

**COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE**  
**JANEIRO DE 2001 BOLETIM ON-LINE Nº 18**

**SUMÁRIO**

- **Editorial**
- **O Tombamento da Casa das Minas - Deusdédit Carneiro**
- **Pedra de Força: a função terapêutica da umbanda no Terreiro Mirim - Laura Jane Silva**
- **Observações sobre Concepções e Práticas Populares de Cura em São Luís - Madian Pereira**
- **Medicina Popular: técnica ou crença? - Cleides Amorim**
- **A Cura através da Pintura - Lenir Pereira**
- **Valdelino Cécio: poeta e pesquisador cultural maranhense - Joila Moraes**
- **Encantaria maranhense: o encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira - Mundicarmo Ferretti**
- **Beija-flor e a Casa das Minas - Sergio Ferretti**
- **Prática Religiosa Afro-brasileira: trajetória de vida e luta pela afirmação da identidade religiosa - Danusa Soares**
- **Carnaval dos Bons Tempos - Carlos de Lima**
- **Notícias**
- **Perfil Popular - Adriano Carvalho**

**COMISSÃO MARANHENSE DE FOLCLORE - CMF**

**DIRETORIA:**

Presidente: Sérgio Figueiredo Ferretti  
 Vice-presidente: Carlos Orlando de Lima  
 Secretária: Izaurina Maria de Azevedo Nunes  
 Tesoureira: Maria Michol Pinho de Carvalho

**CORRESPONDÊNCIA:**

CENTRO DE CULTURA POPULAR DOMINGOS VIEIRA FILHO  
 Rua do Giz (28 de Julho), 205/221 - Praia Grande.  
 CEP 65.075-680 - São Luís - Maranhão  
 Fone: (098) 231-1557 / 231 9361

As opiniões publicadas em artigos assinados são de inteira responsabilidade de seus autores, não comprometendo a CMF.

**CONSELHO EDITORIAL:**

Sérgio Figueiredo Ferretti  
 Carlos Orlando de Lima  
 Izaurina Maria de Azevedo Nunes  
 Maria Michol Pinho de Carvalho  
 Mundicarmo Maria Rocha Ferretti  
 Zelinda de Castro Lima  
 Roza Santos

**EDIÇÃO:**

Izaurina Maria de Azevedo Nunes

**VERSÃO PARA A INTERNET:**

Oscar Adelino Costa Neto

**ENDEREÇO ELETRÔNICO:**

[www.cmfolclore.ufma.br](http://www.cmfolclore.ufma.br)

**E-MAIL:**

[cmfolclore@ufma.br](mailto:cmfolclore@ufma.br)

**Editorial**

Nosso Boletim chega ao número 18. Ainda não pudemos produzir uma revista como acontece com algumas Comissões, mas alguns de nossos números, como o 17, pela importância do conteúdo, têm sido quase uma revista, como comentam os que nos escrevem.

O Boletim 18 traz alguns dos textos apresentados na Semana da Cultura Popular de 2000 sobre o tema Magia, Panema e Simpatia, com material relativo a pais e mães-de-santo, pajés, curadoras e benzedeadas. Há dois textos sobre duas senhoras chamadas de Dona Raimundinha, que não devem ser confundidas: uma benzedeadas, que trabalha em São Luís, e outra parteira e que faz curas com rezas, no interior e em São Luís.

Em novembro, a diretoria da Comissão Maranhense de Folclore foi reeleita para um mandato de dois anos, ficando assim constituída: presidente, Sergio Ferretti; vice-presidente, Carlos de Lima; tesoureira, Maria Michol Carvalho e secretária, Izaurina Nunes. A nova diretoria espera continuar contando com a colaboração de todos.

Neste número temos de lamentar o falecimento, em 29 de outubro último, de nosso companheiro Valdelino Cécio, vice-presidente da CMF, produtor cultural, pesquisador de cultura popular, poeta e grande amigo de muitos anos de luta em prol da cultura maranhense. Sua morte prematura deixa em todos nós uma grande saudade.

Nosso Boletim agora pode ser também consultado pela Internet. Esperamos neste início de milênio, continuar levando adiante novas atividades em prol da cultura popular no Maranhão, desejando a todos os amigos muitas realizações no novo ano.

**O Tombamento da Casa das Minas**

*Deusdédit Carneiro*

A sociedade brasileira, em sua formação, tem se caracterizado pela tendência de negligenciar sua memória cultural em seus mais diversos aspectos. De forma similar, constata-se um acentuado descaso por parte do brasileiro na definição dos papéis e relações vivenciados pelas etnias responsáveis pela construção da nossa identidade como nação inserida num processo histórico.

Tradicionalmente, através de uma imposição brutal por parte do colonizador perpetuaram-se valores oriundos do europeu, que num esforço constante, sistematicamente excluiu, hierarquizou ou minimizou a contribuição das outras culturas envolvidas nesse processo. Embora atualmente tenhamos assumido parcialmente, com bastante recalcamento e reservas, que somos uma sociedade pluriétnica, portanto detentora de saberes e conhecimentos oriundos da memória coletiva dos nossos diferentes estratos étnicos e sociais, a atuação oficial na tentativa de rememoração ou de preservação dos diferentes suportes de memória tem se caracterizado pela valorização dos testemunhos simbólicos, escritos ou pela preservação dos testemunhos materiais de maior percepção. Assim, a política de preservação preocupou-se, num primeiro momento, em valorizar e perpetuar o patrimônio cultural intelectual, material e edificado oriundo das elites, legítimo, mas não o único testemunho da trajetória da nossa sociedade que, na sua gênese, amalgamou-se a partir das inter-relações estabelecidas entre os seus diferentes atores sociais.

Nos últimos vinte anos, a noção de patrimônio cultural expandiu-se, admitindo a existência de novos valores associados ao seu conceito original, incorporando-se novos critérios baseados em noções tais como: erudito ou popular, de importância histórica ou cultural, estética, social, étnico ou científico, admitindo-se que determinados "atributos" ou características que detenham uma simbologia especial dentro de um grupo social, seus ritos, suas práticas, seus costumes e seus aspectos materiais, sejam também passíveis de reconhecimento e preservação como testemunho de importante significado histórico da memória de um determinado segmento ou grupo social.

No Maranhão, com o extermínio de grande parte da população nativa no primeiro século de colonização, os portugueses voltaram-se para a implementação de um modelo agro-exportador, baseado no grande tráfego de contingente de mão-de-obra escrava africana, visando suprir a então crescente demanda por produtos como arroz e algodão para o mercado europeu. Assim, grupos tribais inteiros foram deslocados a força de seus ambientes originais, onde vivenciavam valores ancestrais através de práticas milenares, e trazidos para um novo mundo, onde foram obrigados a desenvolver estratégias de sobrevivência e mecanismos que assegurassem a manutenção e perpetuação de suas raízes culturais.

