviços da festa, que incluem o preparo de comidas, bolos, doces, chocolates; limpeza dos espaços e decoração da festa. Os homens da *irmandade* normalmente ficam responsáveis por cargos administrativos; segurança da festa, transporte de materiais que irão ser utilizados durante a festa, venda de bebidas e a parte da *radiola de reggae*.

Já a hierarquia da *festa grande* inclui a presença dos *juízes*, pessoas que arcam com alguns custos da festa, esses ajudam com uma quantia mais generosa no pagamento das joias; logo abaixo dos *juízes* estão os mordomos, que possuem posição de destaque durante o decorrer da festa, muitas vezes esses cargos são ocupados por representantes dos mordomos oficiais, que por questões pessoais, não podem ocupar o espaço em todos os momentos. A corte é formada por Rei e Rainha⁹⁵; Imperador e Imperatriz, estrutura que difere da maioria das festas do Divino espalhadas pelos terreiros de São Luís, que tem em seus cargos mais elevados a figura do Imperador e da Imperatriz. São os seus

⁹⁴ Dona Benedita possui dois aparelhos celulares que constantemente são utilizados. As ligações giram em torno de marcações de atendimentos e para se manter informada, principalmente das pessoas que moram na capital. Recorrentemente escutei Dona Benedita queixar-se pelo telefone a ausência de algumas pessoas nas festas ou pela falta de contato. "Ser parente, contudo, implica em compartilhar determinados comportamentos, como fazer companhia, cuidar e lembrar-se das pessoas. Deixar de realizar essas prerrogativas pode desfazer parentes, distanciando as pessoas umas das outras". (AHLERT, 2013, p.119)

⁹⁵ É muito comum que em Cururupe os maiores cargos da *festa grande* sejam representados pelo Rei e pela Rainha. Em São Luís, no Terreiro de Iemanjá a festa do Divino Espírito Santo é também realizada para Dom Luís Rei de França, *entidade* cultuada ali. Por esse motivo, os cargos máximos da festa também são ocupados pelo Rei e Rainha.

familiares os responsáveis por arcar com as despesas de seus responsáveis na festa, essas incluem a feitura da vestimenta e todos outros gastos relativos ao cargo.



Figura 7 - Mulheres da *irmandade* nos preparativos de bolos.
Foto de Pablo Monteiro

O humor de Dona Benedita durante a *festa grande* de dezembro não é dos melhores, a dedicação à festa requer seriedade. Um dos fatores elencados pelo sucesso da festa é a organização. Não é incomum que se escute Dona Benedita falando "na minha festa é assim". Isso também inclui os procedimentos feitos durante a hora dos *toques de tambor* realizados em dias de festa. Esses são abertos para a comunidade, tornando-se um ritual público, mas com restrições indiretas, o que faz a Casa de Benedita Cadete ser considerada na cidade como casa de "pajé velho" ⁹⁶, aquele que mantém hábitos ditos "tradicionais".

O primeiro deles refere-se à organização do espaço físico. Para entrar no barracão onde ocorre a pajelança, o sujeito deve passar por dentro da cozinha da casa, essas características aliadas a outras restrições como a não permissão do uso de bebida alcoólica no barracão ⁹⁷; o não uso de roupas pretas e curtas, boné; a divisão entre homens de um lado do barracão e mulheres de outro, agem como mecanismo de clivagem no acesso a casa, estabelecendo um controle social, que na visão de Dona Benedita é imprescindível para que não ocorra "bagunça". Essas características nos leva

⁹⁶ A expressão é comumente usada entre membros e não membros da *irmandade* Nossa Senhora da Guia pra caracterizar uma geração de pajé da cidade em oposição ao modelo atual da pajelança. Entre os "pajés velhos" mais citados esta a figura de Zezinho Reis. É comum que se escute que Dona Benedita é uma dos últimos "pajé velho" viva.

⁹⁷ O uso de bebidas alcoólicas em rituais de pajelança aparece desde o século XIX, como nos apresenta o caso de Amélia Rosa (FERRETTI, M, 2004). Dessa forma, ser um "pajé velho" não parece estar diretamente ligado a normas de controle pela ausência de bebidas alcoólicas no terreiro.

a pensar que a heterogeneidade contida no complexo da pajelança, reflete em elaborações de alteridades. Sempre que possível Dona Benedita usa exemplos de outros festejos para caracterizar a sua festa. Mesmo daquelas pessoas mais próximas, que passaram pelo *encruzo* com mesmo *mestre*, como no caso de Roberval Carvalho e Dona Benedita Cadete, que tiveram Zezinho Reis como o mesmo *mestre*, mas operacionalizavam sua pajelança de maneira diferente.



Figura 8 - Império , festa grande para Nossa Senhora da Guia.

Foto de Pablo Monteiro

Retornemos ao relato oral, quando Dona Benedita fala no aumento da periculosidade na cidade. Esses tipos de restrições acabam por manter um tipo de "ordem" em sua casa, que segundo a mesma, está livre de confusão. Contudo, os horários de toques foram se modificando de acordo com os anos subsequentes de realização desta pesquisa. Perguntado a Dona Benedita a mesma argumenta que isso se deu devido ao aumento da violência na cidade e a sua preocupação de como "o seu povo" iria voltar para casa. Assim como o medo do "infortúnio" da não realização de uma festa, pelo fato de "ter ponta de dedo de *encantado*", as modificações de horários ou etapas das festas também parecem estar inseridas entre a relação *encantado* e médium e só são efetuadas com a autorização desse primeiro.

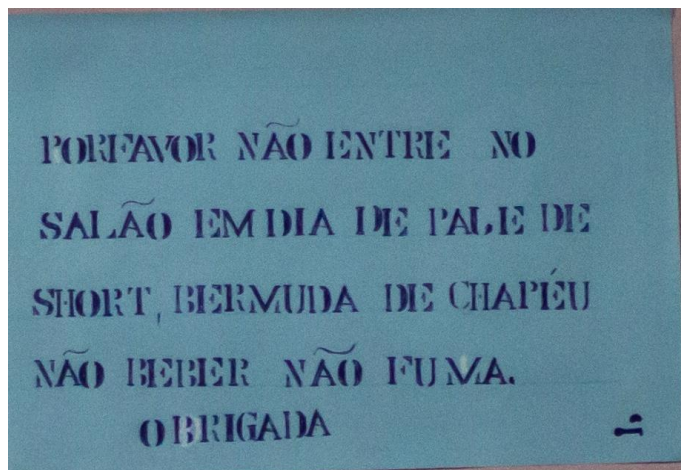


Figura 9- Aviso de restrição de acesso ao barracão:
Localizada dentro do terreiro.

Além das mudanças dos horários de toque, podemos perceber algumas reelaborações levadas em consideração a partir de outros tipos de atividades realizadas fora do âmbito da *irmandade*, como no caso do Natal, apresentado em entrevista por Dona Benedita Cadete:

Em primeiro lugar a festa eu faço dia 22 de dezembro, pra não empatar o povo pra ir pra festa que é Natal. Ai dia 26 eu levanto o Mastro, ai é caixa do Divino a noite todinha, quando é no dia 27 é o Tambor de Crioula que chama, é diferente do Tambor de Mina. Agora 28 29,30 é Tambor de Mina, 31 é a matança... No dia 01 tem a mesa de chocolate de manhã, de tarde é a procissão, a noite recolhe a procissão 18h30min, ai bota a mesa do jantar, quando para é 12 horas ai que vai dar a festa dançante, dia primeiro. (BENEDITA, 2015)

Mesmo tendo a festa a sua abertura oficial no dia 22 de dezembro, dia em que se abre a tribuna, é comum que se atribua o dia 26 sendo o primeiro, assim como especificado na programação que compõe a carta de joia e como relata a antropóloga Daniela Cordovil (2006) em etnografia sobre a festa de Nossa Senhora da Guia na Casa de Dona Benedita. Em muitas festas do divino Espírito Santo no Maranhão é o *buscamento do mastro*, seguido pelo seu levantamento que caracteriza o início da festa. Na *irmandade* Nossa Senhora da Guia esse momento é marcado pelo primeiro cortejo realizado nas ruas de Cururupu.

O mastro fica guardado na casa de Dona Terezinha, a *rezadeira* oficial da Casa de Dona Benedita. Por volta das 17 horas, sai uma comissão formada por *mestre sala*; *bandeiras* que levam os estandartes com a figura de outros santos homenageados ⁹⁸ por

⁹⁸ Entre eles estão: São Cosme Damião (Branco), Santa Rosa de Lima (Rosa claro), Santo Antônio (Amarelo), Santa Bárbara (Rosa), Nossa Senhora da Guia (Verde). Entre os santos homenageados no estandarte estão santos em que Dona Benedita não realiza festa, mas mantém grande valor afetivo, como

Dona Benedita; *bandeirinhas*, essas são sempre formada por crianças do sexo feminino e pelas caixeiras, algumas dessas são dançantes da casa e outras são contratadas por Dona Benedita.

No retorno da procissão o mastro é colocado sobre três bancos. Logo em seguida é decorado com frutas (abacaxi, manga, maçã, cana, abacate), refrigerante, vinho, pipoca, e doces que sobram da festa de São Cosme Damião. As caixeiras seguem dando salvas de caixas até o mastro ser levantado. Quando acaba o levantamento, a *radiola de reggae* começa a tocar. Em torno das vinte e duas horas as caixeiras retornam as suas atividades e logo em seguida é realizado a ladainha, momento que a *radiola* para de tocar. Os comentários são volumosos e demonstram a insatisfação da presença de pessoas durante o *reggae*, é só começar a reza que todo mundo vai embora.

No dia seguinte, é o dia da *brincadeira* do tambor de crioula, manifestação afro-maranhense que inclui dança normalmente protagonizada por mulheres e grupo percussivo de tambores tocado por homens. Na maioria das vezes a realização da dança envolve pagamento de promessa. Os grupos de tambor de crioula não possuem calendário fixo de apresentação. Em Cururupu, normalmente dança-se o tambor de crioula durante as *festas grandes* dos terreiros de Mina, Pajelança e Umbanda da cidade. Dessa forma, não é incomum que se escute o som dos tambores quando se ande pela cidade.

A Casa de Benedita Cadete não possui um grupo específico de *tambor de crioula*. Durante as festas observadas nos anos de 2014/2015 e 2015/2016, o grupo contratado era do município vizinho de Mirinzal. A apresentação do grupo é custeada por uma espécie de cachê, além de despesa de bebida e comida para todos os integrantes. Ao iniciar a dança, a casa começa a encher e logo as dançantes do tambor de Mirinzal se misturam as "meninas do cordão", essas dançam todas padronizadas com a camisa da *irmandade* da festa do ano vigente e a saia ornamentada com tecido padrão. Dona Benedita passa toda apresentação sentada e olhando o tambor dançar, normalmente chega uma pessoa e outra para lhe perguntar algo ou pedir autorização para alguma coisa.

no caso da Santa Rosa de Lima, homenageada por sua relação com Isabel Mineira. Rosa de Lima era a santa em que Isabel destinava a sua *festa grande*.



Figura 10 - Grupo de Tambor de Crioula de Mirinzal.
Foto de Pablo Monteiro

Amanhecendo o dia do tambor de crioula, logo no dia 28 de dezembro, às exatas seis horas da manhã inicia-se a primeira *alvorada*, também conhecida como *salva de terreiro*, prática muito comum durante as *festas grandes* em terreiros de pajelança e na *encantaria* maranhense de modo geral. Configura-se como um reconhecimento do barracão para o toque que será feito durante a noite. As *alvoradas* costumam ser feitas durante as seis horas da manhã, meio dia e seis horas da tarde, somando-se três. Na Casa de Benedita Cadete, não há um rigor de vestimentas durante esse momento, as dançantes costumam usar branco, não sendo comum que alguém entre em *transe*. A *salva* inicia-se com Dona Benedita tocando o ferro, acompanhada pelos *abatazeiros*. Cada dançante puxa três doutrinas e Dona Benedita encerra se despedindo e anunciando o horário da próxima salva e as cores das saias que serão usadas.

Durante a análise da Monografia de Cururupu (1988), me chamou atenção os escritos localizados na área de "Crendices e Superstições", enquadrados no capítulo "Manifestações Culturais". Nesse tópico, junto a uma série de recomendações habituais, realizadas pelos moradores de Cururupu, estão alguns pontos que possuem ligação direta com o universo mítico da pajelança, tais como a recomendação de se "evitar ida aos rios e fontes as doze e seis horas da tarde para não ser flechado pela mãe d'água" (MONOGRAFIA, 1988, p.67).

Indagada sobre a possível relação dos horários das *salvas de terreiro*, com as informações colhidas em Monografia de Cururupu, que se somam aos relatos orais constantemente mencionados pelos moradores sobre as histórias de *mãe d' água*, Benedita responde:

Tem sim, tem de ter ... É como eu digo, mas eles tem pouca experiência nisso aí. Meu filho, na hora de doutrinar aí a *mãe d' água* não anda longe uma da outra, as *mãe d' água* de quem tem o corpo suficiente pra receber, a *mãe d'*

água pra descer e subir na costa da gente do curador, ela não vai escolher hora, porque elas trabalham certo é com a maré, enchente, vazante ... Elas não podem ganhar da maré sequinha pra pisar lama? Nunca, é só na água. Então eles entendem que a água de maré é uns cavalete, é um atrás do outro, não é? Aqueles banzeiro? A mesma coisa é *mãe d' água*. (BENEDITA, 2015)

Mesmo enfatizando que "mãe d' água não escolhe hora pra descer"⁹⁹, em relatos orais, é comum que Dona Benedita advirta que "*mãe d' água* não baixa de dia"¹⁰⁰, para se referir a outros terreiros que fazem rituais envolvendo *encantados* durante esse horário, como o *buscamento do mastro* feito por Dona Gregória. Essas características podem explicar o motivo de que na sua casa, as *mãe d' águas* não apareçam durante as salvas realizadas no período da manhã. Segundo Gustavo Pacheco:

Os encantados da pajelança são enquadrados de forma genérica na ampla categoria da *linha de água doce*. Essa linha congrega entidades espirituais nativas, em oposição à *linha de água salgada* que congrega os encantados que chegaram ao Maranhão pelo mar, incluindo-se aí os orixás, voduns e caboclos de origem européia ou africana; e em oposição à *linha da mata* ou *terecô*, que congrega entidades recebidas nos terreiros do município de Codó e da região do Mearim. (PACHECO, 2004, p.54)

Na prática, as definições entre *linhas de água doce* e *água salgada* possuem relações fluidas, assim como a interlocução entre Tambor de Mina e Pajelança, o que justifica o fato de Dona Benedita se referir à "maré" para caracterizar o local que também habitam as *mães d' águas*.

Parece-me que essas relações vão além do argumento que a partir do século XIX o Tambor de Mina passa a ser incorporado nos rituais de pajelança para que pudesse ser realizada sem maiores problemas (FERRETTI, M, 2000, p.68 apud SANTOS, 2014, p.68). A essa característica, deve ser somada as trocas e relações estabelecidas entre pajés e mineiros contidas através dos constantes deslocamentos de ambos para a capital ou para áreas com maior presença do tambor de mina, haja vista ser a itinerância, uma das principais características da pajelança.

Essa interlocução faz como que a pajelança de Dona Benedita "navegue em duas águas", mesmo que se considere detentora de uma pajelança "mais genuína". Dessa

⁹⁹ Parece-me que este relato esteja mais próximo do sentido de "compromisso" do médium com os *encantados*, caracterizados aqui a partir do termo *mãe d' água*, do que hora no sentido cronológico do termo.

¹⁰⁰ Em relatos de Pai Euclides em seu livro intitulado "Pajelança", o mesmo corrobora com essa informação fornecida por Dona Benedita: "O certo é encerrar às 6 da manhã, pelo fato de as *mães d' água* não andarem durante o dia, ou seja, após o cantar do galo". (FERREIRA, 2003, p.44)

forma, ser um "pajé velho" ou manter características que se aproximem de um ideal de "pureza", pelos próprios frequentadores da pajelança, de nada tem a ver com elementos teológicos. O diálogo do entrecruzamento de "categorias" de *entidades* interfere diretamente sobre as narrativas míticas e sobre concepções cosmológicas do universo da pajelança, que se alteram a partir dessas imbricações.