Dentre os diversos grupos étnicos africanos que vieram para o Maranhão, destacam-se os escravos provenientes do sul do Benin, antigo Daomé, etnia jeje que, em meados do século XIX, fundaram a Casa das Minas, tradicional casa de culto afro-brasileiro inserida na malha urbana de São Luís.

A tradição religiosa da Casa das Minas fundamenta-se em práticas ritualísticas voltadas para a manutenção de um complexo sistema de símbolos e crenças baseados na existência de entidades míticas - os voduns -, elementos representativos das forças da natureza, água, vento, sol, plantas, mantenedores do equilíbrio das relações do homem com o universo sagrado. Segundo a tradição, os voduns da Casa das Minas são manifestações de entidades familiares ancestrais tradicionais do Daomé, masculinas e femininas, dentre as quais destacam-se a família real Davice, o que lhe confere uma especificidade única nos cultos de origem jeje existentes no Brasil, existindo a hipótese que um membro da família real, Nã Agotimé, tenha sido trazida a São Luís e implantado a Casa das Minas, embora a tradição oral relate que a Casa tenha sido fundada por Mãe Jesuína, sua primeira líder espiritual.

Através de cantos e danças rituais, os Voduns são evocados e, às vezes, se manifestam em cerimônias, incorporando-se nas pessoas iniciadas, mulheres responsáveis pela manutenção de todos os princípios religiosos que norteiam a existência da Casa, cabendo aos homens o desempenho de tarefas secundárias.

Na primeira metade do século XX, destacou-se a chefia da Casa exercida por Mãe Andresa, ocasião em que as festas reuniam mais de 50 dançantes, entretanto, gradativamente, o número de iniciadas na Casa foi declinando, existindo atualmente um reduzido número de pessoas que mantêm a tradição, executando os ritos funerários (tambores de choro) e organizando os ritos e as festas do calendário religioso, parte delas aberta à comunidade.

Atualmente, os membros mais atuantes da comunidade, através de Dona Deni, eleita presidente da Casa, solicitaram o reconhecimento formal da importância da Casa das Minas como Patrimônio Cultural a ter o seu valor reconhecido pela sociedade. Oficialmente, a política de valorização e reconhecimento da memória é legitimada através do tombamento, instrumento legal que garante a preservação sob embasamento jurídico. O governo do Estado Maranhão, através do Departamento do Patrimônio Histórico e Paisagístico, já tombou, no passado, a Casa Nagô, através do decreto 10.029 de 4 de novembro de 1985; e nova lei que dispõe sobre o Patrimônio Cultural do Estado, 5.082 de 20 de dezembro de 1990, claramente define em seu artigo 1o, a concepção e o conceito atualmente vigente, especificando que "... os bens de natureza material e imaterial, portadores de referência à identidade, à ação, e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade maranhense" de reconhecido valor cultural devem ser preservados".

Portanto, a Casa das Minas constitui-se num expressivo patrimônio da herança cultural dos africanos que originalmente foram, de forma compulsória, trazidos ao Maranhão, exemplo de resistência e de importância emblemática para gerações de seus descendentes, detentores da perpetuação de valores lingüísticos, éticos, religiosos e culturais e, como tal, merece, de forma tardia mas simbólica, o reconhecimento da sociedade maranhense e nacional, através do tombamento, legitimando oficialmente a memória do legado das tradições de origem africana em nossa sociedade.

#### Bibliografia Consultada

BARRETO, Maria Amélia Pereira. Os Voduns do Maranhão. 1977. Fundação Cultural do Maranhão. São Luís.

FERRETTI, Sérgio. Querebentã de Zomadônu. 1996. Edufma. São Luís.

LE GOFF, Jacques. História e Memória. 1992. Unicamp. São Paulo.

MARANHÃO, Governo do Estado do. Lei 5.082 de 20 de 12 de 1190. 1990. Sioge. São Luís.

---

### **Pedra de Força: a função terapêutica da umbanda no Terreiro-mirim "Caboclo Ita"**

*Laura Jane Silva\**

Atualmente, a busca crescente da medicina chamada alternativa tem sido notória, principalmente, no aspecto religioso.

O reconhecimento dessa medicina se estabelece pela relação com a medicina oficial, que possui todo um saber e uma prática socialmente privilegiada.

Dessa forma, abre-se um caminho para interpretar e avaliar as formas crescentes e criativas das terapias religiosas no país.

Como se explicaria a força que a cura mágica possui dentro de uma sociedade como a nossa, quando a medicina oficial atinge um nível de sofisticação tecnológica? Por que a esperança de cura leva milhares de pessoas às portas dos terreiros e aquelas mais requintadas aos templos esotéricos e kardecistas.

É muito fácil atribuir a essas crenças o preconceito de "crendice", a seus seguidores o estigma de "ignorantes" e "atrasados" e a esse conjunto de crenças a idéia de "religião de negros". O mais difícil é aceitar que, apesar de sua maioria ser excluída do sistema social, econômico, político e educacional, essas pessoas sejam capazes de produzir um sistema religioso com a autonomia e o domínio da Umbanda.

O sistema umbandista torna possível uma relação entre a humanidade viva e a humanidade morta, entre este mundo e o outro mundo, entre os homens e os orixás. Nesse sistema, as oferendas trazem os deuses para baixo e não o contrário, como ocorre com as religiões tradicionais, em que os homens têm que ir para cima ao encontro de Deus. A Umbanda democratiza o sagrado, rotinizando os milagres e os deuses.

O aumento de poder místico na Umbanda e sua eficácia deve-se ao fato de estarem as entidades místicas cara a cara, corpo a corpo, à disposição das solicitações humanas. Quando o cliente beija a mão de um caboclo, não está diante de um ato simbólico, mas reverenciando o próprio Deus/Caboclo, dono temporário do corpo.

Além do contato corporal, há o contato verbal entre o cliente e o caboclo. É através desse contato que são feitos a descrição do sofrimento do cliente, os pedidos de auxílio e a estipulação de trabalhos e oferendas. O caboclo aconselha, promete, pede, prescreve e o que ele diz tem a força que o desempenho lhe dá. É a palavra de um Deus/Caboclo. É nesse momento que se institui o lugar da resolução da "aflição" e o reordenamento da "desordem" que levou o cliente à consulta.

A resolução da "aflição" pela Umbanda é pensada como um resultado "total e infalível". O poder místico dela se expressa na sua capacidade de resolver essas "aflições". No entanto, apesar do aspecto milagreiro, a obtenção de resultados obedece a duas condições: o merecimento e a determinação de Deus.

Uma das principais ferramentas de segurança dos umbandistas é a limpeza espiritual, que objetiva dar força e proteção espiritual aos seus agentes e clientes. Esse sistema de proteção é elaborado através de uma série de ações traduzidas no terreiro pelos rituais de limpeza.