Para comigo, mas é do mar. Porque é olha, como eu digo, eu não sei se todo mundo é como a mim meu filho, porque olha... O curador, como antonte [*sic*/ antes de ontem] eu disse: porque o curador é do mar, o pajé de maracá, agora o mineiro é mata...Então pra mim tem essa diferença, porque o curador é o curador bem de maré com a água. Por causa de que, que tem o nome de "mãe de água"? Outra dá o nome de "bicho d'água", por quê? Porque tudo de nós curador de maracá é com a maré. (BENEDITA, 2015)

Quando Dona Benedita se refere a "mar" parece-me que a dimensão deste, cobre todos os domínios que envolvem a presença de água, seja doce ou salgada. Logo após a primeira indagação, insisto na pergunta: "mas é só de água salgada?". Ao que Dona Benedita responde: "Não, mistura as duas", tem a doce e tem a salgada (BENEDITA, 2015)

Dessa forma, para Dona Benedita, o conectivo que indica o Tambor de Mina em contraposição à Pajelança não é mais o elemento *água salgada* como nos indica Gustavo Pacheco (2004), e sim a *linha da mata*¹⁰¹, corroborando com a ideia de que todos os pajés de "antonte", ou seja, aqueles entre os quais escutou falar, ou aqueles que conviveu durante a sua trajetória de vida como pajoa, manifestassem a mesma postura em relação à cosmologia da pajelança e aos seus domínios. Contudo, não podemos afirmar com precisão se os elementos do tambor de mina influenciaram a pajelança, ou o contrário. Assim como a pajelança possui traços do tambor de mina, o contrário também é encontrado.

¹⁰¹ Segundo Mundicarmo Ferretti "Tudo indica que as entidades espirituais 'da mata' ou da área rural (ligadas às diversas atividades camponeses) tenham surgido primeiro no interior do Maranhão, no Terecô (Tambor da Mata, de Codó), e que tenham entrado na Mina trazidos por filhas de santo de Codó" (FERRETTI, M, 2000, p.92). Em algumas festas realizadas no Tambor de Mina, é comum que durante os toques se "vire para mata", ou seja, que o tambor deverá tocar para as entidades ligadas a esse domínio. Diferente da relação entre o Xangô e a Jurema de Pernambuco, nessa prática da religiosidade afro-brasileira os toques para a Jurema, destinada as *entidades* que habitam as matas são feitos em dias diferentes dos dias de Xangô.

Embora se considere pajoa, Dona Benedita reserva três noites entre os dias 29,30 e 31 durante a *feira grande* de dezembro para tocar tambor de mina, ou como a mesma prefere: *sem maracá*¹⁰².

Mina eu não sei dançar Mina.. Eu represento essas três noites porque ele que começou ... Aurilo, é uma consideração que eu não arreiço, não jogo de banda. Eu tenho certeza que eu não sei cantar Mina, eu não sei dançar Mina, não. Agora me solta para o meu maracá que é comigo mesmo. Tu tá entendendo? Eu não sei dançar Mina, eu não sei jogar Mina. Porque Mina é aquele: *tudututu tururutu* tem a... Corrido, a minha tudo de Mina é corrido [*sic*], tu repara... E a cura é descanso. Até pros abatazeiros é um descanso. E a Mina não, a minha é uma coisa doída, tá entendendo? E eu tô acostumadinha na minha Mina.

Aurilo nasceu em Cururupu, mas desde criança foi morar em São Luís, onde foi iniciado no Tambor de Mina por Zé Negreiros¹⁰³, sempre retornava a cidade natal para dançar no terreiro de sua parenta Benedita Cadete. Segundo relatos, em seu terreiro, localizado no bairro Tagipurú, em São Luís, possuía dois barracões¹⁰⁴, um destinado para o Tambor de Mina e outro para o *brinquedo de cura*, mesmo com a sua morte em 1997, seu terreiro continua em funcionamento.

Apesar de Dona Benedita ter sido *encruzada* por Zezinho Reis é a Aurilo que deve toda a sua gratidão como pajoa. Percebemos aqui um sistema de *obrigações* complexo, aquela que Dona Benedita faz à Aurilo, mesmo depois de sua morte, realizando o tambor de mina, para que as suas "ex-dançantes" possam cumprir as suas *obrigações*. No universo da *encantaria* em Cururupu, não há nada que proíba *mineiros* de *brincarem* ou realizarem suas *obrigações*, essas individuais, na casa de um pajé. Mesmo que em alguns casos, o pajé recomende a seu *discípulo* para que não ande na "casa alheia". Dessa forma, a realização do tambor de mina em consideração à Aurilo, não faz de Dona Benedita Cadete uma *mineira*.

¹⁰² O maracá é feito a partir do bambu, da cabaça extraída da planta denominada de conta de uruá, dentro da cabaça é colocado contas de Santa Maria semente vegetal que atribui som característico ao instrumento. O maracá é um dos traços diacríticos que caracteriza o pajé, assim como o penacho. Entretanto, a ausência visual da não utilização do penacho ou do maracá não é motivos de certeza da sua ausência pelo pajé. Em relatos orais durante as festas, pessoas ligadas à *irmandade* argumentaram que assim como Roberval Carvalho, Dona Benedita também tinha um penacho que guardava no seu quarto.

¹⁰³ José Pio Coelho nasceu em 1897, tendo vivido boa parte do século XX até falecer em decorrência de AVC em 1983. Zé Negreiros, como também conhecido, foi um afamado pai de santo do tambor de mina maranhense, possuindo importante terreiro no bairro do Turu, fundado ainda na primeira metade do século XX. Mais informações ver SANTOS, Renilda de Oliveira. *José Negreiros*: "pulava e brincava, rufava o pandeiro". In: Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. Número 56, junho de 2014, p. 14.

¹⁰⁴ É comum que pais de santos que realizam atividades ligadas pajelança reservem espaço (terreiro) ou dias específico para realizar essas atividades.

A festa continua com o segundo cortejo pelas ruas da cidade, dessa vez com o *buscamento do boi* que fica na casa de um criador não tão longe da casa de Dona Benedita. Em alguns casos, o boi é dado para o festeiro como *obrigação*, em outros, como no caso das festas presenciadas, cada um dos dois bois, foram comprados, custando em torno de R\$2,000 reais cada. É importante destacar que a morte do boi¹⁰⁵ nas *festas grandes* se constitua como parte efetiva da festa, não se tratando apenas como alimento que irá manter os participantes ao longo da mesma. Na maioria das vezes, boa parte da carne é vendida ou é dada como forma de pagamento àquelas pessoas que ajudaram durante a festa.

Na virada da noite de 31 para dia 01 que marca a transição do ano. Benedita organiza uma grande festa em sua casa para a toda a comunidade, é o dia da *festa dançante*. A casa onde se dorme e o terreiro ficam fechados. Funcionando somente a área externa, que mantém estrutura parecida como a dos clubes de *reggae* da cidade. Nessa ocasião, é cobrado R\$5,00 reais para os não integrantes da *irmandade*. Além dessa taxa, é durante a *festa grande* que se retira a maioria dos lucros com a venda de cerveja, que servem para custear a *festa grande*. A *festa dançante* é um dos momentos de maior integração dos participantes da *irmandade*, todos costumam sentar em uma única e grande mesa. Durante a festa, muitas homenagens são feitas a Dona Benedita.

O primeiro dia do ano é marcado com um dos poucos dias em que se revela a parte "lúdica" de uma *festa grande*, que se caracteriza com a presença da corte formada pelos reis, rainhas e impérios. Nesse dia acontece a terceira procissão nas ruas da cidade. Dessa vez, o circuito é mais longo, passando pelo centro da cidade, onde se concentra a maioria dos comerciantes. Ao longo da procissão o cortejo vai aumentando, retornando a Casa de Dona Benedita à noite para o jantar. É durante o jantar que a lista dos participantes se evidencia, todos aguardam ansiosamente que os seus nomes sejam chamados no microfone para buscar o prato de comida, preparado com a carne do boi abatido e outras variedades.

O último dia é marcado pela cerimônia do derrubamento do mastro que começa às dezessete horas. A derrubada segue novamente pela chamada no nome dos contribuintes, seguindo uma hierarquia, encabeçada pelos juízes e participantes de

¹⁰⁵ Não foi possível recolher informações sobre o envolvimento da morte do boi com a relação de oferta deste para algum tipo de *encantado*, mas durante a morte do boi, já com o boi morto, Dona Benedita costuma encostar uma imagem de gesso de Nossa Senhora da Guia sobre o corpo do animal, mencionando algumas palavras em voz baixa. Logo após é passado o sangue do boi nos dois pés e debaixo da língua.

maior prestígio, para que em ato simbólico retirem a terra do mastro com uma escavadeira. O último cortejo da festa segue outro trajeto, deslocando-se através da periferia do município, entre o Bairro de Fátima e Bacabeira. Todo o cortejo é acompanhado por uma escolta policial. Voltando para a casa, o mastro é colocado no quintal.



Figura 11 - Mesa do jantar, Festa de Nossa Senhora da Guia.

Foto de Pablo Monteiro

Todos se dirigem para o barracão e lá é entregue o mastaréu, pequena bandeira que fica no cume do mastro, com a imagem de Nossa Senhora da Guia, para a pessoa que ficará responsável de trazer na festa seguinte. Também é nesse momento que são distribuídos as frutas que não estragaram e os demais adereços do mastro para as pessoas da *irmandade* e logo em seguida é cortado o bolo que foi dado por cada um dos juízes, distribuído junto com lembranças da festa.

Depois de três dias de tambor de mina, no dia 03 a festa encerra com a realização da pajelança ou *tambor de cura*. Todas as dançantes entram com as saias de cor verde. As etapas feitas durante a pajelança de Dona Benedita seguem uma ordem, sendo as vezes subvertida de acordo com os casos tratados, ou de acordo com a forma que as *entidades* irão passar no seu terreiro, mesmo argumentando que sua pajelança "é só de um jeito". Segundo Dona Benedita Cadete, as etapas são: "Em primeiro lugar tem de encruzar a sala, depois tem que defumentar [*sic*], ai depois o quê vai fazer? Botar a mira e curar. Ai tem as pessoas que vem antes, já marca e tem as pessoas que vê na mira lá e depois chama". (BENEDITA, 2015).



Figura 12 - Momento 1 - Benedita e servente encruzando a sala, Momento 2 - Benedita mirando, Momento 3 - Benedita curando, trabalho de segurança.

Foto de Pablo Monteiro

A maioria das etapas do trabalho executado por um pajé é feita com o apoio de um *servente*, como esses destacados por Dona Benedita. Nessas ocasiões é imprescindível o uso de defumadores e do *tauari*¹⁰⁶ também conhecido por *flecha*, espécie de cigarro muito utilizado na pajelança. Antes de começar os trabalhos Benedita cruza na diagonal os dois cantos do terreiro por três vezes e para no meio com a sua servente, momento que uma solta fumaça na outra. Logo após esse momento a pajelança continua, quando sua servente coloca o defumador no chão para a hora da "fumaça santa" ¹⁰⁷. Momento dividido por homens e depois mulheres que passam por cima da fumaça do defumador. Outro ponto destacado é a *mira*, forma de diagnosticar o doente através do uso de uma lâmpada¹⁰⁸. Nesse momento é formada uma fila de pessoas, que são *miradas* uma por vez. Logo após esta etapa a *entidade* que tiver na

¹⁰⁶ Em entrevista, a própria Benedita nos relata do que é feito o *tauari*: "De fumo, tem uma porção de coisa ó: Não é todo fumo tu compra uns pacotinhos assim, fumo trevo, agora bota esse trevo no prato, bota cheiro de igreja, alfazema, [puciri], [manuscada], alho, cebolinha, água benta e cachaça. Pra poder preparar aquilo, em duas folhas de caderno (recortadas). Porque dante [*sic* / antes], quando eu me entendia, era num papel de embrulho que chamava, eles compravam aquelas folhas nas quitanda. Eu nunca, sempre meu é com branco, eu só faço com folha de caderno branco". (BENEDITA, 2015, grifos meus).

¹⁰⁷ Perguntado a Dona Benedita sobre a função que a fumaça exerce no seu ritual, ela responde: "aquela fumaça é pra equilibrar aquelas pessoas e pra livrar do mal. Porque nessas salas assim, entra bom e mal. Tanto do defumador, quanto do Tauari." (BENEDITA, 2015)

¹⁰⁸ Há pajés que se utilizam de outros artifícios como xícaras, copos e etc.

*crôa*¹⁰⁹ de Dona Benedita, chama os doentes pré-estabelecidos e aqueles que foram diagnosticados na *mira* para serem tratados no quartinho.

Diferente de outras práticas ligadas à religiosidade afro brasileira, na pajelança não se tem um vocabulário específico para os procedimentos que são realizados. Por mais que palavras como *firmeza*, *mirar*, *encruzar*, *segurança*, demarquem procedimentos específicos da pajelança, essas são constantemente utilizadas no dia a dia de um sujeito comum que habita o município.

2.3.2 Festa de Nossa Senhora do Bom Parto também é festa das "parideiras da casa"

A festa de Nossa Senhora do Bom Parto é realizada durante o dia 02 de fevereiro, essa, ao lado da festa de São Cosme e Damião, realizada entre os dias 26,27 e 28 de setembro, congrega o maior número da participação de crianças na casa. Embora a festa seja realizada no dia em que se comemora a figura do orixá Iemanjá¹¹⁰, entre os adeptos de outras práticas da religiosidade afro-brasileira como no Candomblé, Xangô e Tambor de Mina e, sendo Iemanjá considerada na mitologia iorubá como o símbolo de mãe, na Casa de Dona Benedita não é comum que se faça qualquer menção a sua figura, a menos quando outras dançantes ligadas à Umbanda ou ao Tambor de Mina que pagam suas *obrigações* em sua casa cantem para ela. Ou um desenho estampado em sua parede, que segundo ela:

Olha, isso tudo ele que deixou, mandou um menino botar aqui. Aurilo que mandou. Agora ontem mesmo Maciano falou, eu disse pra ele: Meu filho eu não quero tirar, porque Lico que deixou a gente chamava pra ele Lico e eu não quero tirar, parece que é ele que á agarradinho dentro dessas imagens. (BENEDITA, 2015)

Como já citado anteriormente a festa é realizada para a participação das "parideiras da cada", que somam em torno de 3000, levando em consideração os seus 3537 partos executados. Dessas, em torno de duas fazem parte das "meninas do cordão" e uma de suas dançantes, que sempre marcam presença nesse dia. Dona Benedita se

¹⁰⁹ Corruptela de *coroa*. Termo que designa cabeça da pessoa que recebe os *encantados*. É muito comum que o médium, quando em *resguardo*, receba recomendações de que não deixe ninguém pegar em sua *crôa* e suas costas. Em outras práticas ligadas a religiosidade afro-brasileira, como o candomblé, utiliza-se o termo "ori".

¹¹⁰ "A mãe d'água é representada iconograficamente de forma semelhante a Iemanjá, orixá das águas salgadas, representada nos terreiros de Umbanda e culto afro-brasileiros como uma sereia do mar." (FERRETTI, M, 200b, p.47)

queixa da ausência de outras parturientes, sempre justificando que pelos cálculos, contanto pai, mãe e filho dos quais ela fez os partos, deveriam ir mais de 10 mil pessoas, e não aparece ninguém.

É só no dia 02. Tai todo mundo, eu faço aquelas comilança. Tai essa... Ai quem chega come, quem não chega não come. Ai de noite, ai todo mundo que vem janta todo mundo que não vem, não janta. Ai eu faço aquela coisa de *flecha* [ou tauari / cigarro usado na cura], ai na hora tem a reza, pra Nossa Senhora do Bom Parto. Ai depois que termina a reza, eu não boto logo a mesa, porque o povo vai embora todinho e não fica ninguém. Então, na hora que o tambor termina, ai deixa vim mesa. (BENEDITA, 2015)

Em certo momento do *toque de cura*, Benedita recebe uma entidade chamada Ana Parteira, pouco se fala sobre ela na casa, sabe-se que Ana Parteira é uma *encantada* ligada à *água salgada*, também recebida por outras parteiras que *brincavam* no município de Cururupu, como Isabel Mineira. Durante esse momento cada dançante puxa uma doutrina ligada à Ana, algumas falam dos locais de *encantaria*, outras expressam traços característicos do *encantado*, como a atividade de parto:

*Ana por onde que tu anda
Eu ando é pelo mar
Eu ando é pela maresia
Eu sou encantada no mar
(Dançante)*

*La vem Ana
La vem Ana embalando neném
(Benedita Cadete)*

Quando se encerram as doutrinas, Dona Benedita com Ana em sua crôa manda todas as "parideiras da casa" formarem uma fila e com ajuda da sua *assistência* é amarrado uma espécie de avental vermelho a cada uma delas. Quando perguntado o porquê da cor do avental, pretendendo encontrar um significado lógico, Dona Benedita Cadete argumenta ser uma "invenção" dela mesma e logo me mostra um mais antigo de cor branca, que era usado no começo das suas *obrigações* para Nossa Senhora do Bom Parto. Desconstruindo a ideia prévia de que a cor teria alguma ligação com o sangue oriundo do parto.

Depois de distribuídos os aventais segue-se a pajelança como de praxe. As "parideiras da casa" são as primeiras a ser *mirada*, com Ana Parteira ainda na crôa de

Dona Benedita. Logo após essa etapa, Ana se despede, encerrando-se as atividades daquele dia.



Figura 13 - Momento 1 - Aventais , Momento 2 - Aventais e parturientes, Festa de Nossa Senhora do Bom Parto
Foto de Pablo Monteiro.

2.3.3 Festa dos Doentes

A festa dos "doentes da casa" acontece durante três dias, todos eles possuem *tambor de cura*. Boa parte das despesas da festa são custeadas pelos próprios doentes, que contribuem com o valor de R\$ 50,00 reais cada um. Aquelas que não conseguem contribuir com tudo, prestam serviços mais intensos ou contribuem com outros utensílios utilizados durante a festa: alimentos ou aqueles ligado diretamente ao *toque de tambor*, como velas e banhos. O não uso da roupa preta ou escura é uma das principais restrições para se entrar no barracão onde acontecem as curas. Mas, excepcionalmente nesse dia, todos os "doentes" da casa e aquelas pessoas mais próximas devem ir de branco, desde boné até acessórios.

O primeiro dia é marcado pela apresentação do grupo de *tambor de crioula* mantendo a mesma dinâmica da festa de Nossa Senhora da Guia. Os outros dois dias encerram-se com o *tambor de cura*. Em especial o dia quinze que é marcado pela comemoração ao dia que Dona Benedita realizou dez curas, é comum que outras pessoas, especialmente aquelas que vêm de São Luís para prestigiar a festa levem presentes e entreguem a ela esse dia. Antes de começar o primeiro dia de cura, as pessoas se reúnem em um grande cordão para agradecer todos os feitos de Dona

Benedita, sempre se referindo que em suas vidas, "abaixo de Deus está Dona Benedita na terra".

Através das etnografias e entrevistas pudemos traçar uma densa descrição de como se opera a constituição do calendário festivo da *irmandade* Nossa Senhora da Guia, hora tratada apenas como Casa de Dona Benedita Cadete, identificando a importância das festas para a manutenção da mesma. Estes exemplos demonstram a complexidade que leva o sujeito a procurar um pajé convertidas em experiências mútuas de *obrigações* entre pessoas e *encantado*, colocando Dona Benedita como figura central desse processo. Portanto, as discussões levantadas nesse enfoque, nos leva a entender para além das deduções lógicas que tentam se sustentar através de discursos da ausência ou inoperância de tratamentos médico-hospitalares no município. Entender a constituição do calendário festivo da Casa de Dona Benedita Cadete é entender também a profundidade de campo em que o raio de ação das suas atividades como pajoa e parteira podem atingir. Se as festas representam a própria trajetória de vida de Dona Benedita Cadete, quem é Dona Benedita Cadete?

3. Outros galos me cantou

A postura metodológica que optamos, fazendo uso do gênero biográfico, se afasta de outros projetos que pretendem destacar grandes personagens em prol de certo "heroísmo", mesmo sabendo que a figura do pajé é central nesses espaços, sendo diversas vezes representado como santo na terra. É comum que escute dos integrantes da *irmandade*: "Deus no céu e Dona Benedita na terra" ou "Abaixo de Deus, só Benedita Cadete". A biografia tratada aqui "não é de modo algum uma forma de escritura egótica. Bem pelo contrário, é a ocasião de apreender a densidade social de uma vida." (LORIGA, 2011, p. 219), nos livrando de qualquer determinismo, levando em consideração as experiências vivenciadas e narradas.

Se considerarmos a multiplicidade de papéis desempenhados por Dona Benedita Cadete ao longo de sua vida, a partir do prisma de suas atividades "terapêuticas" tais como: *benzer, curar e partejar*, nos aproximamos de uma inclinação associativa com outros agentes que atuaram/atua no mesmo perímetro social que ela. Esses, por sua vez, não devem ser restringidos apenas aos ditos "*médicos populares*", essa rede de *agentes de saúde* também inclui as atividades desempenhadas pela biomedicina nos ambientes hospitalares do município de Cururupu.

Contudo, isso de maneira alguma nos leva a crer que todo pajé ao longo da sua trajetória de vida partilhe dessas atribuições e nem podemos afirmar precipitadamente que toda parteira (a) tem envolvimento com o universo da pajelança ou mesmo da *encantaria* (levando em consideração a influência de outras práticas ligadas a religiosidade afro-maranhense em Cururupu). Mas, ao assumir uma dessas funções em campos sociais diferentes há uma necessidade de *modelamento social* (LORIGA, 2011) a partir das atividades desempenhadas. Entretanto, essas experiências jamais podem ser redutíveis a uma só, "estabelecer uma taxonomia rígida desses agentes seria extremamente empobrecedor na medida em que obscureceria o diálogo e a circulação constante existente entre eles às custas da reificação de categorias cuja autonomia nem sempre é reconhecida por seus praticantes e clientes." (PACHECO, 2004, p.153)

A partir das narrativas de Dona Benedita Cadete sobre sua trajetória de vida, pretendemos compreender a multiplicidade de papéis atribuídos a ela no lócus de estudo, mapeando como se operava racionalização médico-hospitalar do parto dentro do perímetro de ação de suas atividades, e outros acontecimentos ligados a *encantaria* a ele relacionado, investigando possíveis cruzamentos entre essas práticas. Aliás, esses

cruzamentos configuram-se como um dos principais questionamentos enfrentados durante a constituição desse trabalho.

Apesar de Dona Benedita Cadete realizar no dia 02 de fevereiro uma festa para Nossa Senhora do Bom Parto, na qual, em um dos momentos do ritual de cura, é recebida uma entidade chamada Ana Parteira, que desce para saudar todas as "parideiras da casa", a mesma não vincula uma prática à outra, mas reconhece que os *encantados* sempre estão ao seu lado.

Entretanto, além das características já levantadas nesse enfoque em análise aos estudos de antropólogos, como Eduardo Galvão (1976), Regina Prado (1973) e Lais Mourão (1972), o não reconhecimento do cunho religioso no envolvimento com a prática de parto parece-me ser mais que uma questão de compreensão analítica. Essa também advém da dificuldade do próprio médium em definir onde termina o religioso e começa o "médico". Durante as entrevistas a recorrência do fator *transe* apareceu como característica preponderante na distinção entre o envolvimento das práticas. Ao insistir diversas vezes na pergunta a Dona Benedita Cadete sobre a ligação da pajelança com a execução dos partos, obtendo sempre respostas negativas, ela, por fim, responde:

Tem pouca diferença e na mesma hora não tem, porque eu acho que não tem porque de qualquer maneira a Ana Parteira é uma coisa invisível, ninguém olha, a não ser quem carrega ela, mas na mesma hora tem. O parto não tem conta a ver com a pajelança e na mesma hora pode ter, porque tinha pessoas que eu fazia parto que me parece que ela baixava em mim a Ana Parteira, porque às vezes eu terminava ali e eu me deitava e eu não sei nem se eu dormia. (BENEDITA 2016, grifos meus)

Entre as parturientes que tiveram seus filhos pelas mãos de Dona Benedita Cadete, não obtivemos respostas que vinculassem algum tipo de *transe* durante a execução do parto, todas afirmaram não terem notado nenhuma diferença. Porém, em entrevista feita com Maria Clara Costa Cadete, 68 anos, uma das dançantes mais efetivas da *irmandade* Nossa Senhora da Guia, obtivemos informações que nos levaram a entender essa percepção. Maria Clara teve dois filhos com outra parteira, a velha Nhazinha Mineira, considerada por Dona Benedita como *parteira velha* ¹¹¹ pelos

¹¹¹ Encontramos em Cururupu uma recorrência na utilização do termo parecido com o que nos apresenta Soraya Fleischer em etnografia feita com parteiras no interior do Pará, "aquelas referidas como *parteiras antigas, velhas* ou *idosas* eram as mulheres com centenas de partos no currículo, com muita demanda de trabalho e geralmente com 60 anos de idade". (FLEISCHER, 2011, p.75). Em contraposição as *parteiras velhas* as *parteiras novas*, são vinculadas ao termo "verde" ou "verdinha", denotando a pouca experiência entre elas. Em Cururupu, muitas narrativas apresentam casos de partos "no susto", feito por mulheres que

inúmeros partos executados. Segundo ela, chegava perto dos 6003 partos feitos por Isabel Mineira. Nhazinha também *carregava*¹¹² Ana Parteira. Maria Clara relata que no caso de Nhazinha, essa assumia que fazia o parto em *transe*, mas ainda assim nos conta que: "Ela se comportava normal, como se ela tivesse... Ali, só as pessoas que conhecia que entendia é que sabia que ela tava carregando ela." (MARIA, 2016)

O *transe* mediúnico na pajelança é caracterizado pela "passagem" de diversas entidades espirituais em uma mesma sessão (PACHECO, 2004, p.3). Esse se caracteriza como um *transe* muito discreto¹¹³, diferente de outras práticas da religiosidade afro-brasileira. Dona Benedita, por exemplo, não chega a ter uma mudança de voz tão perceptível, fator que caracteriza o *transe* durante os *toques de tambor*, das poucas atitudes que denota seu estado de *transe* são alguns minutos de silêncio, acompanhados por gemidos baixos e respiração ofegante. Em muitos casos observados nos *toques de tambor* das pajelanças, identifica-se uma espécie de "transe flutuante" como nos sugere Gustavo Pacheco (2004, p.99), "caracterizado pela alternância de momentos de maior ou menor consciência".

Humberto de França Ribeiro, mais conhecido como Betinho, famoso pajé de Cururupu e conhecido por desempenhar múltiplas funções além da cura, narra através da analogia da embriagues, a sua experiência com o *transe*.

Quando a pessoa tá tomando [bebida alcoólica], mas, ele tá dominando direitinho tudo bem, mas tem hora que ele já tá alto, tá balançando pra lá e pra cá, se você perguntar pra ele: Fulano quem passou ai? Depois dele ficar bom as vezes ele não sabe quem passou, mas as vezes tem aquela conversa e tal com as pessoas e assim é o guia, conversa tanto como as pessoas conversa com a gente, mas as vezes quem tá recebendo não sabe nem o que tá se passando. Pois essa hora ele tá crôado na pessoa. (HUMBERTO, 2015)

Mesmo sabendo que as experiências de *transe* se expressam através de relações individuais entre médium e *encantados* e, portanto, podem ser narradas de maneiras diferentes, há uma recorrência nas narrativas que demarcam estágios de elevações do *transe*. Durante as pesquisas de campo em Cururupu, pudemos observar que esses

tem experiências mínimas, mas devido à situação assistem a outras mulheres com o "aperreio" do parto. Essas na maioria das vezes não são consideradas parteiras.

¹¹² A expressão "carregar" é utilizada pra identificar uma ou mais entidades que o médium recebe durante a sua trajetória na *encantaria*. Segundo Dona Benedita outras mulheres além dela própria e Nhazianha carregavam Ana Parteira, tais como: "Isabel Mineira recebia, Isabel Mineira eu sei que recebia. Isabel Mineira, velha Tanásia ali vó de Fatinha, uma bundudona que tem ai, ela também era parteira boa". (BENEDITA, 2016)

¹¹³ As reações ao *transe* também levam em consideração a forma de como o médium se relaciona com os *encantados* no cumprimento de *obrigações* e nas experiências vivenciadas nos *toques de tambor* ao longo da sua trajetória na *encantaria*.

estágios se dividiam em *irradiação*, que hora é caracterizado pelo mesmo *trabalho de astral* com objetivo de espantar os "espíritos vagantes", como também pode ser relacionado ao estágio que antecede o *transe* completo, ou *crôação*¹¹⁴ como nos sugere Betinho, também é comum que se denomine esse estágio de *transe* como *atuado*¹¹⁵.

Dessa forma, os relatos mencionados nos leva a crer que a dificuldade de se definir fronteiras entre a prática de parto e o universo da pajelança, deve levar em consideração a forma que o médium se relaciona com esse universo e quando isso deve ser acionado a partir do campo social em que essa prática é exercida. Segundo Gustavo Pacheco:

A pajelança maranhense, assim como outras manifestações congêneres, compõe-se de um conjunto mais ou menos sistemático de práticas e representações, em que aspectos "médicos" e "religiosos" encontram-se de tal forma entrelaçados que com frequência é difícil distinguir com precisão onde termina a "medicina" e onde começa a "religião". Esta dificuldade resulta, evidentemente, da compartimentalização dos diversos domínios da experiência humana efetuada pelo pensamento ocidental e moderno. (PACHECO, 2004 p.15)

Dessa forma, o estudo biográfico através da análise da trajetória de vida de Benedita Cadete nos ajudar a aprofundarmos sobre algumas dessas questões. Segundo Giovane Levi: "os conflitos de classificações, de distinções, de representações interessam também à influência que o grupo socialmente solidário exerce sobre cada um dos seus membros que compõe".

3.1 A parteira também é mãe: trajetória de vida de Benedita Cadete

A narradora central desse enfoque. Benedita de Oliveira Sousa Cadete, também conhecida como Bibi, 83 anos, nasce no povoado São Gonçalo, no município de Cururupu, como destacado anteriormente. Seus pais também eram *filhos da terra*. Assim como Dona Benedita, passaram boa parte das suas vidas executando atividades

¹¹⁴ O termo faz referência *crôa*, ou cabeça. Designando ser a cabeça preponderante na experiência do *transe*.

¹¹⁵ "*atuado, subordinado* ou *dominado* por um encantado. Essas expressões recobrem uma ampla extensão de experiências possíveis, seja entre os pajés, seja entre as pessoas, clientes ou não, que eventualmente recebem um encantado durante os serviços de cura. Há muitos casos em que a chegada e saída do encantado são nitidamente perceptíveis através de 211 sinais externos como estremeamento do corpo, passos vacilantes e expressão confusa, como se a pessoa estivesse literalmente "fora de si". Em muitos outros casos, contudo, isso não ocorre necessariamente e é preciso muita atenção para detectar as sutilezas que marcam a presença dos encantados. Alguns pajés, ao receberem diversos encantados diferentes ao longo da noite, marcam a chegada e saída de cada um deles com sinais característicos". (PACHECO, 2004, p.210)

ligadas à roça. Com ela somaram-se 14 filhos, todos falecidos, restando apenas duas irmãs, as quais são bastante estimadas por ela, como Nalmir Cadete, 70 anos, uma das integrantes da comissão de realização da *festa grande* para Nossa Senhora da Guia. Das três, apenas Benedita Cadete assumiu a *sina* de *brincar* pajé, outros parentes possuíram grandes terreiros em Cururupu e em São Luís.



Figura 14 - Benedita Cadete com imagem de Nossa Senhora do Bom Parto e colares.
Foto de Pablo Monteiro

Nos relatos autobiográficos¹¹⁶ concedidos a partir do uso da História Oral centrado em perguntas sobre *história de vida*, Dona Benedita pontua acontecimentos que representam as etapas de sua trajetória marcadas pelos eixos diacrônicos: juventude e velhice, através de uma perspectiva linear, levando em consideração atividades desempenhadas ao longo da sua trajetória de vida acionadas no ato da entrevista.