#### Ritual de limpeza "curiação"

Segundo Aurélio Buarque de Holanda, o termo "curial" significa mais limpo e a curiação é um ritual de limpeza para Exu, que objetiva desembaraçar a

vida dos agentes e clientes, quer seja para negócios, para casos amorosos ou mesmo para afastar as perturbações espirituais.

Vinculado ao contexto demoníaco, os Exus são temidos e respeitados ao mesmo tempo. Embora taxado de espírito atrasado, é considerado um agente mágico universal, assim como servos ou escravos dos orixás e seu intermediário na relação com os homens. Por sua competência e poder de realização, sua inteligência e natureza dinâmica, o Exu está ligado à evolução e ao destino de cada indivíduo.

Interpretado como princípio dinâmico, o Exu é, também, senhor dos caminhos, podendo abri-los e fechá-los segundo o contexto e as circunstâncias. Segundo Santos (1993, p. 162), cada indivíduo está constituído e acompanhado de seu Exu individual. Entretanto, para que esse Exu possa cumprir o ciclo de sua existência, é imprescindível ser restituído o seu "axé", ou seja, sua força e sua firmeza, através do "ebó", sacrifício em todos os seus propósitos e modalidades que restitui e redistribui o "axé".

Seus lugares de adoração e suas representações se encontram nos caminhos, porém, seu lugar favorito é a encruzilhada, onde os caminhos se encontram e se afastam. Para Santos (1993, p. 164), é aqui que se verifica uma indicação de seu papel como centro de comunicação e controle dos caminhos.

A curiação é um ritual de limpeza para Exu no qual lhe é oferecida alimentação. Essa alimentação consiste numa oferenda em que são sacrificadas aves e oferecidas velas, cachaça, cerveja, cigarros, charutos, farofa de dendê e açaás (bolinho de fubá de milho).

Essa limpeza para Exu, onde incide o sacrifício de aves, é importante na busca do equilíbrio, que é atingido quando a "aflição" é resolvida.

Para a mãe-de-santo do terreiro pesquisado, os sacrifícios representam a força dada às entidades, a própria alimentação.

Durkheim cita que entre os homens e os deuses há uma dependência recíproca, um tem necessidade do outro, num dar e receber. Essa troca tem como resultado a devolução da "força", que vai proporcionar ao fiel o reequilíbrio de suas energias vitais, assim como o reordenamento da "desordem" de sua vida, a resolução da sua "aflição".

### **Ritual do Batismo**

O batismo é um ritual de passagem da filha-de-santo para a vida de mãe-de-santo, quando terá acesso aos segredos.

Ser mãe-de-santo é adquirir uma posição sagrada e este componente sagrado é adquirido por seus beneficiários durante os ritos de passagem, graças aos quais muda de posição.

Em todas as religiões o indivíduo, para se tornar adepto, se submete a um ritual de iniciação - o batismo. Nesse ritual ele entra no âmbito das coisas sagradas e esse conhecimento passa por uma transformação, na qual "morre" o indivíduo antigo para "nascer" um outro que substitui o precedente. Ali são adquiridas regras de comportamento que vão orientar-lhe diante do sagrado.

A visão umbandista dá sentido aos transtornos, à "aflição" mediante o estreitamento da relação entre os homens e os deuses-caboclos. Quanto mais íntima for essa relação entre os homens e os deuses-caboclos, mais o homem será protegido, maior será sua prosperidade e melhor sua sorte. Para isso, são necessários, os rituais, as oferendas e a própria "gira", que fornece ao cliente "forças" para reverter suas "aflições".

\* Licenciada em Filosofia e Bacharel em Ciências Sociais

---

## **Observações sobre Concepções e Práticas Populares de Cura em São Luís**

*Madian Pereira\**

Na "Semana do Folclore" trazer à baila o universo das concepções e práticas populares de cura proporciona, sobretudo, a reflexão sobre a força e resistência das variadas expressões da medicina popular frente à medicina oficial.

Os procedimentos empregados pelos especialistas da medicina popular não são reconhecidos pela medicina oficial, colocando-a numa posição marginalizada. Não obstante, a condição periférica da medicina popular não impede que a sua prática seja largamente utilizada em nossos dias.

As técnicas utilizadas pelos agentes populares de cura (ervateiros, benzedores, curadores, parteiras, médiuns etc) são consideradas pelo saber científico como técnicas "rústicas", "atrasadas", "pré-científicas", que se ainda sobrevivem é pelo fato da ignorância estar ainda muito arraigada entre os membros das classes populares. Dessa forma, muitas teorias chagaram a afirmar que as variadas expressões da medicina popular - fitoterapia, excretoterapia, simpatias, benzeções, rezas, entre outras, estariam fadadas ao desaparecimento devido ao processo de industrialização, crescimento e urbanização das cidades, que aniquilaria os "aspectos mágicos do folclore" (Cf. FERNANDES, 1979), remanescentes da cultura de épocas remotas e do meio rural.

Contudo, basta observarmos ao nosso redor para percebemos que a medicina popular continua a ser vivificada no meio urbano e que não há indícios de que acabará em breve. Se a medicina popular resiste é porque possui uma eficácia concreta a demandas de saúde e também porque a medicina alopática, que se pretende "toda poderosa", não consegue diluir os diversos modos de curar, demonstrando assim que há diferentes concepções de mundo, diferentes formas de viver, de sentir e de agir dos agentes da cultura popular, que resistem culturalmente ao saber erudito.

Para verificar como a medicina popular está presente no meio urbano, em especial, da cidade de São Luís, realizei uma pesquisa entre os anos de 1995 e 1997 junto a uma representante da medicina popular residente do bairro Vila Vicente Fialho, cuja popularidade na vizinhança, da qual eu também fazia parte (de 1991 a 1995), atraiu-me pela sua forte presença enquanto liderança comunitária e profissional popular da cura. Estou falando em Dona Raimunda, uma pessoa que vive intensamente e cotidianamente o ofício da medicina popular e com a qual comecei a compreender os aspectos relevantes da prática terapêutica empírico-mágico-religiosa exercida por ela e por um segmento bastante significativo de nossa sociedade, expresso em sua clientela.

A minha pesquisa foi centrada na apreensão da história de vida Dona Raimunda. O vasto material coletado constituía-se num mundo a ser descoberto que mostrava como o indivíduo é um fenômeno social, isto é, ao apreender a história de vida de Dona Raimunda, estava sobremaneira captando aspectos importantes de toda uma coletividade da qual ela faz parte, aspectos que se traduzem em comportamentos e técnicas, valores e ideologias do seu grupo social.

Além disso, a observação direta que fiz das práticas da medicina popular exercidas por Dona Raimunda mostrou como o alcance de seu trabalho já atingiu todas as camadas sociais. Em sua fala, ela afirma que tanto "gente humilde" como "pessoa de condição" a procuram.