Em primeiro lugar era só varrer quintal, encher água, meninada, fazer canteiro pra plantar cebola... Dai a gente [destalava] fumo pra fazer móvel de fumo, pra picar pra fumar. Dai veio pra roça, plantar roça, capinar... Colher... Cortar arroz, tirar carrapato, panhar [sic] feijão, panhar fava, tudo isso. Ai fui crescendo, ai me reformei moça, ai era pra festa pra dançar baile, brincar ciranda¹¹⁷. De lá, me apareceu esse problema de asma [sic/asma] e diz que não era asma, era essas coisa [encantado], ai o Zezinho Reis chegou lá, ai fez

¹¹⁶ "Sem dúvida, cabe supor que o relato autobiográfico se baseia sempre, pelo menos em parte, na preocupação de dar sentido, de tornar razoável, de extrair uma lógica ao mesmo tempo retrospectiva e prospectiva, uma consistência e uma constância, estabelecendo relações inteligíveis, como a do efeito à causa eficiente ou final, entre os estados sucessivos, assim construídos em etapas de um desenvolvimento necessário". (BOURDIEU, 2000, p.184)

¹¹⁷ Em algumas entrevistas de *histórias de vida* é comum que as mulheres com mais de 50 anos ao recordarem das suas juventudes mencionem sobre os "bailes de branco" que ocorriam na cidade principalmente durante os carnavais. Em contrapartida, foram os "bailes de preto" que marcaram as suas juventudes. "Os bailes de preto não eram apenas o espaço apropriado para a diversão das pessoas de cor, mas também aquele que poderia receber outras categorias de grupos à margem da sociedade, como as mulheres 'solteiras'". (ARAÚJO, 2015, p.100)

esse serviço pra mim. Ai eu já tava moça adulta mesmo, ele me encruzou em 1949. De 1949, ai eu trabalhei lá com ele 22 anos, sai de lá. Ai eu via que não ia dá pra mim, eu me passei pra Aurilo lá em São Luís, como meu Tio. Ah minha mãe ficou contra mim, zangou, porque o prazer dela era eu ficar na companhia [sic/companhia] de Zezinho Reis todo tempo. Ai ele foi me fazer esta pajelança e "outros galos me cantou". E com isso, graças a Deus eu comecei a dançar em 1950 até agora 2015, a idade que eu tenho de 81 anos, mas ainda enfrento o quê enfrento. Ainda tiro açai pra mim beber. (BENEDITA, 2015, grifos meus)

O relato autobiográfico citado acima demarca em primeira instância o ponto de partida entre as atividades ligadas ao trabalho na roça durante a sua juventude. O divisor de águas da narrativa concentra-se em seu "problema de asma" diagnosticado posteriormente por "coisas de encantado" ¹¹⁸. Sua experiência na *encantaria* tem como figura central dois homens, Zezinho Reis como *mestre*, aquele responsável pelo seu *encruzo* e Aurilo que lhe deu firmamento. Nesse intercruzo, é perceptível a noção de experiência desenvolvida na pajelança, caracterizada pela frase "outros galos me cantou". Entretanto, isso não deslegitima um dos principais indícios de sua mediunidade, aquele que vem de *nascença*, relacionada ao "problema de asma". Sobre essa questão Cristiane Mota propõe que:

Os pajés se apresentam como detentores de um conhecimento religioso e terapêutico atravessado pelo dom e pela experiência. O pajé constrói, a partir do reconhecimento dos consulentes, um espaço de atuação que permite a conquista de espaços de poder, cuja garantia não confere apenas ao dom, embora o "dom verdadeiro" - o *nascer pronto*, seja o princípio de legitimação. (MOTA, 2009, p.162)

Na pajelança, é comum que pais e mães de santo gozem de *nascer pronto* sempre reiterando que deixaram de aprender outras coisas devido ao tempo despendido ao compromisso com a *sina* de *brincar pajé*¹¹⁹. Como as incessantes vezes em que Dona Benedita se orgulhava em mostrar os escritos de seus cadernos, justificando que da sua

¹¹⁸ Além da recorrente menção aos problemas de saúde detectados como "problema de *encantado*", é comum que se escute de Dona Benedita o seu apreço com "os crentes", admirando suas vestimentas, justificando que se fosse para escolher, ela certamente seria evangélica. Como quando em percurso a casa de um dos entrevistados em sua companhia, ela me mostra a casa de um famoso *mineiro* falecido da cidade, lugar que hoje abriga uma igreja evangélica, a vista foi contemplada com a frase: "graças a Deus meu filho, menos um sofredor no mundo". "Tornar-se pai ou mãe de santo não é uma decisão pessoal, um livre arbítrio condicionado à escolha individual; é uma imposição nem sempre negociável." (AHLERT, 2013, p.103)

¹¹⁹ É muito comum em Cururupu que em diagnóstico prévio, sem a consulta de um pajé, as pessoas recomendem que evite alguns afazeres, como ir encher água no poço, como relata Dona Benedita Cadete: "Eu não puxava água em poço eu não lavava no rio, porque no interior tem aquele rio, aquela tábua pra gente... Eu não tirava massa, ele tinha medo de eu tá assim perto de água e cair na beira de um poço e morrer sem ninguém saber onde eu tava". (BENEDITA, 2015)

família, foi a única que não frequentou a escola devido ao "problema de asma", mas que ainda assim se orgulhava de ter aprendido a ler e escrever sozinha. Sobre essa questão ela complementa:

Isso ai... É só mesmo pra quem nasce praquilo, porque tu acha? se tu não nasceu pra isto ai tu vai adquirir ? Tu não vai dá pra coisa nenhuma, porque quem é já nasce, se tu nascer, como eu tenho pra mim que eu nasci pra isto ai ... Porque ó, eu não sei correr, eu não sei assoviar, eu não sei cantar, eu não sei balançar na rede, eu não sei dançar festa. Eu sou uma [pampam]. Agora me chama ai... Ninguém vai me ensinar, porque parece que meu dom foi pra isto. (BENEDITA, 2015, grifos meus)

Em entrevista ao pajé Betinho esse reafirma a narrativa descrita por Dona Benedita, reiterando que:

Todo mundo antes de exercer uma profissão, ele pode ser curioso, mas ele tem que passar por um treinamento de alto nível de conhecimento. Então o curador também é assim, ele já nasce com a sabedoria dele, mas o corpo dele não é "traquejado" pra manejar com os guias, como? Porque assim como tem guia manso, como nós somos mansos, mas tem hora que nós também sai do sério se alguma pessoa tira nós do sério, e essa hora que esses guia ficam brabo, é na cura! (HUMBERTO, 2015, grifos meus)

A vida religiosa de um pajé, não está dissociada das demais atividades desempenhadas por este durante a sua trajetória de vida, essa, atravessa todas as instâncias do vivido e das suas relações coletivas. Entre elas incluem-se atividades ligadas ao trabalho, sociabilidades e relações familiares. Essa última pode interferir entre a continuação ou suspensão dos seus trabalhos, como no relato descrito por Dona Benedita, quando a mesma nos conta que: "Ah minha mãe ficou contra mim, zangou, porque o prazer dela era eu ficar na companhia [*sic/companhia*] de Zezinho Reis todo tempo.". (BENEDITA, 2015). Entretanto, me parece que na maioria dos casos, é o compromisso com a *encantaria* que prevalece nas decisões.

Sendo a prática de parto uma das atividades desempenhadas ao longo de sua trajetória, qual o lugar que o parto ocupa em sua vida?

Ah o parto eu comecei tava com 18 anos, mas... Aquilo deu na minha cabeça sem ter e sem pra quê... O certo é que quando eu saia meu filho, mamãe ficava braba, com um bicão assim [*mostrando bico*], porque ela não queria pra eu fazer, como ela dizia: Minha filha, quem faz parto tem uma grande responsabilidade, e tu nunca sentou nada com ninguém, tu nunca treinou, ninguém nunca te botou pra te aprender fazer um parto, como é que tu vai fazer o parto ? Mamãe Deus me ensina... E como de fato, eu fiz essa quantia de 3537. (BENEDITA, 2016)

Nesse caso, a instância familiar também cruza sob a trajetória desempenhada na execução da prática. Aliás, Marina Pereira em análise à Associação de Parteiras Tradicionais do Maranhão (APTMA), constata que na maioria dos casos "o ofício dessas mulheres vai se propagando através das gerações e por sucessões familiares, nas quais normalmente a filha segue o caminho da mãe" (2014, p. 48). Porém, como demonstra a própria narrativa de Dona Benedita Cadete, parece não ser esse o seu caso. Assim como na pajelança, Dona Benedita nos conta que seu ensinamento de parto ocorreu de forma "autônoma", "o 'dom' e o "aprender sozinha" marcam o mérito próprio da parteira, ao contrário dos cursos e da 'herança'" (FLEISCHER, 2011, p. 91)

Entretanto, o caso de Benedita Cadete parece-me ir mais longe quando essa relata sobre "aprender sozinha". Em outra entrevista a mesma narra um diálogo mantido com uma determinada médica da cidade, que lhe perguntou sobre seus ensinamentos, ela logo respondeu: "Doutora, eu não sei, eu não sei. Eu sei dizer que eu fiz essa quantia tudinho [*sic*], e tenho certeza que Deus e os caboclos de luz que me guiavam." (BENEDITA, 2014, grifos meus). Em outro momento, em uma das eventuais conversas na sala de sua casa, com a presença de um terceiro interlocutor¹²⁰, quando perguntado sobre a relação do aprendizado mediúnico de Dona Benedita em relação aos partos, esse logo argumentou: "Quem lhe explicou foi seus guias que lhe acompanha" (Euzinete, 2015, grifos meus)

Tanto o termo *caboclo de luz* quanto *guia* remete a categorias que designam o universo dos *encantados*, denotando o envolvimento da pajelança com seus ensinamentos relativos à prática de parto. O *dom* além de ser descrito como de *nascença* e, portanto, *sina* deixada por Deus, também é associado à ajuda dos *encantados* no desempenho das suas atividades. A manutenção dessa ordem parece está relacionada ao cumprimento das *obrigações* através da efetivação de se *brincar pajé*.

Porque, em primeiro lugar disso ai [encantaria], em segundo do parto, e em terceiro da minha mocidade que foi uma vida muito judiada por causa do asmo [*sic*] e isso ai [encantaria], que todo tempo eu era doente. Mas graças a Deus que depois que eu comecei a dançar, outros galos me cantou. (BENEDITA, 2015, grifos meus)

¹²⁰ Euzinete Moraes Fonseca, mais conhecida como Zinha, é uma das cozinheiras mais efetivas da *irmandade* Nossa Senhora da Guia, além de prestar forte suporte como *assistência* para Dona Benedita Cadete.

Mesmo remetendo ao ensinamento que vem de nascença como *dom* garantido por Deus e auxiliado pelos *encantados*, a responsabilidade de lidar com vidas requer a relação com seus pares. Mesmo que em menor escala, essas relações são mantidas através da observação visual e da troca de experiências através da oralidade¹²¹. A antropóloga Soraya Fleischer em pesquisa realizada em torno da construção da autoridade entre parteiras em Melgaço, interior do Pará, aponta que:

Muitas das parteiras que conheci e entrevistei aprenderam a pegar menino observando suas mães e avós, também parteiras. Imagino que, durante esse parto, a mestra, mesmo em meio a dores e puxos, foi dando algumas dicas concretas à filha. Assim, o batismo de fogo se dá geralmente com um parto no susto, enquanto a parteira “oficial” era buscada. Aprender na precisão, como me diziam, era o aprendizado mais comum. (FLEISCHER, 2011, p.78)

Benedita Cadete começou a partejar com 18 anos, em 1952, período em que a *parteira velha* Isabel Mineira já operava em Cururupu. Sobre a sua primeira essa experiência ela relata:

Eu tava em casa e a mãe dela chegou: Bibi, já que a Senhora dança, eu queria pra Senhora dá uma olhada na barriga da minha filha pra mim. Eu disse: Ah, mas... Agora? Agora não, minha filha traz ela amanhã de manhã em jejum e levantou e não tem que ir pra li e pra acolá, é vim logo pra cá. Porque eu não gosto nem de a pessoa vim porque tira a criança do lugar. Naquele tempo eu ia lá na casa, ela amanhecia deitadinha, pra criança não mexer. Ai ela trouxe, levou a menina, eu morava lá no interior. Levou a menina quando chegou lá, ó a menina tá direitinho. Passei um purgante de azeite com todo cheiro, que as parteiras ensinavam naquele tempo. Ai ela foi e disse pra mim: Bibi, a Senhora não quer ser parteira de Ana Glória pra mim? Eu disse: Ah, eu não dou conta. Senhora. Ela disse: dá sim. Eu disse: É eu vou ver. Em que mês ela vai ter? Ela vai ter em setembro. Eu digo é, no dia a senhora me procura. Ah meu irmão, eu tive de dizer pra mamãe. Ela disse que: Deus o livre... Tu não vai minha filha, tu sabe lá o quê é uma responsabilidade de pegar filho? Eu disse: Mas mamãe ela falou comigo e eu me prontifiquei, eu vou experimentar, se não der, eu mando levar pra mão de Isabel Mineira. Nós fizemos uns dois partos juntas, ela mandava me chamar... Ficava aqui ó: Faz assim e assim minha filha, corta o imbigio [sic], sim Senhora! É esse o brequzinho [sic/ensinamento] que eu tenho, mas de outra coisa não. Graças a Deus! E com isso eu me senti e me sinto muito bem, muito bem... (BENEDITA, 2015)

Dona Benedita completou nos anos 2000 a quantia de 3537 partos realizados no município de Cururupu e em regiões vizinhas, como nos povoados de São Sebastião,

¹²¹"Necessário observar serem os conhecimentos adquiridos transmitidos oralmente, e, nas reuniões entre elas realizadas, é fato comum e recorrente as mais antigas passarem tais conhecimentos e experiências às mais novas. Segundo relatos, o ato de observar antigas parteiras trabalhando e, às vezes, ajudá-las na realização de um parto, ou ainda a necessidade de fazer um parto de emergência, marca o início de várias mulheres no ofício de parteira. Esse momento representa a passagem de um estágio da sua vida para outro: ela se reconhece como parteira é reconhecida pela comunidade, onde atua como tal". (PEREIRA, 2014, p. 48)

Rola, no Município de Pinheiro e em São Luís. Esses últimos foram feitos nos períodos em que dançava na companhia de Aurilo. O parto é descrito como *vitória* por Dona Benedita Cadete: "vitória é porque é aquela coisa... Eu entendo como o dom da vitória, querendo dizer que o parto é uma vitória que a pessoa dá à vida pra aquele bebê". (BENEDITA, 2015). Em Cururupu, assim como na Alcântara da década de 1990 referida por Raimunda Araújo (1990) era comum: "quando nasce uma criança, soltam foguetes para anunciar a boa nova; todos comemoram alegremente o nascimento de mais um membro da comunidade; as mulheres dizem ter os seus filhos até quando Deus quiser..." (M.ARAÚJO, 1990, p. 37). Nesse sentido, dá à luz representa uma vitória entre a tristeza da morte e a dádiva da vida.

A imagem da parteira é sempre ambígua. É alguém que se encontra na encruzilhada da vida e da morte. Propiciar o nascimento é uma função sagrada, um chamado de Deus, um dom especial, assim como o do pajé que *nasceu pronto*. Elas rezam pela proteção dos santos, de Deus e de Nossa Senhora. (MOTA, 2009, p.124)

Como aponta Cristiane Mota, em relação ao parto, sendo esse considerado entre as parteiras como uma função sagrada, os casos de abortos são vistos de forma oposta por Dona Benedita, algo que não é bem visto, designado como pecado tanto para quem executa quanto para quem recebe. É sempre um assunto a ser silenciado durante as entrevistas. Contudo, essa definição perpassa por características de alteridade, que corroboram com a possibilidade de outras parteiras do município praticarem esse tipo de serviço. Quando o outro é caracteriza pela prática de parto em ambientes hospitalares feitos por enfermeiras, a certeza parece ser ainda maior.

Em Cururupu tem muitas enfermeiras, parteira que sabe preparar e já fez muito aborto, como nesse hospital daqui? Muito... Eu tenho uma sobrinha, ela é minha sobrinha e filha de santo daqui, a sogra dela já morreu, era Ana Vitória,¹²²essa menina tem muito pecado... Porque fez muito aborto, isso é um pecado mortal que Deus não perdoa ninguém. Eles já vieram muito no tempo que eu era parteira, já vieram várias vezes, pra me ensinar remédio pra abortar, Deus me livre! Eu nunca passei e não sei passar. Isso é um pecado, não é aquela pessoa que... O pecado maior é pra quem faz. Digamos: Se eu sou uma parteira, eu vou preparar um remédio pra mim da pra tua mulher perder um bebê, isso é um pecado meu. Deus não deixou isso, porque as crianças não pede pra nascer. (Benedita Cadete, 2016, grifos meus)

¹²² Para preservar a identidade do informante, optamos neste caso por substituí-la por um pseudônimo.

Assim como na pajelança, Dona Benedita pouco fala sobre o procedimento realizado durante o parto. Descrevendo apenas algumas etapas que decorrem desse processo: "ai elas sentiam a dor e me chamavam. Ai eu fazia a visturia [*sic*/vistoria]. Ai se eu visse que tava na hora tudo bem e se ainda tava longe, ai eu aguentava também (BENEDITA, 2014, grifos meus). Nas *entrevistas temáticas* a dimensão do tempo é bastante marcada nas narrativas de Dona Benedita, quando nos conta sobre os casos de demora no parto em longas esperas nas casas das parturientes.

O tempo da parteira não pertence ao tempo ocidental aderido pela medicalização do parto em ambientes hospitalares. O tempo da parteira nos remete a uma sabedoria que se estabelece através das relações humanas de afetividade configuradas a partir da paciência e do compromisso com o êxito do parto. Como nos exemplifica Dona Benedita:

Ah hoje em dia no hospital, nada disso eles faz. Com três dias a parteira tinha direito de fazer o puxado que dá o nome, batia azeite de carrapato, alfazema, cebolinha, alho e batia e [amescla], tu sabe o quê é [amescla]? Aquilo cheira que dá vontade de comer com farinha. Agora corta aquele pano redondinho assim, no jeito do umbigo, agora bem aqui torna a fazer aquele burquinho do jeito do umbigo, ai bota essa paçoca que a gente bate e bota aqui, na barriga da mulher e atava com uma frauda pra aguentar o [emplasto?]. Era de manhã cedinho, passava dois dias e tirava o pano e o [emplasto?] ficava, com cinco dias cai. Disse que pra chamar a mãe do corpo pro lugar, cadê que no hospital eles fazem isso? Nunca... Isso ai tudo era uma ciência doida que parteira daquele tempo tinha, e eu que já nasci pra ser doida, fazia lentamente. (BENEDITA, 2015, grifos meus)

E completa com o exemplo: "nascimento de criança é mesmo nós quando quer fazer cocô. Ó, nós sente uma dor de fazer cocô longe, nós relaxa... Eu não vou agora fazer cocô, a hora que aperta a dor, eu quero ver se nós não vamos fazer cocô se o cocô não sai..." (BENEDITA, 2015). Contudo, a dimensão do tempo nessas circunstâncias deve levar em consideração a relação cosmológica inserida no universo da *encantaria*. Em entrevista a Nilma, 53 anos, neta de Isabel Mineira, ela menciona uma das técnicas utilizadas por sua avó para saber a tempo certo de partejar, "ela sabia a hora pela maré, o horário de maré, embora não aparecesse aqui, mas lá fora dava de enchente. Ela dizia: vai nascer tal hora, na enchente de tal hora." (NILMA, 2015)

Sobre os cuidados com os utensílios de manejo do parto, Dona Benedita confessa que às vezes não usava máscaras e luvas, pois em muitos casos não dava

tempo de coloca-las. Além de um conjunto de banhos e remédios caseiros¹²³ como o já citado purgante de azeite, também eram utilizados por Dona Benedita procedimentos alopatícos¹²⁴, como o caso da injeção PYTON-S e Orastina, que serviam para acelerar o nascimento. Segundo ela, o seu parto não era cobrado¹²⁵, exceto os custos com os medicamentos utilizados.