O prestígio (popular) de Dona Raimunda é tão expressivo que entre sua clientela encontram-se médicos do saber oficial que respeitam e se utilizam dessa medicina não-científica. Dona Raimunda ressalta que essas pessoas se utilizam tanto da fitoterapia popular (garrafadas, chás, lambedouros etc) quanto das benzeções ou outras práticas mágico-religiosas. A aceitação deve-se ao fato desses médicos serem médiuns, praticantes do espiritismo, cuja visão de mundo aproxima-se do ethos da de Dona Raimunda.

Dona Raimunda é uma senhora de 66 anos de idade. Ela nasceu em Viana, mas foi criada em Penalva. Desde criança desenvolve a mediunidade. Ela conta que, aos 6 anos de idade, começou a ter premonições, a identificar as doenças das pessoas e já sabia, sem qualquer tipo de ensinamento, preparar alguns remédios de mato. O seu conhecimento advém de um dom sobrenatural. Ela se autoconsidera uma médium e aceita ser chamada de curadeira, benzedeira e parteira. Ela se considera das linhas brancas do espiritismo. Sua obrigação como espírita é paga no dia-a-dia, na lida com seus clientes no tratamento das mais variadas doenças e no seu empenho constante à frente de questões sociais, como no apoio ao bem-estar de pessoas da terceira idade.

O dom sobrenatural que Dona Raimunda possui não pode ser abandonado. É uma obrigação que deve ser paga até o último dia de sua vida. Dom significa doação. Aquele que recebe um dom deve dar-se, o que reflete na doação do trabalho. Dona Raimunda não cobra nada pelos remédios que faz. Ela não pede nada em troca, mas geralmente a pessoa que é atendida lhe retribui com algum tipo de agrado (alimento, roupas e outros presentes). O agrado representa uma troca e não uma venda, pois "o que é sagrado não é vendido, é trocado". (ARAÚJO, 1977, p. 154)

Religiosidade e gratificação são elementos sempre presentes no seu discurso. Ela tem um dom sobrenatural de ajudar as pessoas e estas, por sua vez, lhe retribuem. E quando a retribuição não parte das pessoas, como ela diz, parte de Deus. Esta "lógica" nos remete à lei do dom e contradom, da reciprocidade obrigatória (Cf. MAUSS, 1974), o que gera uma cadeia cíclica de dádivas.

As respostas da medicina popular às diversas aflições e doenças constituem-se em tratamentos diferenciados. Há casos que dependem de: 1) somente de benzeção; 2) de benzeção e remédio; 3) somente de remédio; 4) somente do poder visionário do curador.

Nos dois primeiros grupos estão incluídas as doenças que não são para médicos, algumas provenientes de causas sobrenaturais como "mau-olhado", "quebranto", "calundu", "encosto" e outras que são revestidas de aspectos naturais, de causas terrenas e vulgares – que são próprias da linguagem da cultura popular - como erisipela, isipra, antraz, arca-caída, cobreiro, fogo-selvagem, ventre-virado, carne-aberta e sol na cabeça.

No terceiro grupo encontram-se as doenças conhecidas pela medicina científica, mas que são tratadas pela medicina popular de maneira bastante diferente. Constitui-se basicamente no tratamento tradicional da fitoterapia popular que são as garrafadas. Outras composições utilizadas nos tratamentos são: chás, xaropes, lambedouros, banhos, compressas, fricções, pomadas e até pílulas feitas artesanalmente por Dona Raimunda.

O quarto grupo das respostas às aflições constitui-se naquele em que o curador é procurado para fazer previsões e ter visões de fatos passados e presentes. Por exemplo: alguém que quer saber se vai passar no vestibular, outro que quer descobrir quem lhe roubou um dinheiro etc.

Um dos principais méritos que a clientela da medicina popular atribui ao especialista popular de cura reside no fato deste explicar ao doente a enfermidade da qual ele sofre, utilizando-se de representações acessíveis ao conhecimento dos membros das camadas populares, de forma bastante explícita, evidenciando, sobretudo, uma relação de causa e efeito.

Dona Raimunda afirma que tem respeito pelos médicos oficiais e que muitos deles, por sua vez, conhecem o seu trabalho e o respeitam. O que ela não gosta é quando alguém considera um médico "quase como Deus", como se a sua palavra fosse a última verdade. Para ela, o saber do qual ela é detentora e o saber do médico oficial são distintos, mas um não exclui o outro. As diferenças principais percebidas por ela entre as duas formas de saber médico são as seguintes: 1) o médico oficial tem que freqüentar uma faculdade, enquanto que o "médico popular" (no seu caso) aprende tudo pela intuição e pelo dom; 2) os medicamentos químicos podem até curar, mas afetam órgãos sadios; ao passo que os remédios que ela prepara atuam diretamente no órgão afetado.

A maioria das receitas de Dona Raimunda é acompanhada por prescrições referentes à não ingestão de alimentos reimosos e, em alguns casos, evitação do contato com o sol e abstenção de relações sexuais. Os alimentos reimosos são considerados muito fortes e, por isso, podem prender mais a doença no organismo, dificultando sua expurgação. O saber médico-popular trabalha sempre com a idéia de que o enfermo possui algo em seu organismo que precisa ser colocado para fora, algo que interdita o bom desempenho das funções vitais.

A rede de significados que perpassa pelas concepções e práticas de cura da cultura popular é tecida por múltiplos fatores que vão além da relação corpo/saúde/doença, abrangendo a relação da pessoa com o espaço e com o tempo, juntamente com suas crenças e cosmovisões.

A partir das noções de reimoso/não reimoso, alimentos fortes/fracos, quentes/frios, estancamento/expulsão de matéria mórbida e de outras que se colocam através de binômios, além das características sobrenaturais, são construídas as bases formulativas da medicina popular, que se voltam aos mais variados tratamentos curativos.

As representações da medicina popular são muito complexas, embora o discurso científico tente colocá-las como um saber simplista que só serve para tratar de doenças também simples, causadas pela pobreza e ignorância, considerando-as hierarquicamente inferior à medicina oficial. Mas, a nossa pesquisa demonstra que as demandas de saúde à terapêutica popular são as mais variadas possíveis, desde um simples resfriado até um câncer de mama (e, por incrível que pareça, até mesmo ao tratamento de uma pessoa acometida pelo vírus da AIDS, como nos relatou Dona Raimunda) e atingem todas as camadas sociais.

O que na verdade, é realmente simples na medicina popular são os seus instrumentos. Os agentes populares de cura devem dispor de elementos encontrados na natureza: sementes, folhas, cascas, raízes, frutos (vegetais em geral), alguns elementos do reino animal e mineral e, também, da sabedoria divina. O bom uso desses elementos aliado à fé na cura tende a garantir bons resultados.

Enfim, a complexidade na qual está inserida a temática da medicina popular fez com que enveredasse por um caminho específico de análise. Ao colocar a problemática da urbanização e da racionalização, procurei identificar o locus das práticas terapêuticas não-oficiais na sociedade moderna. As práticas populares de cura, consideradas pré-científicas, longe estão, segundo as evidências apresentadas, de serem consideradas simplesmente como sobrevivência folclórica de uma época remota; elas coexistem com outras práticas terapêuticas legitimadas pelo saber científico, através de mecanismos de resistência pautados em sua eficácia concreta a demandas de saúde.

Formas de ver, sentir e agir da cultura popular são tão ricas e complexas que, em tempo algum, podem ser menosprezadas. A medicina popular exercida por Dona Raimunda, ou por outros especialistas populares de cura, deve ser apreciada de forma mais detida, pois concentra um universo de elementos que podem interessar a diversos campos científicos.

E, de fato, com Dona Raimunda, aprendi a respeitar e a relativizar o saber popular. A sua narração, repleta de exemplos cotidianos, de suas crenças e de suas práticas, demonstra não apenas a sua individualidade, mas, antes de tudo, uma cosmovisão da coletividade da qual faz parte, da cultura popular repleta de sabedoria e de uma riqueza que lhe é peculiar.

*\* Mestranda em Antropologia Social da Universidade Federal do Pará (UFPA) e Profª Substituta de Antropologia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA).*

#### Bibliografia Consultada

ARAÚJO, Alceu Maynard. Medicina rústica. 2. ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1977.

FERNANDES, Florestan. Folclore e mudança social na cidade de São Paulo. 2.ed.rev. Petrópolis: Vozes, 1979. (Sociologia Brasileira; v.10).

LOYOLA, Maria Andréa. Médicos e curandeiros: conflito social e saúde. São Paulo: DIFEL, 1984. (Coleção Corpo e Alma do Brasil).

MAUSS, Marcel. Sociologia e Antropologia. Vol. 2. São Paulo: EPU/EDUSP, 1974. Pt. 1: Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas, p.37-184.

OLIVEIRA, Elda Rizzo. O que é medicina popular. São Paulo: Brasiliense, 1985. (Coleção Primeiros Passos).

PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. Dadora de vida a homens doentes: observações sobre a reelaboração da medicina popular no meio urbano de São Luís. São Luís: UFMA, 1997. (Monografia de Conclusão do Curso de Ciências Sociais).

ROCHA, Jorge Moreira. Como se faz medicina popular. 2.ed. Petrópolis: Vozes, 1987. (Coleção Fazer; 15).

---

#### Medicina popular: técnica ou crença?\*

*Cleides Amorim (1)*

Os dados que aqui apresentamos foram coletados entre os anos de 1992 a 1995, quando, ainda na graduação, participei - como bolsista de iniciação científica - do projeto Religião e sociedade, coordenado pela Profª. Dra. Mundicarmo Ferretti. Naquela ocasião, cada bolsista, a par dos objetivos da pesquisa e depois de visitar várias casas de tambor de mina, deveria escolher, como objeto de estudo, um terreiro e uma categoria de entidade espiritual. Por várias razões, que aqui não cabe mencionar, optei em pesquisar a representação do caboclo no Terreiro Fé em Deus, no Sacavém(2).

Com o desenrolar do trabalho de campo, presenciei muitas vezes pessoas solicitando aconselhamentos e benzeduras a Mãe Elzita. Embora, naquele momento, não fosse para isso que orientávamos nossos olhares, o fato chamou nossa atenção e se impôs como preocupação sociológica. A partir de então, algumas interrogações passaram a nos inquietar: O que motivam as pessoas a tratarem da saúde do corpo e da alma através de benzimentos? Que representações têm sobre corpo, saúde e doença? Será que as práticas terapêuticas da medicina popular se contrapõem ou complementam as da medicina universitária? Serão eficazes as práticas da medicina popular? Como se dá a sua eficácia?

Portanto, este texto, embora procure pensar sobre essas e outras questões, não ambiciona "verdades científicas", "traduções culturais" e, nem mesmo, representar a realidade empírica com todas as nuances que ela possa incorporar. Ao contrário, ele é muito menos ambicioso, seu compromisso é de ser apenas uma possível interpretação deste fenômeno universal que é o fato do homem cuidar do corpo.

As maneiras pelas quais os homens percebem e representam o corpo variam tanto quanto as práticas corporais que lhes são impingidas. Nenhuma cultura até hoje conhecida concebeu o corpo como sendo exclusivamente matéria. Marcel Mauss nos ensinou que mais do que um organismo biológico, o corpo é eminentemente cultural e, portanto, permite e aceita as mais possíveis interpretações – sagrado/profano puro/impuro, espírito/matéria etc.

A medicina, como técnica reveladora de visão de mundo, não pode ser entendida apenas como uma instituição social devotada à cura física e mental do corpo/indivíduo, como foi reduzida pela ciência moderna. Em seus primórdios, ela estava mais comprometida com o sagrado do que com a razão lógica e preocupava-se mais com a saúde social da comunidade do que com as patologias físicas que pudessem afligir seus membros. Era uma função quase eminentemente feminina. Sem medo de forçar a barra, pode-se afirmar que é essa segunda concepção de corpo, saúde e doença que se encontra entre as benzedoras.

Mas, de fato, o que significa benzer? Segundo o dicionário de língua portuguesa de Aurélio Buarque de Holanda, benzer significa "fazer o sinal da cruz sobre pessoa ou coisa, recitando fórmulas litúrgicas para consagrá-la ao culto divino ou chamar sobre ela o favor do céu, abençoar". Em outras palavras, o ato da bênção é um ato de súplica, de imploração, de pedido insistente aos deuses para que eles se dispam dos seus mistérios e se tornem mais presentes, mais concretos. Para que tragam boas novas, produzindo benefícios aos mortais. A bênção é um veículo que possibilita ao seu executor estabelecer relações de solidariedade e de aliança com os santos, de um lado, com os homens de outro e entre ambos, simultaneamente.(3)

Os estudiosos que têm dedicado suas atenções para o fenômeno das benzeduras ou benzimentos afirmam que essas práticas são pertencentes ao catolicismo popular oriundo do meio rural e que, através do deslocamento de grande número de pessoas desses locais para os centros urbanos, elas, as benzeduras, estabeleceram-se e intensificaram-se nas cidades, principalmente em meio às classes populares, porém, não se restringindo apenas a elas.

Em nossa pesquisa, pudemos constatar que Dona Elzita, assim como as demais benzedoras, é procurada por diversas razões. Os clientes buscam solucionar problemas físicos, psicológicos, espirituais e sociais. Apenas para efeito de exposição, separamos e classificamos (4), as doenças tratadas pelas benzedoras em dois grandes grupos:

1º) As de caráter predominantemente físico como: dor de dente, dor de cabeça, contusões, problema uterino (dor de made, mãe-do-corpo), engasgamentos, desmaios e outros.