Qual foi o trocado que esse povo me deu? Pra mim fazer o parto. Ó, pra mim não sentar no chão. Isso aqui faz de conta que é o chão, [apontando para o chão e demonstrando como fazia o parto]. Ó, olha eu, sentadinha no chão ou então em banquinho de pau, a noite todinha... Porque tem muitos partos rápidos, mas tem muitos que passam noite e dia. (BENEDITA, 2015)

Assim como na pajelança é perceptível que a dinâmica da retribuição do parto é mantida através dos compromissos e *obrigações* estabelecidas através do retorno da parturiente¹²⁶ nas festas do calendário que compõe a *irmandade*. Nesse caso, com *obrigação* exclusiva de frequência na festa do dia 02 de fevereiro para Nossa Senhora do Bom Parto. Há várias ocorrências em que é Dona Benedita quem batiza as

¹²³ Assim como o resguardo feito após as sessões de cura da pajelança, no parto: "a ingestão de diversos chás complementa o ritual antes do parto, porque, após ao *délivrance*, inicia-se outro ritual também pautado numa série de restrições e procedimentos a serem seguidos pela mulher parida, como ficar reclusa por sete dias no quarto para evitar "pegar vento na cabeça"; haver permissão para ingerir somente alimentos que não são considerados "remosos", como a galinha se o sangue, acompanhada de um pirão feito de "farinha seca"; permanecer sem banho (a mulher parida deve fazer somente um asseio como banho do mato, como o de folha de algodão, mastruz e de entre asca de aroeira, com o objetivo de desinflamar a barriga); envolver a barriga com uma faixa de tecido bem apertada para ajudar a voltar o útero para o lugar; tomar bastante caldo para produzir leite para a criança e manter o período de "resguardo", que dura quarenta dias. Neste intervalo de tempo, a mulher parida está isenta dos trabalhos domésticos". (PEREIRA, 2014, p.43)

¹²⁴ Presenciei Dona Benedita Cadete prescrevendo algumas receitas para os "doentes da casa", após os procedimentos realizados na pajelança. Ela adverte que nem todos os lugares aceitam as "receitas de pajé". Em Cururupu quase todos os farmacêuticos já conhecem as receitas de Dona Benedita, mas a situação se agrava quando o doente é da capital do Maranhão ou do Pará. As prescrições das receitas vão desde orações, recomendações para que se ascenda velas ou que se evite ir á lugares específicos, indo até remédios de farmácia. Gustavo Pacheco ratifica essa ideia a partir de entrevista realizada com Dona Benedita: "quando lhe perguntei sobre como ela mesmo se definiria, me respondeu assim: "Eu aqui dentro de Cururupu me considero como uma pajoa e uma médica, uma enfermeira dessas bem boa. Remédio que médico passa eu passo. Tem ocasião que eu passo aqui, aí eles dizem: ah, esse remédio tal doutor me passou". (2004, p.155)

¹²⁵ Gustavo Pacheco em pesquisa empreendida em Cururupu em 2000 e publicada em 2004 identifica a existência da uma placa na sala de Dona Benedita Cadete que especificava os preços de seus trabalhos. Nela constava: Consulta - Adulto 20,00; Criança 15,00; Aplica-se injeção [*sic*] 2,00; Baralho 20,00; Sacudir barriga; Benzimento 1,00; Parto 1º barriga 50,00. Durante as pesquisas de campo na *irmandade* Nossa Senhora da Guia, não obtive nenhuma confirmação sobre os dados, o que não inviabiliza a possibilidade de que o quadro fosse mantido na parede da casa, mesmo que no período de realização da pesquisa ela já tivesse parado de partejar.

¹²⁶ Assim como na pajelança a procura das parteiras que procuravam pelos "serviços" de Dona Benedita eram pessoas de pouca possibilidade econômica, mas isso não significa que estas não tivessem dinheiro ou intenção de pagar. Segundo Dona Benedita, quando acontecia, as retribuições eram revestidas em pagamento com farinha, carne e etc.

crianças¹²⁷, tanto as referentes aos partos, quanto aquelas em que ela entrevistou durante as sessões de cura da pajelança. Essas relações mantêm laços de afetividades que levam, em alguns casos, os partejados a chamarem Dona Benedita de mãe. Marina Pereira nos sugere como procede essas bases de representação e retribuição entre parteiras:

Do mesmo modo, algumas parteiras desfrutam de credibilidade nas comunidades em que atuam, porquanto são reconhecidas como detentoras de um saber próprio e, ao fazer uso deste saber, têm a liberdade para cobrar ou não; portanto, não existe nenhuma regra entre elas que proíba o não-recebimento de um pagamento por um parto executado, mesmo que reiteradamente elas considerem esse saber como um dom divino. (PEREIRA, 2014, p. 51)

Benedita Cadete parou de partejar no nos anos 2000 devido ao seu "problema de asma" e a exposição aos constantes esgotamentos físicos oriundos dos procedimentos do parto, que incluíam desde andar a cavalo ou bicicleta para chegar até a casa da parturiente até o manejo com "quenturas".

Porque todas parteiras morrem com problema de nervo, ai fica parálitica, por que faz muita arte. Aquele calor do parto aquilo é uma vida. Olha, eu que sou de ontonte [*sic*/antes de ontem] perto dela... Eu saia hoje chegava amanhã, esse amanhã eu fazia dois três partos, daqui eu ia pra casa daquele, daquele outro já ia me buscar. (BENEDITA, 2015)

A decisão da família também aparece durante os momentos de suspensão das atividades, como na interrupção do parto: "o parto que eu não fiz mais. Porque eu que sei o que eu sentia do asmo [*sic*], mas até hoje eu tenho saudade. E eu parei, sabe por causa de que, que eu parei? Por causa de Nalmir, ela não aceitou mais..." (BENEDITA, 2015). Entretanto, Dona Benedita Cadete ainda considera-se parteira, e completa dizendo: "sou porque eu ainda não morri e sou curadeira [*sic*], isso ai pra mim é aquele dom que toca na pessoa pra fazer". (BENEDITA 2015, grifos meus). Além da dimensão do "ser parteira", subsidiados pela continuação de outras atividades relativas ao parto,

¹²⁷ O batismo figura como elemento fundamental entre práticas religiosas em comunidades Amazônicas, tratado, por exemplo, como um dos "rituais de passagem" que coloca o sujeito "sobre o 'domínio humano', marcando uma descontinuidade com o mundo natural". (PRADO, 1973). Em contraposição ao batismo da igreja, também há o batismo nos *toques de tambor* durante a pajelança. Esse tipo de procedimento costuma ser efetivado durante os *trabalhos de segurança*. Na Casa de Dona Benedita essa ocasião é marcado pela escolha de um homem ou de uma mulher segundo os critérios estabelecidos pelo *encantado* que estiver em sua crôa no momento (na maioria das vezes é escolhido a pessoa mais velha). Segundo a mesma, isso se dá "porque tem que batizar, esse batismo aqui é o mesmo da igreja. Isso aqui é o batismo dos encantados, na encantaria. Porque se não batizar, nada feito!". Esse argumento justifica as narrativas míticas do universo da pajelança, em que "a mãe tem que batizar o bebê no banho para que ele não seja levado por outra mãe: a Mãe d'água" (FERRETTI, M, 1997, p.1)

como: *mexer barriga*¹²⁸, *tirar quebranto e mal olhado*. É comum que "as parteiras aposentadas queiram continuar sendo lembradas pela sua contribuição à população". (FLEISHER, 2011, p.76). Mesmo tendo parado de partejar, Dona Benedita continuou a cumprir suas *obrigações* para Nossa Senhora do Bom Parto, festejada em fevereiro, oferecida também para "as parideiras da casa". O seu *encantado* Ana Parteira continua vindo para saudar as poucas "parideiras" que aparecem.

Não é intuito central desse trabalho atribuir questões que nos leve a perceber o possível declínio da prática de parto por parteiras fora dos ambientes médico-hospitalares no município de Cururupu. Entretanto, podemos assegurar que os motivos vão além do *pessimismo sentimental* que nos queriam fazer acreditar os antropólogos que encabeçaram os "estudos de comunidade" na primeira metade do século XX, tendo como alicerce o discurso civilizador, caracterizado pela ideia de progresso que tinha na biomedicina a sua maior aposta para a "extirpação de endemias" (GALVÃO, 1976, p.132). Nas entrevistas, o fator de recorrência que aponta para um suposto declínio dessa atividade está centrado nos casos do "problema de eclampse"¹²⁹.

As pessoas tinham muito segurança nas parteiras, eu acho, o pessoal foi perdendo as segurança nas parteiras depois que o eclampse começou a atacar muito, tá entendendo?. Dai, todo mundo ficou com medo e quando ficava gestante, ou já vinha pra cá ou já ia pra cidade, os caboclo do interior. Pra ter um parto assim no interior é a coisa mais difícil, todo mundo ficou com medo. Porque já foi preocupante que depois já teve outros. Ai pronto... (TEREZA, 2015, grifos meus)

É comum que as parteiras recorram a histórias que descrevam situações adversas para demonstrar as suas habilidades com o manejo do parto. Entretanto, quando o assunto está relacionado ao aborto e aos casos de eclampse, falar da morte é sempre um tabu a ser tratado. No caso de Dona Benedita a morte traz uma "feiura muito grande"¹³⁰, para ela a coisa mais triste é "mulher morrer de parto". E continua explicando: "sei lá. A morte é por que... Tem a morte mesmo não tem? Então é isso ai, é o dom que eu

¹²⁸ Dona Benedita continua mexendo barriga até hoje. Sobre o procedimento ela descreve que: "Às vezes o menino tá fora de lugar, tem uns que cria de lado, tem outros que cria só encima do [ventre] que mãe não pode nem urinar, aquilo pesa e o sacudimento, que tem ocasião que ele fica ó *torto*, e tem ocasião que ele atravessa mesmo, tem muitas que não resistem, morre de parto." (BENEDITA, 2015)

¹²⁹ Soraya Fleischer (2011) identifica entre as parteiras do município de Malgaço no Pará, o aparecimento de uma doença que levou a óbito algumas parturientes, chamada albumina. Essa doença caracterizada por: cansaço, inchaço nas pernas, dor de cabeça, tontura, muitas vezes é um termo genérico para designar o início dos sintomas de eclampse.

¹³⁰ A morte também é vista como muito pesar por Dona Benedita nos assuntos relativo à pajelança. Segundo ela, é dever do pajé prestar acompanhamento ao doente até na morte. Em Cururupu, ela é conhecida "Urubu de defunto" por participar da maioria dos enterros da cidade.

digo. Então como eu tenho medo da morte, eu procuro respeitar... Eu procuro me cuidar pra mim não me adoecer e nem me prostrar [*sic*] pra dar incômodo." (BENEDITA, 2015)



Figura - 15 - Benedita Cadete segurando ampola do medicamento PYTONS - S
Foto de Pablo Monteiro

Dessa forma, o entrecruzamento entra as atividades desempenhadas por um pajé parece-me esta para além da facilidade adquirida pelo conhecimento em se operar com ervas medicinais ou pelos constantes tratamentos de enfermidades. A trajetória de vida de um pajé deve levar em consideração a interferência dos *encantados*. Como já mencionado, existem *encantados* que possuem habilidades específicas como partejar, *achar animais*¹³¹, *andar em rede*¹³² e etc., essas características acabam por atribuir saberes específicos aos médiuns, que argumentam na maioria das vezes, terem aprendido com os *encantados*.¹³³

¹³¹ Em entrevista a Humberto França (2015), esse nos relata que os *encantados* que possuem habilidades para esse tipo de serviço, são os *encantados* da família de Légua. Segundo Martina Ahlert, "Os encantados de Codó são chefiados por uma entidade chamada Légua Boji Buá da Trindade, tido por alguns como de origem nobre, mas também como um importante vaqueiro". (2013, p.20). Mesmo não sendo comum essa entidade ser recebida nos salões dos pajés de Cururupu, é comum que outras pessoas ligadas ao Tambor de Mina quando dançam na Casa de Dona Benedita cantarem doutrinas para ele, na maioria delas é mencionada a sua relação com animais como boi ou cavalo, o que reafirma a informação fornecida por Martina Ahlert e reintera a especificidade mencionada desse *encantado* mencionado por Humberto França.

¹³² Jocélia nos relata sobre algumas habilidades específicas de *encantados* que o pajé Roberval Carvalho carregava, como andar sobre a rede: "diz que era determinado encantado que baixava nele, mas também não era todo ritual que ele fazia isso. Isso ai era algumas vezes, raramente. A mesma coisa quando ele botava cachaça do lado de fora em um copo, tu ficava segurando, não era outro não. Ai tu ia ver primeiro antes de tu botar o copo, tu ia ver se tinha alguém lá pra ver se ia beber alguma coisa, e ai tu ficava segurando o copo, ele cantava! Quando tu tirava não tinha mais nadinha." (JOCÉLIA, 2015)

¹³³

3.2 “*Eu costuro, mas não remendo*”: prática de parto e pajelança

A genealogia da prática de parto traçada em Cururupu a partir de impressos como as Monografias do município (1988; 1999) subsidiada pelos relatos orais, remontam um fluxo de atividades ligadas ao trabalho das parteiras cristalizado a partir de suas principais representantes. Essas são rememoradas constantemente nas conversas informais, figuras como: Odósia, Maria bem-vinda, Atanásia, Nhazinha, Isabel Mineira, Benedita Cadete e dezenas de outras, são citadas inúmeras vezes nas rodas de conversa que versam sobre esse assunto.

Os resgates dessas memórias apontam um período de convivência que algumas das parteiras tiveram com esses interlocutores, como também são *memórias herdadas* a partir da oralidade representada pela conversa com "os mais velhos". Essas narrativas apontam recorrências que entrecruzam os períodos de atuação dessas mulheres. Algumas dividiram ofícios durante o mesmo espaço de tempo. Porém, umas mais velhas que as outras, tanto pela experiência quanto na faixa etária. Esses apontamentos denotam certa hierarquia, caracterizada pelo uso dos termos: *parteiras velhas* e *parteiras novas* entre elas (como quando Dona Benedita acompanhava os partos de Isabel Mineira). De maneira geral, a maioria delas teve como ponto de partida o início da segunda metade do século XX.

Na década de 1950, no Maranhão o setor da saúde encontrava-se majoritariamente nas mãos de congregações religiosas e iniciativas eclesiais¹³⁴, "o poder público, nos seus diferentes níveis, não teria políticas definidas e consolidadas para esse setor antes de 1988, com a implantação do SUS" (ARAÚJO, 2015, p. 57). Dessa forma, a atuação da medicina hospitalar em Cururupu inicia-se a partir da Santa Casa de Misericórdia, em 1943, que atendia boa parte na região do Litoral Norte do estado (FERREIRA; FAISSOL; MARTINS, 1959, p.170), auxiliada pela presença de poucos postos de saúde situados na zona rural. Em Enciclopédia dos Municípios publicado em 1959 e produzido ao longo da década de 1950, visualizamos o quadro de dependências e funcionários da Santa Casa de Cururupu, durante esse período.

¹³⁴ Mesmo a partir dessas iniciativas, é necessário destacar que: "a presença regular dos padres e o início do acesso ao atendimento básico de saúde não eliminariam a diversidade de agentes religiosos extraoficiais, dentre as quais se destacavam os pajés, por pelo menos duas razões. Em primeiro lugar, a atuação da prelazia nas áreas de saúde e na assistência religiosa continuava a cobrir apenas uma pequena parte do território a ser administrado que, somente em Pinheiro, era de quase quatro mil quilômetros quadrados. Para a maioria das comunidades rurais, os usos tradicionais se mantinham em vigência". (ARAÚJO, 2015, p 169)

Dotado de instalações e dependências próprias ao seu funcionamento - ambulatório, farmácias, aparelhos de raios X, salas de parto, operação e esterilização, 10 berços para recém-nascidos, além de lavanderia elétrica. O seu corpo clínico constitui-se de 1 médico, 1 dentista e 4 enfermeiros não diplomados." (FERREIRA; FAISSOL; MARTINS, 1959, p.170)

Trinta anos mais tarde, o quadro parece não ter mudado. Em uma das Monografias de Cururupu (1988), identifica-se como estava estruturada a Santa Casa de Misericórdia já na década de 1980: "1 Ambulatório, 1 farmácia 1, sala de parto 1, sala de cirurgia 1, laboratório de análises clínicas, 1 berçário, 1 sala de raio X. O corpo técnico deste hospital é formado por: 02 médicos , 01 bioquímico ,01 enfermeira ,16 auxiliares de enfermagem." (MONOGRAFIA, 1988).