2º) As de caráter predominantemente espiritual, psicológico e social, como: aconselhamentos, quebranto, mau olhado, relacionamentos sociais, dificuldades financeiras e outros.

Antes de darmos prosseguimento ao nosso raciocínio, apresentaremos Dona Elzita que foi quem nos despertou o interesse pelo ofício das benzedoras. Elzita Vieira Martins Coelho é natural de São Luís, tendo nascido aos 16 dias de janeiro de 1934, no bairro do Monte Castelo. É mãe-de-santo e fundadora do terreiro Fé em Deus, no Sacavém.

Conforme o que nos contou, já na tenra infância teve contato com o universo afro-religioso do Maranhão. Aos 11 anos entrou em transe pela primeira vez com Princesa Doralice, mas antes já se queixava de ter sonhos estranhos, de ver coisas incompreensíveis e pessoas desconhecidas, o que mais tarde foi interpretado como sinal de sua mediunidade. Após alguns anos, recebeu Caboclo Velho e, já no terreiro de Mãe Denira, de quem foi guia, entrou em transe com Surrupirinha.

Mas, foi somente dos 15 para os 16 anos que Mãe Elzita começou a benzer. Como ela nos diz, isto se deu muito mais pela insistência dos seus amigos, conhecidos e vizinhos do que por vontade própria. O processo de iniciação de Dona Elzita como benzedora apresenta algumas particularidades, mas assemelha-se muito com o da maioria das outras pessoas. O aprendizado das benzedoras, conforme os estudiosos do assunto, geralmente ocorre por dois modos:

a) Existem aquelas que aprendem com a mãe, uma tia ou vizinha, geralmente uma pessoa idosa;

b) E aquelas que se acreditam agraciadas por uma dádiva, manifestada através de suas orações e receitas.

Eu acrescentaria ainda um terceiro tipo: pessoas como Mãe Elzita, que crêem ter recebido o dom de Deus mas que, também, é informada pela sua comunidade. Ou seja, a comunidade lhe investia de poderes que ela própria desconhecia ao mesmo tempo em que lhe ensinava as normas de etiqueta do ofício. Dito com outras palavras, não minhas, mas de Marcel Mauss: "não é mágico quem quer: há qualidades cuja a posse distingue o mágico do comum dos homens. Um são adquiridas, outras congênicas. Há as que são atribuídas e outras que ele possui efetivamente" (5)

Mãe Elzita, ainda quase menina, começou a ser requisitada para benzer as pessoas. Conta que, quando estava com 16 anos, mais ou menos, dormia em sua casa, quando em sua porta bateu um vizinho lhe chamando para que fosse até a casa dele benzer sua mulher, que estava sofrendo muito com dor de made. Assustada, recusa dizendo que não sabe benzer made e pergunta de onde ele tirou tal idéia. O referido vizinho não se convence, de forma que continua a insistir até que Dona Elzita revolve atender seu pedido.

"Cheguei lá, ela ruim, fraca, deitada numa rede. Já tinha botado um remédio, já tinha botado outro.

Eu disse: meu Jesus! O que é que eu vou benzer, meu Deus? Mas ela disse que eu tinha que benzer, eu fui. Então, agarrei a benzer e rezar o que tinha que rezar, o que Jesus foi me indicando. Aí foi quando roncou. Quando acabou eu disse assim: vamos passar um azeite de carrapato (azeite de mamona), isso da minha orientação. Agarrei o azeite, esquentei na luz da lamparina, esfreguei nas mãos e passei na barriga dela. A mulher melhorou. Quando saí de lá, ela já estava boa. Eles me disseram que se benzia três vezes; eu fui e benzi três vezes. Então, aí eu fiquei benzedora de mãe do corpo".

Como se pode notar nesse depoimento, Dona Elzita acredita ter sido inspirada por Cristo, embora quem disse que dor de made se benzia três vezes foram os familiares da paciente. No entanto, isto não lhe é alheio, inclusive, ela mesma afirma que quem a fez benzedora foram as pessoas que precisavam de seus préstimos:

"o povo é que me fez benzedora. Eu nem sabia que sabia benzer. Eles me fez benzer mãe-do-corpo, de espinha na garganta, de mau olhado, de osso tirado do lugar. Eles é que me fez benzedora porque quando eu acabava de benzer, eles diziam que estavam bons; então eu fiquei acreditando" (20-11-93).

Com isso não estamos dizendo que as benzeduras são práticas aleatórias, pelo contrário, quem teve contato direta ou indiretamente com essa realidade sabe que todas as práticas de cura tradicionais são constituídas de ritos e mitos e essa ritualização é produto do ethos cultural. Portanto, esses modelos explanatórios surgem de reflexões em relação à vida social e de sua eficácia como transformadores das situações de fato. A eficácia de qualquer processo terapêutico, conforme Lévi-Strauss, depende de três condições indispensáveis: "existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou a vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva"(6) que, juntas, forma uma espécie de "campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça" (7) Como se pode ver, o exemplo de Mãe Elzita atende a todas as condições acima mencionadas.

Vejamos outro caso parecido com o primeiro, mas que apresenta algumas peculiaridades:

"Maria Luzia, uma dançante aqui de casa, trabalhava na Santa Casa. Ela comeu peixe e ficou com uma espinha na garganta. Ficou com esta espinha não sei quantos dias. Nessa época, minha profissão era enrolar charuto. Eu estava de frente à casa dela, quando ela chegou e disse:

- Oh! Elzita, minha irmã, reza aqui para tirar esta espinha.
- Eu disse: tu é doida? Quem disse que eu sei tirar espinha?
- Oh! minha irmã tá com quase oito dias que eu estou com essa espinha.
- Menina, eu não sei tirar espinha.
- Ela disse: Tu sabe.

É tu disse que eu sei tirar espinha, então eu sei.

Ai mandei buscar um prato; mandei buscar farinha, botei na mão dela, aí fui rezando. O que Deus foi me ensinando eu fui rezando.

Eu disse:

- Coma a farinha, ela comeu.
- Beba a água, ela bebeu.

Saiu a espinha e eu fiquei benzedeira de espinha na garganta."

Muitos podem pensar, assim como pensamos em um primeiro instante, mas comendo um prato de farinha e bebendo água é fácil tirar espinha da garganta, assim até eu tiraria. Mas por que essa técnica, já antes testada, não funcionou? Por que apenas quando utilizada juntamente com orações ela mostrou-se eficiente? Que condições particulares, em uma cadeia causal, possibilitam a eficácia de uma técnica tão conhecida e tão pouco eficiente em outros contextos? Busco aqui mais um exemplo clássico da etnografia para interpretar o fato narrado.