É notório que a estrutura da Santa Casa não comportava a demanda das mulheres gestantes no município em nenhum dos períodos destacados. Dessa forma, podemos presumir que as parteiras não eram uma forma de medicina alternativa, "a relação entre uma medicina convencional e outra alternativa só é lógica quando para aqueles que reconhecem ambos os modelos terapêuticos. Uma medicina só poderia ser alternativa se o indivíduo que a busca reconhecesse fora dela uma prática terapêutica legítima". (SANTOS, 2014, p.171)

Gabriela Sampaio nos relata um caso de 1888 na vila de Dois Corregos, na província de São Paulo. Diogo Mendes foi duplamente acusado. A primeira acusação gira em torno do exercício ilegal da medicina a ponto de se legitimar especialista em obstetrícia e a outra acusação era de ter sido responsável pela morte de uma parturiente. O ponto curioso desse caso é que.

O presidente da Câmara Municipal, em nome de todos os vereadores, mostrava que era uma prática comum e bem aceita na vila os boticários serem consultados por doentes, afirmando que muitos enfermos não confiavam nos médicos da região. Ao responder sobre a segunda acusação, além de negar que o prático Diogo tivesse provocado o parto ou a morte da vítima, enfatizava que tal senhora e seu marido não queriam chamar nenhum médico. Teriam chamado uma parteira em quem confiavam, pois o médico da vila "não lhes merecia confiança", e só após o parto é que um médico de outra vila teria sido buscado, por insistência do próprio boticário. (SAMPAIO, 2001, p.125)

Esse caso nos sugere sobre a credibilidade em que esses agentes terapêuticos gozavam principalmente nas vilas das principais provinciais do Brasil Oitocentista.

Diante disso, alguns valores foram sendo estigmatizados. Ora, se no exercício do parto o médico, na maioria das vezes homem, só era chamado em casos extraordinários (muitas vezes para cortes ou suturas, ou até mesmo para dar continuidade a uma atividade já iniciada pela parteira). A normalização de sua figura operando na prática da obstetrícia foi sendo aceita com muita resistência pelas parturientes, devido a sua relação com aspectos negativos, quebra da privacidade e não raro às vezes em que era relacionado à própria morte. Isso de certa forma aumentava a credibilidade não só das parteiras, mas como de outras práticas curativas nessas regiões.

Sobre essa questão Dona Benedita nos conta como se portavam suas parturientes quando cogitadas pela hipótese de serem partejadas por um médico homem:

Muitas tinha medo de médico e vergonha. Ó, até hoje tem pessoa e senhora de idade, que diz que tem vergonha de médico e não tem vergonha do marido. Porque os médicos tem um segredo que a parteira tem, o mesmo segredo do médico é de uma parteira é um curador, um pajé. Porque o pajé tem direito de te curar pro lado de teu piru, ele ou ela, pajoa ou pajé tem direito de curar a mulher pro lado das parte dela. Ai se ela dizer, isso ai é um segredo, o segredo do médico é do pajé. É mesmo como um médico, se o médico ir dizer: Olha eu fiz um preventivo em Benedita e é assim e assim, perdeu o valor que ele tem, e o nome dele foi embaixo. Então ele não pode falar nada disso. Que isso ai é um segredo muito escondido do médico. Ó, um médico faz um parto, ele faz um preventivo, esse mesmo que a gente da o nome de exame ginecológico. Mas ele não vai dizer, duvido isso é um segredo que o médico ou o curador tem. (BENEDITA, 2016, grifos meus)

Analisando a situação dos últimos anos do império em relação à saúde pública e os anos posteriores que marcaram a segunda metade do século XX, observamos que "o passado não é tão longe assim"¹³⁵.

As parteiras representavam para esse grupo social uma primeira alternativa para as questões referentes ao parto, assim como outros tipos de agentes terapêuticos para assuntos vinculados à saúde. Um dos principais motivos desse processo diz respeito dificuldade de deslocamento das parturientes para a sede dos municípios onde se localiza a Santa Casa de Misericórdia ou para os postos de saúde, para aquelas ligadas a zona rural. Esse é um dos principais fatores que caracterizava a prática de parto como itinerante.¹³⁶

¹³⁵ Frase de Sidney Chalhoub em prefácio do livro de Gabriela dos Reis Sampaio "Nas Trincheiras da Cura" (2001)

¹³⁶ Assim como o hospital para o obstetra que exerce sua profissão na maioria dos grandes hospitais das capitais, a casa das parturientes opera como "território social" para as parteiras, como nos indica Soraya Fleischer (2011). Esse era o destino majoritário dos partos efetuados por Dona Benedita, na maioria deles esse trajeto era feito de cavalo ou até mesmo a pé.

Daniel Silva¹³⁷, frequentador assíduo da *irmandade* Nossa Senhora da Guia e funcionário da Santa Casa de misericórdia do município há 26 anos, menciona em entrevista como se configura o quadro de profissionais que executam o parto no hospital e como era vista a figura da parteira nessas dependências.

Não, leiga não, elas são parteiras há muito tempo mas são enfermeiras, porque hoje o que vale é o papel, ai mandaram fazer o curso pra ter o ... É tipo médico, mas elas já fazem parto há mais de vinte anos, antes de ter esse documento. Mas tem enfermeiro que sai da faculdade que não sabe nadinha do que as enfermeiras que trabalham lá. Vão aprender com elas lá. É porque tem nível superior e não sabe fazer um parto, não sabe nada. Não sabe nem aplicar uma injeção. (DANIEL, 2015)

Desde a sua fundação, eram as "parteiras leigas" (aquelas que não tinham formação acadêmica) que encabeçavam os procedimentos relativos ao parto, muitas dessas eram pessoas vinculadas a *encantaria*. Esse é o caso de Isabel Mineira, como narra sua neta:

Antes ela trabalhou aqui na Santa Casa de Cururupu, não trabalhou efetivamente, mas ia assim, quando chegava os médicos assim de fora. Porque vinha muitos médicos assim também, dai de fora do Brasil. Me lembro aquele Doutor Rubens que era peruano né? Tinha muitos médicos dai de fora que vinha fazer assim aquele teste com ela, e as parteiras leigas né? Era ela, era Dona Dozinha, era Dona Eunice, era Dona Maria Amorim e tinha Dona Nini, aquela filha de João Cardoso [Joantim]. Ai foi na época que o UNICEF (Fundo das Nações Unidas para a Infância) chegou aqui pra eles né? Que deram assim os equipamentos né? Uma bolsa com tudo os utensílios, tudo ela foi anotando. (NILMA, 2015)

Dona Benedita também compartilhou experiência parecida com a de Isabel Mineira. Segundo ela, foi chamada diversas vezes para integrar o quadro de funcionários da Santa Casa como parteira, seduzida pelo tal "diploma". Em todas elas evitou-se. O principal motivo diz respeito à exposição aos constantes *fuxicos* daquele ambiente, que lhe causavam aborrecimentos. Ao serem acionadas para integrar esse campo social (nesse caso, as instalações medico-hospitalares), o único saber que interessava para os dirigentes daquele estabelecimento era o saber relativo ao parto. Como quando Nilma afirmar ter sido Isabel Mineira a responsável por treinar os médicos que vinham "de fora", nos levando a crer que a prática de partejar desempenhada por essas mulheres carregava elementos típicos do saber popular dos

¹³⁷ Para preservar a identidade do informante, optamos neste caso por substituí-la por um pseudônimo.

quais os médicos "de fora" não partilhavam. Contudo, dentro dessas intermediações, Isabel *mineira* era ou passava a ser vista apenas como Isabel *parteira*.

Aldrin Figueredo, a partir da análise de impressos que circulavam nas principais colunas paraenses entre o final do século XIX e início do XX, nos apresenta um caso que demonstra relações associativas entre práticas curativas e práticas de parto. O caso diz respeito a Rosa Alves, parteira que em 1934 recebeu denúncia sobre vendas de banhos e garrafadas na residência que dividia com seu companheiro: o espírita José Alves, apontado pela própria mulher como o verdadeiro dono dos banhos e das garrafadas. Porém, Rosa não negou que: "entretanto costumava 'fazer defumações em casa sua casa', comprando o material indispensável na casa Círio, com o fito de, tal fazendo, conseguir maior número de pedidos de parturientes". (FIGUEREIRO, 1996, pág. 284)

Como nos indica Gabriela Sampaio (2000; 2011) os casos de perseguição a agentes terapêuticos não assolava apenas as praças do eixo norte do país, como também as praças do sudeste durante essa época. Esses casos de perseguição tinham como principal argumento a acusação de exercício ilegal da medicina, subsidiado pelas perseguições policiais. Essas questões são localizadas nas narrativas de Dona Benedita a partir das memórias de infância, quando recebeu seus primeiros diagnósticos de mediunidade. Segundo ela, seu desejo contrariava a *sina* de *brincar pajé*. Os motivos giram em torno do medo de polícia "que dava na casa de pajé nesse tempo" (BENEDITA, 2015) e da vergonha oriunda da desvalorização da prática.

Entretanto, quando falamos dos casos de parteiras, percebemos um afrouxamento quanto à permissibilidade de execução da prática, o que difere do caso dos pajés, "as denúncias médicas não faziam menção à falta de conhecimento relativo às manobras do parto, mas sim a respeito das condições de higiene em que era realizado." (TORNQUIST, 2000 apud PEREIRA, 2015). O que nos leva a crer, que no caso de Rosa, tratado por Aldrin Figueiredo (1996), seria mais cômodo acionar a sua prática de parto e não as questões ligadas à cura naquele momento. Tendo base no discurso das baixas condições de higiene relativas à execução do parto por "parteiras leigas", que várias iniciativas públicas em prol da "capacitação" dessas mulheres vigoraram no Brasil a partir da segunda metade do século XX, como a descrita por Nilma quanto atuação da UNICEF na cidade.

Em relatos de campo sobre as condições de funcionamento da Santa Casa de Misericórdia em Cururupu, a questão obstetrícia continua sendo uma área médica

sucateada, principalmente pelo estigma de ser uma área sem grandes demandas de preparação profissional¹³⁸. Alias, eram as próprias "parteiras leigas" que enquadravam esses espaços, visto como espaço de "mulheres". Dentre elas estão pessoas ligadas a *encantaria* do município, que até hoje não conta com nenhum obstetra.

Como já salientado nessa pesquisa, sobre os motivos da procura dos pajés para tratamentos ligados a questões espirituais e demandas advindas da própria cosmologia em que se insere essa prática religiosa, as parteiras vinculadas a esse universo também dispõem de oferta para uma demanda que "não recebiam respostas das demais expressões terapêutico-religiosas". (ARAÚJO, 2014, p.189). Vale destacar que o parto não é tratado como patologia entre as parteiras entrevistadas em Cururupu, a menos que esse tenha envolvimento com questões ligadas a *encantaria*, sendo categorizado como *doença de bicho d'água*. Entretanto, se o verdadeiro pajé *nasce pronto*, existe uma dimensão do parto que se soma ao universo da *encantaria*. A esses casos, o tratamento é diferenciado e só pessoas "entendidas" podem dar conta de resolver. Sobre isso, Dona Benedita relata:

Isso ai é o dom. O cordão umbilical, quando ele nasce encruzado, não é preciso pajé encruzar ele, ele nasce com aquele cordão direitinho, não tem essas [calanxama] que dá o nome, de pajé, que eu uso? Porque as meninas não usa, mas eu uso, porque as menina dança é mina e eu cura. Então a cura que é esse encruzo, que nasce encruzado, não é preciso pajé nenhum encruzar. Ai por isso que tem muitos que morre tolo, fica retardado, porque as vezes outro pajé, ou a mãe mesmo mais o pai quebra o destino daquele filho. Ai bate atôa, manda quem é mau benzer ou curar se ele deve curar o que não presta, ele tira é o que a criança tem de bom. Ai aquela pessoa fica retardada. (BENEDITA, 2015)

Dessa forma, parece-me que o destino da trajetória de um pajé dentro da pajelança, começa antes mesmo dele nascer, a partir dos cuidados na execução de seu parto, expressos nas narrativas míticas a partir dos inúmeros casos relatados de pajés que já nascem *encruzados* pelo cordão umbilical. Nessas mesmas narrativas fica evidente ser de fundamental importância o tratamento desses casos por pessoas "entendidas", do contrário, a criança correria sérios riscos de "sequelas" o que Dona

¹³⁸ A entrevista a Tereza Campos ilustra essa relação ao narrar sobre acontecimentos relativos ao procedimento do parto de seu segundo filho na Santa Casa de Misericórdia: "No tempo foi... Doutor Zé Carlos, mas ele só me ponteou quem me partejou foi as duas lavadeiras que acompanhavam meu parto, que era Terezinha bem ai, Terezinha rezadeira, ela pode nem se lembrar de mim, naquele tempo ninguém me conhecia aqui, porque eu era recém chegada em Cururupu e quem me conhecia era Gertrudes, que também é rezadeira, que mora na cidade hoje". (TEREZA, 2015)

Benedita chama de ficar "retardada" ¹³⁹. "As razões que levam alguém a se tratar com um pajé são complexas e não podem ser reduzidas a decisões tomadas voluntariamente com base em proposições racionais sobre o mundo armazenadas na cabeça das pessoas" (PACHECO, 2004, p.163-164). Além dos cuidados na execução do parto, são também diagnosticadas questões que possuem relação com o cumprimento das *obrigações* da parturiente com a *encantaria* e a conseqüente saúde do seu filho, como na história relatada por Maria Clara:

Agora eu vou te falar uma coisa, eu tive tanto filho, tanto filho... E não... Ninguém se equilibrava, ninguém se criava. Eu tive meu filho mais velho que morreu com nove anos, ai de lá pra cá era seis meses, era dois anos, era três anos, era cinco anos, quatro anos e eu vim perdendo meus filhos. Mas sempre os que conheciam, eles me diziam que enquanto eu não cumprisse essa minha obrigação, esse meu dever, eu não iria criar um filho. Por sinal, meus filhos são tudinho passado pela mão de curador, pra poder juntar. Eu tive uma menina, ela nasceu com cinco quilos e quatrocentas gramas, ela nasceu normal. A menina tinha um olho, assim.. Igual uma conta¹⁴⁰ chegava ficava assim [demonstrando com a mão]. E tá certo, quando... Ela não mamou, nunca mamou e também o comer dela era uma coisinha de nada, mas ela era enorme, a menina era muito enorme. Ai com uns três meses ela foi diminuindo, ai eu peguei ela e levei na casa dessa senhora chamada Cecé¹⁴¹. No primeiro mês era pra eu me consultar com seu José Carlos¹⁴², e ele perguntou e disse: Essa filha é tua? Tu tem certa? Não te convence. Ai eu fui na casa dessa senhora, ai ela me disse a mesma coisa. A menina com quatro meses já falava, ai eu fui morar em um lugar chamado Portinho, e um belo dia eu tava sentada assim, eu em uma porta e minha mãe em outra e a menina brincando no meio do quarto. Ai eu digo: Eu vou já fazer um mingau pra essa menina, eu dava tudo pra vê se ela comia, mas não. De lá eu levantei e fui pra cozinha, ai minha mãe levantou e foi em cima da menina. A gente chamava pra ela branca, que ela era branquinha... Ai ela chegou e minha mãe deu um grito, ai eu disse: O que foi? Ai ela: vêm vê. Ai parece uma coisa que eram sete continhas assim ó! Juntou bem aqui nisso aqui dela... Esse sangue eu não sei por onde que escorreu, mas eu sei que encruzou ela e fez uma ponta. Eram duas pontas em cada canto. Ai quando fez uns oito dias, era mês de campanha, ai Doutor José Carlos apareceu por lá, ai eu disse pra ele vim olhar a minha filha. Ele chegou e olhou assim... E disse: eu te falei que essa pequena não era tua filha. Tu não tá olhando que essa pequena é uma mãe d' água e nada mais... Ela só veio te convencer pra dizer que ela tua filha, mas isso aqui é filho de bicho d' água. Ai ele pegou e disse: Não chora, tu deveria tá esperando isso há muito tempo, que eu te avisei. Eu vou te dar oito dias de prazo pra te enterrar ela. Pois deu oito dias eu enterrei! Mas era uma menina, menina... (MARIA, 2016)

¹³⁹ Não raro são os casos de disfunções neurológicas associados ao universo da *encantaria*.

¹⁴⁰ As contas normalmente são tiradas do próprio corpo do pajé, são pequenas esferas "semelhantes a miçangas, utilizadas para dar *segurança* ou *dar firmeza* aos doentes, especialmente no caso de perturbação de bichos d' água" (PACHECO, 2004, p.99)

¹⁴¹ Sebastiana Chaves (Cecé) é mencionada como *benzadora* em Monografia de Cururupu (1988)

¹⁴² Para preservar a identidade do informante, optamos neste caso por substituí-la por um pseudônimo.