Os Azande, povo estudado por Evans-Pritchard, atribuíam todos os infortúnios aos efeitos da bruxaria. Se um rapaz que caminha em um local cheio de tocos, tropeça e machuca seu pé, isso foi por causa da bruxaria. Se algumas pessoas estão descansando sobre a sombra de um abrigo e este cai sobre suas cabeças, foi devido a bruxaria, mesmo que a estrutura do abrigo esteja visivelmente podre.

Como diz o autor, não quer dizer que eles - os Azande - ignorem as causas naturais de tais fatalidades. Eles sabem que no mato há tocos, que pessoas podem se machucar, assim como um abrigo podre pode cair a qualquer momento. Mas por que, pergunta o rapaz a Evans-Pritchard, sendo tão cuidadoso não viu o toco? E por que tal corte infeccionou? Da mesma forma que o grupo de pessoas diriam: abrigos podres podem cair a qualquer momento, mas por que foi cair justamente na hora que estávamos embaixo? As causas são sempre efeitos da bruxaria. Os Azande não ignoram as "relações entre as noções de causalidade mística e causalidade natural"(8) Dizem sempre que a bruxaria é a segunda lança, aquela que atinge, mata. Assim, da mesma forma, tanto a citada benzedeira como sua cliente sabem que farinha e água podem tirar espinha da garganta. Mas por que antes não funcionou? Portanto, a oração e a fé que nela se deposita não negam a causalidade das coisas, elas agem, assim com a bruxaria, como segunda lança, aquilo que impulsiona e garante a eficácia simbólica do tratamento.

Deste modo, as benzedeadas não pretendem isolar-se dos valores sociais de seus clientes. Ao contrário, o saber comum é sua base de sustentação e sua eficácia depende da crença que é depositada nesse Saber. A medicina popular não leva em conta apenas a doença mas, principalmente, as condições reais de existência do paciente. Na chamada medicina universitária, geralmente o oposto é verdadeiro. O paciente é desapropriado de suas representações, principalmente aquelas referentes ao corpo, higiene, doença e saúde. O paciente se vê não apenas desprovido de suas representações como coagido a incorporar o discurso médico/científico que, construído a partir de uma lógica e de uma realidade bastante distante do que se convencionou chamar de popular, a ela sobrepõe-se. Ou seja, é aquilo que Boltanski chamou de "fenômeno de desapropriação das sensações pela privação da linguagem institucional".

Em outras palavras, enquanto a medicina popular leva em consideração o doente e sua história individual, a medicina universitária procura tratar a doença como algo universal, abstraindo assim o "paciente de suas condições reais de existência e falamos de doença e do tratamento em termos universais"(9). A concepção inerente à medicina popular, por sua vez, interpreta a doença a partir de uma noção bem mais abrangente do que uma disfunção ou anomia fisiológica. O fenômeno mórbido pode ser compreendido e vivenciado no âmbito que extrapola as concepções puramente físico/mentais do corpo, articulando dimensões sociais, individuais e sobrenaturais. A harmonia dessa articulação permite a regularidade da vida social e contribui para as representações de saúde e doença das classes populares.

Assim, compreende-se, em parte, as dificuldades que os médicos universitários têm em fazer cumprir suas prescrições, haja visto que não levam, ou levam muito pouco, em consideração o fato que, antes de surgir a medicina universitária, com todo seu aparato discursivo e tecnológico, subordinando-se, assim, todas as outras práticas médicas ao seu poder explicativo, deixa de reconhecer que o homem não esperou pela ciência para cuidar do corpo, da saúde e da doença. Talvez, por isso, ainda hoje, muitos deles não se aperceberam de que as práticas da medicina popular e as benzeções não ficaram enterradas no passado e nem foram totalmente substituídas pelos preceitos científicos. Elas existem e competem diretamente com a medicina universitária afim de assegurar sua eficácia e legitimidade terapêutica.

Para a medicina universitária, a doença é sempre uma disfunção físico/orgânica e/ou psicológica. Para a medicina popular, ela significa desordem social, individual, espiritual. Enquanto para primeira, uma cárie dentária é sim uma doença e exige tratamento, para a segunda, ela não é doença desde que não desorganize a vida social, que não impeça a pessoa de trabalhar, de cumprir com seus afazeres cotidianos. Assim, a doença, vista pelas lentes da medicina popular, é sempre uma desordem, uma desarmonia entre o corpo e o espírito, entre o natural e o sobrenatural, uma pendenga entre os homens e os deuses.

\*Trabalho apresentado na Semana da Cultura Popular, promovida pelo Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho, em agosto de 2000.

1. Mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

2. A partir dos dados desta pesquisa, produzimos nossa monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais/UFMA, intitulada: Surrupinha dos Espinhos, a representação social de uma entidade cabocla no tambor de mina, 1996. Além de outros trabalhos como: Tambor de Fulupa: ritual de força, Associação Brasileira de Antropologia: Vitória/ES, (1998), Medicina Popular, alternativa de cura, trabalho redigido para seleção de Mestrado na UFRGS, publicado nos Cadernos do PET de Ciências Sociais, v. 3, n. 2, São Luís, 1998.

3. Ver, Oliveira, E. O Que é Benzeção, São Paulo, Brasiliense, 1985.

4. A Classificação que apresentamos não deve ser entendida como sendo capaz de comportar a realidade, mas é uma espécie de objeto analítico de tipo ideal.

5. Marcel Mauss. Sociologia e Antropologia, São Paulo, 1974.

6. Lévi-Strauss, Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.

7. Idem, p. 195.

8. Evans-Pritchard, Bruxaria, Oráculos e Magia Entre os Azande, p. 64.

9. Monteiro, Paulo. Da doença à desordem, a magia na umbanda, Rio de Janeiro, Graal, 1985.

---

### A Cura através da Pintura

*Lenir Pereira*

AGUARDANDO TEXTO

---

### Valdelino Cécio: poeta, pesquisador e administrador cultural maranhense.

*Joila Moraes \**

" A Ilha está de sentimento pelo  
um drama triste que acontece ..."

(fragmentos de uma toada do cantador SABIÁ/ anos oitenta)

José Valdelino Cécio Soares Dias nasceu em 23 de maio de 1952 e nos deixou precocemente em 29 de outubro de 2000. Embora alguns amigos íntimos e familiares demonstrassem carinho maior chamando-o Valdi ou Valdinho, preferia ser identificado por Valdelino Cecio. Era assim que assinava seus escritos.

A morte de Valdelino surpreendeu a todos, deixou saudades e muita dor. Segundo o poeta e compositor Nelson Cavaquinho: " Em mangueira quando morre um poeta todos choram..." .Assim foi em São Luís. Todos expressaram o seu choro da forma que sabiam ou sentiam. Através de lágrimas, toque de tambores, cantos, poesia e prosa.