O caso de Maria Clara evidencia a fluidez das relações entre os médicos e os casos concernentes a *encantaria*,¹⁴³ tanto em seu aspecto curativo, vinculado principalmente à pajelança quanto a questões dos partos relativos a esse mesmo universo, o que garantia/garante vigência a essas práticas, levando em consideração a impossibilidade do tratamento médico-hospitalar nessas circunstâncias. Em Cururupu é muito comum esse tipo de relação, como o diálogo transcrito por Gustavo Pacheco em pesquisa na cidade. A partir do caso de uma parturiente que não conseguia engravidar, tendo procurado um médico da Santa Casa de Cururupu, tido como um dos principais médicos do município e de toda a região que a examinou e deu seu parecer: "Olha tu tá normal. Mas o teu problema não é pra médico. Eu tenho um amigo muito grande aqui dentro de Cururupu, é o Santinho Reis, eu vou fazer uma escritura e tu vai levar pra ele". (PACHECO, 2004, p.92-93).

Os casos alusivos aos *bichos d'água*, como o narrado por Maria Clara, são oriundos de relações entre *encantado* e médium a partir dos *companheiros do fundo*¹⁴⁴. Nas narrativas sobre essas histórias, os *encantados* aparecerem constantemente nos sonhos, mas só quando incorporados em outras pessoas¹⁴⁵ que conseguem manter relações sexuais que possibilitam o nascimento do filho de *bicho d'água* sempre marcado por um elemento diacrítico da pajelança, como a *glanxama* ou as contas. Há também casos em que as narrativas vinculem algum tipo de atribuições zoomórficas¹⁴⁶ à

¹⁴³ Essas relações entre médicos e curadores não são de todo modo incomuns na Baixada Maranhense. Raimundo Inácio Araújo (2014) nos apresenta o caso de Zé Alvim, farmacêutico diplomático executou seu ofício ao longo de toda a primeira metade do século XX no município de Pinheiro. Segundo o autor "Alvim mantinha proximidade com o *modus operandi* do pajé" (ARAÚJO, 2015, p.78), muitas vezes sendo tratado como o próprio.

¹⁴⁴ Eduardo Galvão em Santos e Visagens (1976) menciona sobre a existência dos *companheiros do fundo* também conhecidos como *caruanas* na comunidade de Gurupá no Pará. Segundo o autor, os *companheiros no fundo* muitas vezes eram associados à própria figura do boto pela capacidade de propiciar a gravidez indesejada de algumas mulheres naquela localidade. Entretanto essas *entidades* agiam como "espíritos de familiares dos pajés e curadores" (GALVÃO, 1976, p. 67). Enquanto a dimensão do *fundo* parece-me algo similar com a categoria *encantaria* já citada aqui. O autor sugere que o *fundo* seja um "reino encantado", espécie de mundo submerso. "O 'reino' é descrito à semelhança de uma cidade, com ruas e casas, mas onde tudo brilha como se revestido de ouro. Os habitantes desse 'reino' do fundo dos rios têm semelhança com criaturas humanas, sua pele é muito alva e os cabelos loiros" (GALVÃO, 1976, p 67)

¹⁴⁵ Em Maranhão Encantado (2000b), a antropóloga Mundicarmo Ferretti reúne dezenas de histórias relativas ao universo da *encantaria* no Maranhão. Em uma delas, narrada por Venina Barbosa, intitulada "Filho de Mãe d' Água", a interlocutora descreve um relacionamento entre uma mulher e uma *mãe d'água*. Segundo a ela, o *encantado* "veio como homem", mas a criança não resistiu muito tempo, pois além dos maus tratos da mãe, a parteira responsável pelo caso vivia doente "com essas coisas de espírito" e não poderia zelar por ela, já que a parturiente tinha medo de "espíritos". (VENINA apud FERRETTI, M, 2000b, p. 65)

¹⁴⁶ Em Cururupu, escutei alguns casos em que crianças nasciam com características de animais, como algumas crianças em que Dona Benedita partejou. Entretanto, todas as vezes que casos como esses eram

criança durante seu nascimento. Entender a relação do médium com seus *encantados* e consequentemente com a *encantaria* é entender o espaço que a religião ocupa em suas vidas. Nessa perspectiva Viviane Barbosa indica que:

Não se trata de uma experiência mística num sentido antitético a uma experiência concreta. Aqui, o espiritual e o material imbricam-se na teia de conformação de sua existência; o espaço etéreo da mística e da religião está associado ao mundo concreto da vida, oferecendo um painel das sensibilidades e da mentalidade dessas pessoas e de suas práticas religiosas, mas também da sociedade, de modo geral, na qual elas estão inseridas. (BARBOSA, 2004, p. 6)

Os *encantados* acompanham os médiuns durante toda a sua trajetória, alterando relações sociais a partir de suas influências. No caso de Maria Clara, essa alteração diz respeito composição do seu núcleo familiar tal como é concebido para esses sujeitos, estruturado a partir de maridos, filhos e netos. A interferência do *companheiro do fundo* em sua vida reverbera em constantes lamentos de solidão que para ela explica a ausência do *marido na terra*, "eu não posso com homem nenhum chegar perto de mim, que aquilo me dá uma agonia". Entretanto, justifica que sua vida seria bem pior sem o cumprimento de suas *obrigações* com a *encantaria*, "eu já analisei... Já pensei em largar isso, meu Deus, mas já pensei muito. Mas, hoje já me despreocupe e fico pensando, no final das contas, isso tudo existe!" (MARIA, 2016)

História parecida é vivenciada por Dona Benedita Cadete que constantemente procurada por suas funções relativas ao parto e à cura, lamenta-se por não ter dado certo com homem algum, "entre fogos cruzados permanecem, no interior dessas relações triangulares complicadas, elas reconhecem a vida que levam como difícil e cheia de obstáculos quase impossíveis de suplantar". (BIRMAN, 2005, p.411). Sobre isso ela explica:

Olha, por que... Os curadores homem carregam mais é as encantada e os mineiro e as curadeira mulher, mais é os encantado homem. Ai digamos um acaso, bem como eu não tenho marido, nunca me casei com ninguém, fui experimentar a vida, duas vezes pra morar com homem, mas nunca deu a minha vida pra homem. Agora, qual maneira? Porque os pajé homem tem as esposas do fundo, ele já nasceu pra ter aquilo. É a mesma coisa as mulheres, tem o marido no fundo. A gente tem relação, faz de conta que é assim duas pessoas. Digamos, essa lata é meu marido aqui na terra, se não tiver a união pra fazer um serviço, pra unir ele meu marido daqui de cima, com o do fundo, eu quero é vê eu viver. (BENEDITA, 2016)

citados, sempre acompanhava o argumento de que aquilo era coisa de "feitiço", coisa que alguém mandou fazer ou relativos ao descumprimento das *obrigações* da parturiente.

Ao passo que esses indivíduos são afetados na interrupção da composição do núcleo familiar idealizada, por outro lado, alarga-se a família composta pelos *encantados* e "desconhecidos" que se somam a partir dos arranjos estabelecidos dentro da *irmandade* "na medida em que compartilham do fazer companhia, do cultivo da lembrança e do ato de cuidar". (AHLERT, 2013, p.126)

Martina Ahlert nos descreve o caso de Pedro, jovem e estimado pai de santo ligado ao terecô no município de Codó. Pedro teve seu parto feito pelo seu avô que também era *tereçozeiro*, quando em *transe* com o *encantado* Chica Baiana. A partir do caso de Pedro, podemos visualizar o legado e a importância do *encantado* Chica Baiana em sua família.

Dona Chica Baiana está na vida da minha família há muitos anos. Acho que mais de cem anos. Desde minha bisavó, mãe do meu avô, que chamava de Catita e que morreu com noventa e oito anos. Mas, quando morreu, ela já tinha preparado meu avô para cuidar da missão dela na terra. E quando eu tinha sete anos, meu avô me preparou, mas acho que Dona Chica Baiana me acompanha desde o ventre da minha mãe, porque quando eu nasci, a parteira que me pegou foi Dona Chica Baiana, incorporada em meu avô (PEDRO apud AHLERT, 2013)

A história de Pedro nos remete a relação que os *encantados* tiveram na vida de outro grande pai de santo de São Luís, ao que nos observa as questões ligadas ao parto e a subsequência herança decorrente desse contato. No caso de Jorge Itaci, esse teve seu parto assistido por Mãe Dudu da Casa de Nagô¹⁴⁷ incorporada com o seu orixá Iemanjá. Os relatos da mesma mãe de santo transcritos no livro "Orixás e Voduns nos terreiros de mina" (1989), indicam que: "ao nascer enrolou a mão no cordão umbilical, com os olhos abertos, dando este àquela Senhora (Iemanjá), e recebi meu pai, Dom Luís, que se incorporou neste momento no nascimento, ficando daí filho deste Vodum (Dom Luís) e de Iemanjá" (OLIVEIRA, 1989, p.14). Em nenhum dos casos os *encantados* herdados pelos médiuns manifestaram a prática de parto.

Ao lado do avô de Pedro, são inúmeros outros relatos masculinos que cumprem com a *sina* de partejar, todos eles assumidamente em *transe*. Casos como o de Aurilo com o *encantado* Zé Floriano ou como o de Humberto de França Ribeiro, mais conhecido como Betinho, que em entrevistas menciona a feitura de dezenas de partos

¹⁴⁷ Importante terreiro de tambor de mina localizado em São Luís por africanas ainda no século XIX.

com o *encantado* Mãe Maria¹⁴⁸. Na maioria dessas narrativas há recorrência no que diz respeito ao aparecimento de *entidades* femininas especialistas nas "coisas do parto", como Ana Parteira, ou ainda aquelas que remetam a figura materna, como Iemanjá ou Maria. Entretanto, há ocorrências de *encantados* homens que manejam nessa área, como Baiano Grande na crôa de Dona Gregória ou do próprio Zé Floriano com Aurilo.

Quando tratamos especificamente da pajelança, essas características ficam ainda mais nítidas se considerarmos alguns elementos que estão entre a "faculdade dos curadores" (ARAÚJO, 2015), que incluem a possibilidade de antever acontecimentos e a capacidade de emitir diagnósticos de saúde através dos fluidos corporais dos doentes. Dona Benedita Cadete, mesmo tendo interrompido a prática de parto nos anos 2000, continua recebendo roupas de mulheres gestantes a serem diagnosticadas por Ana Parteira durante os rituais de cura. Essa é uma prática mantida até pelos pajés que não fazem parto, mas normalmente costumam receber uma entidade específica que cuida "das coisas" relativas a essa área.

Como a experiência vivenciada por Gustavo Pacheco em visita ao curador Betinho. O Antropólogo relata que em conversa mantida com sua irmã por celular, a mesma descreve a situação decorrente de sua gravidez, em que seu filho estava em posição irregular na barriga. Em vista disso, Gustavo Pacheco resolve consultar o curador para saber se iria ocorrer tudo bem com o parto de sua irmã:

Aracanguira faz-me sentar no banquinho no centro do barracão e avisa que vai chamar Mãe Maria do Aningá, "pra essas coisas de partejar ela é que é competente". Em seguida, amarra na cabeça o pano verde que trazia em volta do pescoço, formando uma espécie de turbante. Vai ao quartinho, apanha o pano branco de Ubirajara e amarra na cintura, como se fosse uma saia. Pronto: Mãe Maria já está em cena, sem maiores sinais de sua chegada além de uma doutrina, que não consegui registrar. (PACHECO, 2004, p.231)

¹⁴⁸ Esse *encantado* é descrito por Betinho sendo uma das entidades especializadas na prática de parto, além de Mãe Maria, Betinho afirma ter feito vários partos com outros *encantados* como: Maria do Aningá, Vovó Joana e Vovó Maria. Esse mesmo curador nos relata em entrevista uma relação de *comborço* mantida através de um parto feito por dois *encantados* Betinho com Mãe Maria e sua comadre Dona Justina com Pai João. Esses dois *encantados* parecem figurarem nas narrativas míticas da cidade sobre histórias que retratam algum tipo de núcleo familiar entre os *encantados*. Em depoimento de Isabel Mineira a Mundicarmo Ferretti (2000b), ao descrever a história da entidade Maria Bárbara, Isabel menciona que Mãe Maria e Pai João eram os nomes dos escravos que salvaram Maria Bárbara das águas. Mãe Maria também é descrita pela antropóloga em "Desceu na Guma" (2000) como entidade que acompanhava o pai de santo Euclides de Meneses, representada também em seu terreiro como Oxum-Abalou. Em conversas mantidas no Grupo de Pesquisa Religiosidade e Cultura Popular - GPMina, Mundicarmo Ferretti relata que Euclides chegou a partejar com esse *encantado*.

A multiplicidade de papéis atribuídos ao pajé durante a sua trajetória de vida imbricam-se em experiências que dialogam diretamente com assuntos relativos ao universo religioso onde o mesmo está inserido. Portanto, atividades como *curar*, *partejar*, *benzer e raizar*, não se tornam antônimos dos ditos traços diacríticos que o caracterizam, tais como: antever acontecimentos e a capacidade de prescrever diagnósticos à distância através dos fluidos corporais.

Todas estas faculdades acima referidas, inerentes ao ser pajé, sofrem interferências através da atuação dos *encantados* e podem ser acionadas por eles cotidianamente, sem que se mantenha necessariamente um ritual formalizado de *toque de tambor*. Como as inúmeras vezes em que presenciei Dona Benedita Cadete executar as mesmas práticas que acontecem no barracão em dias de *toque* sem que esse estivesse acontecendo. Isso de forma alguma deslegitima a ação do pajé. Entretanto, nos leva a pensar, sobre a importância que os *encantados* exercem na sua vida a partir das trocas de experiências decorrentes de suas especialidades, como partejar, antever acontecimentos e etc. o que torna o fator *transe* apenas um detalhe sobre o diálogo entre o religioso e o não religioso.

Considerações finais

Não poderíamos terminar essa monografia sem citarmos que, as atividades que cobrem o raio de ação do pajé sofrem por um grande processo de declínio identificado no discurso dos próprios adeptos. Quando se fala em *pajés velhos* ou *parteiras velhas*, os interlocutores desse enfoque identificam mais que noções de hierarquia ou experiência nas áreas de atuação, como também cumpre grandes esforços para rememorarem (as vezes até com certo saudosismo) uma dimensão temporal coberta por demandas de atividades que favoreciam a construção do perfil desses agentes. Não raro são os casos que se lembre das "doenças do tempo", da tal "congestão" diversas vezes citadas por Dona Benedita, que segundo ela era identificada como "pegar vento na porta" que virou derrame ou Acidente Vascular Cardiovascular - AVC e depois "saiu no mundo" atingindo as grávidas de todo Cururupu como eclampse.

Raimundo Inácio Araújo (2015) afirma que "as práticas de pajelança estavam constantemente dialogando com a história. Por essa e outras razões é que antigos frequentadores de barracões de pajés se referem ao passado como lugar dos grandes curadores. Por isso entendem que 'não tem mais os pajés de antigamente'" (ARAÚJO, 2015). Entendendo que a experiência religiosa desempenhada por esses sujeitos não está dissociada de outras atividades executada pelos mesmos. Podemos concluir que o agenciamento dos *encantados* também é minimamente alterado na mesma medida da mudança no perfil dos pajés, tornando também cada vez mais raro o aparecimento de *entidades* que ofereçam algum tipo de "especialidade".

Entretanto, quando questionados sobre uma mudança no perfil do pajé e consequentemente da pajelança, os interlocutores nos propiciam outra questão importante para pensarmos sobre esse assunto. Para Dona Benedita Cadete, por exemplo:

Porque naquele tempo eu acho que todo mundo trabalhava era com o signo de cabeça, e eles hoje só trabalham com esses livro ruim (pode está se referindo tanto aos acadêmicos, quanto para o livro de São Cipriano), por isso que tem pajé que tu acredita, que tu não dá conta. Porque só trabalha no livro, só trabalha com o livro. (BENEDITA, 2016, grifos meus)

Maria Clara ratifica essa questão:

Na minha opinião, pelo que eu conheço e que eu vejo é que eles trabalham mais com livro. Ai não tem essa competência pra fazer esse tipo de coisa . Aqui geralmente esses curadores dai, mais novo ai... É como eles trabalham,

é mais é por livro. É muito difícil! Ai a gente não sabe nem explicar.
(MARIA, 2016)

As narrativas supracitadas perpassam sobre questões de alteridade, como outros exemplos já elencados nesse trabalho. Quando Dona Benedita menciona a existência de um pajé cuja característica fundamental é a utilização de um livro, ela automaticamente se exclui dessa condição. Entretanto, seria muito cômodo se deduzíssemos que essa mudança decorresse apenas por isso. Ao mencionar o livro de São Cipriano, identifica-se outro perfil de pajé: o pajé como aquele que desempenha trabalhos para o mal, o famoso "pajé de livro"¹⁴⁹, muitas vezes caracterizado como feiticeiro¹⁵⁰. Assim como o uso excessivo de bebida alcoólica identificado no discurso de Dona Benedita Cadete como principal característica que a difere de outros pajés, o livro de São Cipriano parece não ser um assunto novo nessas questões, ele é citado como artigo de uso dos pajés desde o século XIX, como apresentado no processo de Amélia Rosa (2004).

Contudo, a expressão "pajé de livro", mais que um atributo de acusação, nos indica sobre a quebra da tradição oral propiciada pela mudança na noção de tempo. Como já sinalizado anteriormente sobre a contribuição da oralidade tanto para a pajelança quanto para a prática de parto, configurando-se como fator preponderante para as trocas de conhecimentos.

Dessa forma, o estudo de caso de Benedita Cadete nos ajudar a apreender a centralidade que ocupa o pajé no complexo da pajelança (LAVELEYE, 2008), reforçando a importância da investigação das trajetórias de vida na constituição da ideia que se tem sobre pajelança no Maranhão. Se levarmos em consideração que as atividades desempenhadas por Dona Benedita Cadete ao longo da sua vida só foram possíveis devido às experiências de sociabilidades compostas pela representação de si e pelas representações externas operadas através da intervenção das entidades espirituais

¹⁴⁹ "Uma inovação nem sempre bem-recebida, por exemplo, é a incorporação crescente de certos elementos umbandistas aos rituais dos pajés, como um *transe* de possessão mais violento e "escandaloso" e a presença de entidades como Exu e Pomba- Gira. Muitos pajés e clientes, especialmente os mais velhos, são críticos ferozes desse processo e com frequência tecem comentários depreciativos sobre os "pajés de livro", em referência à vasta literatura umbandista e à importância dessa literatura no imaginário relacionado às práticas dos que se denominam *umbandistas*". (PACHECO, 2004, p.193)

¹⁵⁰ "A crença na magia e na capacidade de produzir malefícios por meios ocultos e sobrenaturais é bastante generalizada no Brasil desde os tempos coloniais. De acordo com a crença, certas pessoas podem usar consciente ou inconscientemente esses poderes sobre os outros, para *atrasar a vida, fechar caminhos*, roubar amantes, produzir doenças, mortes e uma infinidade de outros males. Essa crença enche e encheu desde a Colônia as casas dos *curandeiros*, centros, terreiros, benzedeiras, espíritas e médiuns de todas as espécies. Norteou também a atuação de juízes, promotores, advogados, e policiais". (MAGGIE, 1992, p. 22)

por meio de promessas e *obrigações*. Entendemos que a frase "o saber morre com o dono dele" (BENEDITA, 2016; NILMA, 2015) constantemente mencionada por Dona Benedita e outros *pajés velhos*¹⁵¹ de Cururupu, ressalta a importância das experiências individuais que se expressam no carisma do pajé. Por isso, as *irmandades* quase sempre acabam com a morte deste. (PACHECO, 2004, p.82)

¹⁵¹ Durante as narrativas dos entrevistados e conversas informais em Cururupu, algumas pessoas vinculadas ao Tambor de Mina também eram enquadradas nessa categoria, como o caso de Isabel Mineira citado por sua neta.

REFERÊNCIAS

Bibliografia

ALVARENGA, Oneyda. *Catimbó*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1949.

_____. *Babassuê*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1950.

AHLERT, Martina. *Cidade relicário: uma etnografia sobre Terecô, precisão e Encantaria em Codó (Maranhão)*. Brasília: Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília, 2013. (Tese de Doutorado)

ALBERTI, Verena. Histórias dentro da História. In: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). *Fontes históricas*. São Paulo: Contexto, 2005.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz de. *A Feira dos Mitos. A fabricação do folclore e da cultura popular (Nordeste 1920-1950)*. São Paulo: Intermeios, 2013.

AMADO, Janaína. *O grande mentiroso: tradição, veracidade e imaginação*. in *História Oral*. História, São Paulo, n. 14, p. 125-136, 1995.

ARAÚJO, Mundinha. *Breve memória das comunidades de Alcântara*. São Luís: SIOGE, 1990.

ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. *O Reino do Encruzo: práticas de pajelança e outras(s) histórias(s) do município de Pinheiro - MA (1946-1988)*, Recife: Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco. 2015. (Tese de Doutorado)

BARBOSA, Viviane de Oliveira. *Maridos da Terra e Maridos do Fundo: gênero, imaginário e sensibilidade no Tambor de Mina*, 2008. Trabalho de comunicação científica apresentado no X Simpósio da ABHR. Disponível em <http://www.assis.unesp.br/abhr>. Consultado em 22/05/2008.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. *O Pantheon Encantado: Culturas e Heranças Étnicas na Formação de Identidade Maranhense (1937-65)*. Salvador: PÓS-AFRO/CEAO/UFBA Programa de Pós-graduação em Estudos Étnicos e Africanos da Universidade Federal da Bahia, 2007. (Dissertação de Mestrado)

BLOCH, Marc. *Os reis taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio, França e Inglaterra*. Tradução de Júlia Mainardi. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína. *Usos e abusos da história oral*. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 167-182.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte imperial*. São Paulo, Cia da Letras, 1996.

CORDOVIL, Daniela. *Os Poderes da Política em Cururupu-MA*. Universidade de Brasília, Brasília, 2002. (Dissertação de Mestrado)

CORDOVIL, Daniela. *Etnografia, modernidade de construção da nação: estudo a partir de um culto afro-brasileiro*. Universidade de Brasília, Brasília, 2006. (Tese de Doutorado)

DOSSE, François. *A história em migalhas: dos Annales à Nova História*. São Paulo: Ensaio; Campinas: EdUnicamp, 1992.

_____. *O Desafio Biográfico: escrever uma vida*. Tradução Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.

ELIAS, N. *Mozart*. Sociologia de um gênio. Tradução de Sergio Goes de Paula. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora LTDA, 1995.

FERREIRA, Euclides Menezes. *Pajelança*. São Luís. Produção independente. 2003.

FERRETTI, M. *Desceu na Guma: o caboclo no Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti*. – São Luís: EDUFMA, 2000.

_____. *Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís: UEMA Editora, 2000.

_____. *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amelia Rosa*. – São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.

_____. *Um caso de polícia! Pajelança e religiões afro-brasileiras no Maranhão 1876-1977*. São Luís. EDUFMA, 2015.

_____. *Isabel Mineira – Cururupu*. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, nº50, agosto de 2011, p. 20.

_____. *Mãe D' Água; a mãe que leva e traz*. – Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, nº10, agosto de 1997, p. 03..

_____. *Formas sincréticas de religiões afro-americanas: o Terecô de Codó – MA. Cadernos de Pesquisa*, São Luís, v. 14, n. 2, p. 95-108, jul./dez. 2003.

FERRETTI, S. *Querebentã de Zomadonu*. Etnografia da Casa das Minas. 3ª edição. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro brasileiras na Amazônia – a constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. Campinas: Programa de pós-graduação do História do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade de Campinas, 1996. (Dissertação de Mestrado)

FOUCAULT, Michel. *Nietzsche, a genealogia e a História*. In: FOUCAULT, M. *Microfísica do poder*. 10ª edição. Organização e tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979, p.15-37.

FLEISCHER, Soraya. *Parteiras, Buchudas e Aperreios*. Uma etnografia do cuidado obstétrico não oficial na cidade de Melgaço, Pará. FLEISCHER, Soraya. (2011). Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2011.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*, Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1989.

GINZBURG, Carlo: *O Queijo e os Vermes: o cotidiano de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo, Companhia das Letras, 2006.

JOÃO da Mata *Falado: o caboclo da bandeira (etnodoc)*. 2009. Filme de Ana Stela Cunha. 26 minutos. Fabrika Filmes.

LAVELEYE, Didier de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da "pajelança". In: MACAMBIRA, Gisela; MAUÉS, Raymundo. *Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia*. – Belém: EDUFPA, 2008.

LEVI, Giovanni. Os usos da biografia. In: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes (Org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996, p.167-182.

LORIGA, Sabina. *O pequeno x: da biografia à história*. Tradução Fernando Scheibe. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e o poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

MARTINS, José de Souza. *Sociologia da Fotografia e da Imagem*. São Paulo; Contexto, 2008.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Brasília: Programa de Pós-graduação em Antropologia da Universidade de Brasília, 1977. (Dissertação de Mestrado)

MAUÉS, Raymundo Heraldo & VILLACORTA, Gisela Macambira. *Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia*. Belém: Ed. UFPA, 2008.

_____. 1995. *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP.

MOTA, Christiane. *Pajés, curadores e encantados: pajelança na Baixada Maranhense*. SãoLuís: EDUFMA, 2009.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História: a problemática dos lugares*. In: *Projeto História*. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993. OK

OLIVEIRA, Jorge Itacy. *Orixás e Voduns no Terreiro de Minas*. São Luís: VCR, 1989.

ORTIZ, Renato. *A morte branca do feiticeiro negro: umbanda e sociedade brasileira*. São Paulo, Ed. Brasiliense, 1991.

PACHECO, Gustavo de Britto Freire. *Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Rio de Janeiro, UFRJ/MN/PPGAS, 2004. (Tese de Doutorado em Antropologia)

PACHECO, Gustavo. *O Bumba-meu-boi de Cururupu*. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, nº50, Agosto de 2000, p. 2.

BIRMAN, Patrícia. *Transas e transes: sexo e gênero nos cultos afro-brasileiros, um sobrevôo*. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, número 13(2), maio/agosto de 2005.

PARÉS, Luís Nicolau. *Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão*. In: CARVALHO, Maria Rosário de et al. *Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades*. Natal, RN: EDUFRN, 2011.

PEREIRA, Marina Santos. *Estudo sobre a associação de parteiras tradicionais no Maranhão*. São Luís: EDUFNA, 2014.

POLLAK, Michael. *Memória, esquecimento, silêncio*. Trad. Dora Rocha Flaksman. Rio de Janeiro: *Estudos Históricos*, 1989.

_____. *Memória e identidade social*. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992.

PORTELLI, Alessandro. *O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum*. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000, p. 103-130.

PRADO, Regina de P. S. *Sobre a classificação dos funcionários religiosos da zona da Baixada Maranhense*. In: MATTA, Roberto da (org.) *Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"*; aspectos antropológicos. São Luís: IPEI, 1975, v. 3.

REIS, Waldemiro E. dos. *Espiritismo e mediunismo no Maranhão*. São Luís: [s.e.], década de 1950.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. *Nas Trincheiras da Cura: as diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001.

SÁ, Laís Mourão. *Sobre a classificação de entidades sobrenaturais*. In: MATTA, Roberto da. *Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"*; aspectos antropológicos. São Luís: IPEI, 1975, v. 3.

_____. *A História do feiticeiro Juca Rosa: Cultura e relações sociais no Rio de Janeiro Imperial*. Departamento de História/IFCH/UNICAMP, 2000. (Tese de Doutorado)

SANTOS, Thiago Lima dos. *Navegando em duas águas: tambor-de-mina e pajelança na virada do século XIX em São Luís/MA.* São Luís: PPGCSOC, 2014. (Dissertação de mestrado)

SANTOS, Renilda de Oliveira. *José Negreiros: “pulava e brincava, rufava o pandeiro”*. In: Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. Número 56, junho de 2014.

SAHLINS, Marshall. *O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção - PARTE I. Mana 3/1 (Estudos de Antropologia Social)*, abril/1997. Rio de Janeiro: PPGAS, Museu Nacional, UFRJ/ED. Contracapa, 1997.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Rio de Janeiro: Vozes, 1978.

DOCUMENTOS ESCRITOS

MARANHÃO, Secretaria de Educação & CURURUPU, Secretaria Municipal de Educação. "Cururupu e suas Belezas Reais, Traduzidas em Letras", São Luís, 1988.

MARANHÃO, Secretaria de Educação & CURURUPU, Secretaria Municipal de Educação. "Cururupu e suas Belezas Reais, Traduzidas em Letras", São Luís, 1999.

Mãe Izabel Quilombola de Zumbi. Bloco Afro OMINIRÁ, Cururupu, 1995.

GOULART, Manoel; Bloco Afro OMINIRÁ. Relatório: Isabel Mineira & Sua vida e luta. Cururupu, 14 de Novembro, 1994.

CRUZ, Marinelton dos Santos. Cururupu: origens e evolução, cultura, ambiente, história e economia. Cururupu, 2009.

FERREIRA, Jurandyr Pires, FAISSOL, Speridião, MARTINS, Hidelbrando et alii (orgs) Enciclopédia dos Municípios brasileiros: Maranhão e Piauí. XV volume. Rio de Janeiro: IBGE, 1959. Supervisão dos verbetes de Artur Dias de Paiva e Benedito Afonso de Lima, inspetores regionais do Maranhão e Piauí.

FESTA de São Cosme Damião. *Terreiro de Benedita Cadete*. Registro de Pablo Gabriel Monteiro e para o projeto Biblioteca Digital da Baixada Maranhense. Cururupu, 26 a 28 setembro de 2014.

FESTA de Santa Bárbara. Registro de Pablo Gabriel Monteiro e Evileno Ferreira para o projeto Biblioteca Digital da Baixada Maranhense. Pinheiro, 03 e 04 de dezembro de 2014.

FESTA de Nossa Senhora da Guia. *Terreiro de Benedita Cadete*. Registro de Pablo Gabriel Monteiro e Bicho d'água etno mídia. Cururupu, 26 de dezembro a 03 de janeiro de 2014-2015.

FESTA de Nossa Senhora da Guia. Roberval Carnavalho. Registro de Pablo Gabriel Monteiro e FESTA de Santa Bárbara. Registro de Pablo Gabriel Monteiro e Evileno Ferreira para o projeto Biblioteca Digital da Baixada Maranhense. Pinheiro, 03 e 04 de dezembro de 2014. Cururupu, 08 a 12 de janeiro de 2015.

FESTA dos Doentes. *Terreiro de Benedita Cadete*. Registro de Pablo Gabriel Monteiro e Bicho d'água etno mídia. Cururupu, 14 a 16 de Julho de 2015.

FESTA de São Cosme Damião. *Terreiro de Benedita Cadete*. Registro de Pablo Gabriel Monteiro e Bicho d'água etno mídia. Cururupu, 26 a 28 de setembro de 2015.

FESTA de Nossa Senhora da Guia. *Terreiro de Benedita Cadete*. Registro de Pablo Gabriel Monteiro e Bicho d'água etno mídia. Cururupu, 26 dezembro 03 de janeiro de 2015-2016.

FESTA de Nossa Senhora do Bom Parto. *Terreiro de Benedita Cadete*. Registro de Pablo Gabriel Monteiro e Bicho d'água etno mídia. Cururupu, 02 fevereiro de 2016.

TRABALHO de *segurança*. *Terreiro de Gregória Dias*. Registro de Pablo Gabriel Monteiro e Bicho d'água etno mídia. Cururupu, 02 fevereiro de 2016.

PRADO, Regina de P. S. *Sobre a classificação dos funcionários religiosos da zona da Baixada Maranhense*. In: MATTA, Roberto da (org.) Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"; aspectos antropológicos. São Luís: IPEI, 1975, v. 3.

SÁ, Laís Mourão. *Sobre a classificação de entidades sobrenaturais*. In: MATTA, Roberto da. Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"; aspectos antropológicos. São Luís: IPEI, 1975, v. 3.

RELATOS ORAIS

Benedita Cadete, entrevista concedida ao autor em setembro de 2014.

_____. entrevista concedida ao autor em fevereiro de 2015

_____. entrevista concedida ao autor em fevereiro de 2015

_____. entrevista concedida ao autor em julho de 2015.

_____. entrevista concedida ao autor em setembro de 2015

_____. entrevista concedida ao autor em novembro de 2016

Euzinete, entrevista concedida ao autor em setembro de 2015.

Gregória Dias, entrevista concedida ao autor em julho 2015.

Humberto França, entrevista concedida ao autor em julho 2015.

Jocélia Pinto, entrevista concedida ao autor em fevereiro 2015.

_____, entrevista concedida ao autor em julho 2015.

Maria Clara, entrevista concedida ao autor em fevereiro de 2016.

Mercedes Bezerra, entrevista concedida ao autor em fevereiro 2015.

Tereza Campos, entrevista concedida ao autor em julho 2015.

Nilma Pinto, entrevista concedida ao autor em julho 2015.

Pedro, entrevista concedida à Martina Ahlert em setembro 2011.

Venina Barbosa, entrevista concedida à Mundicarmo Ferretti em maio 1987.

SITES

Comissão Maranhense de Folclore: <http://www.cmfolclore.ufma.br/>

Museu Afro-Digital: <http://www.museuafro.ufma.br/>

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística: <http://www.cidades.ibge.gov.br>

BIBLIOTECA E ARQUIVOS

Farol da Educação Cururupu - MA

Museu Afro-Digital: <http://www.museuafro.ufma.br/>