Conheci Valdelino no início dos anos 70 em um programa de trabalho destinado a universitários, oferecido pela então Fundação MOBREAL que, no Maranhão, tinha a coordenação da profª Filomena Mota. Lá encontramos, entre outros amigos, Dr. Cândido Oliveira, Florilena Aranha e Raimundo Fontinelle, seu companheiro e também poeta do Movimento Antroponáutica, que teve seu ponto alto com a publicação do livro Hora de Guarnicê, em 1975, reunindo poemas de Valdelino, Fontinelle e mais 12 novos poetas maranhenses que se identificavam, naquele momento, com a nova poesia do Maranhão.

Do MOBREAL foi um passo apenas para a Fundação Cultural do Maranhão (transformada em Instituto Maranhense de Cultura, depois Secretaria de Estado da Cultura e hoje outra vez Fundação). Lá, integramos a Assessoria Especial do Departamento de Assuntos Culturais, dirigida pelo escritor Jomar Moraes. O DAC, que depois teve como diretor o antropólogo Sérgio Ferretti, atuava em diversas áreas da cultura, integrando as diversas linguagens artísticas como literatura, música, dança, teatro, artes plásticas e cultura popular.

Foi à cultura popular que tanto eu quanto Valdelino mais nos dedicamos, embora tenhamos permeado os bastidores da administração cultural maranhense, respaldados em nossa experiência e em cursos de pós graduação em administração cultural e gestão pública.

Confesso que escrever sobre Valdelino, tomada pela falta que ele nos faz (sem falar de toda a emoção que sentia quando juntos trilhávamos os caminhos mais diversos da Cultura Maranhense, das ruas e da vida boêmia e poética de São Luís) não é tarefa fácil, nem tão pouco prazerosa. Valdelino nos deixou "rastros" que contrariam a sua própria poesia, desaparecer sem aviso, sem rastros..." São "rastros" que jamais se apagarão da memória de todos que compartilharam da sua alegria de viver. São "rastros" que se acenderão como fogueiras e se transformarão em trilhas para os que desejarem conhecer a Cultura Popular Maranhense das últimas décadas do Século XX.

Seus rastros: advogado, poeta, escritor, pesquisador e administrador cultural. Teve poemas publicados em Antologia do Movimento Poético Antroponáutico, Esperando a Missa do Galo, Página Universitária do Jornal Pequeno, Hora de Guarnicê e Suplemento Literário do Jornal O Estado do Maranhão. Foi Co-fundador do Laborarte e do jornal Ganzola. Como pesquisador, colaborou com o jornal A Ilha e o Jornalzinho de Turismo Maranhense, além de ter participado dos livros A Dança do Lê Lê na Cidade de Rosário (Pesquisa, 1977); Tambor de Crioula, Ritual e Espetáculo (Pesquisa,-1985) e Memória de Velhos, Contribuição à Memória Oral da Cultura Popular do Maranhão (1990). Co-produziu o disco Pedra de Cantaria reunindo vários músicos maranhenses.

Na administração da Fundação Cultural do Estado do Maranhão exerceu diversos cargos: Assessor especial e diretor do DAC da antiga Fundação, diretor do Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho, assessor, chefe da Assessoria, coordenador de Ação e Difusão Cultural e coordenador do Programa de Municipalização da Cultura da Secretaria de Estado da Cultura do Maranhão. Faleceu chefe do Fundo Estadual de Cultura da Fundação Cultural do Maranhão e vice-presidente da Comissão Maranhense de Folclore.

\*Pesquisadora e membro da Comissão Maranhense de Folclore.

---

### **Encantaria maranhense: um encontro do negro, do índio e do branco na cultura afro-brasileira.\***

*Mundicarmo Ferretti*

No Maranhão, algumas denominações mais antigas e conhecidas da religião afro-brasileira, como a Mina Jeje e a Mina Nagô (da capital), têm origem africana bem conhecida. Outras, como o Terecô ou Tambor da Mata (de Codó) e o Tambor de Curador (de Cururupu), mais afastadas dos modelos jeje e nagô e mais associadas a práticas terapêuticas, têm sido apresentadas por pesquisadores e devotos como "cultura negra" sincrética de origem banto, ou como "cultura indígena" assimilada pela população negra, sincretizada por ela com a religião de origem africana e com o catolicismo.

Apesar das comunidades dos terreiros pesquisados por nós em São Luís, Codó e Cururupu serem constituídas principalmente por negros, a religião encontrada neles não pode ser vista, pura e simplesmente, como sobrevivência religiosa africana. Embora todos eles procurem preservar tradições africanas recebidas de seus fundadores, incorporam, em grau variado, muitos elementos de outras tradições culturais e, na tentativa de adaptação a novas exigências, reelaboram o seu sistema original.

No Maranhão, o termo encantado é utilizado nos terreiros de mina, tanto nos fundados por africanos, como a Casa das Minas, quanto nos mais novos e sincréticos, e é também utilizado nos salões de curadores e pajés. Refere-se a seres espirituais africanos (voduns e orixás) e não africanos, recebidos em transe mediúnicos nos terreiros, que não podem ser observados diretamente, mas que se afirma poderem ser vistos, ouvidos em sonho ou por pessoas dotadas de poderes especiais, e podem ser observados por todos, quando incorporados.

Os encantados não africanos, que têm sido objeto de nossa atenção especial desde 1984, são conhecidos na comunidade religiosa como seres humanos que tiveram vida terrena e que, há muitos anos, desapareceram misteriosamente e/ou tornaram-se invisíveis (encantaram-se).

Nos terreiros maranhenses os encantados são freqüentemente comparados aos "anjos de guarda". São protetores dos homens ("pecadores"), dotados de poderes especiais, que estão abaixo de Deus e dos santos. Mas, ao contrário dos "anjos de guarda", podem castigar severamente seus protegidos. Afirma-se, em São Luís, que eles nunca levam propriamente as pessoas ao mal, embora possam levá-las a comportamentos desaprovados socialmente, pois muitos são alcoólatras, violentos, irreverentes e, quando incorporados, podem beber muito, brigar ou tomar atitudes inconvenientes, o que geralmente ocorre depois dos rituais.

Apesar do termo encantado ser mais usado em terreiros maranhenses para designar entidades espirituais não africanas, fala-se freqüentemente que os voduns pertencem à encantaria africana e que as entidades espirituais não africanas, que são recebidas nos terreiros da capital e do interior, pertencem à encantaria brasileira ou à maranhense. Assim, quando falamos em "encantaria maranhense" não estamos nos referindo a voduns e a orixás, às divindades africanas amplamente conhecidas. Estamos nos referindo a outras entidades espirituais recebidas no Maranhão em terreiros fundados por africanos ou por seus descendentes: nobres europeus associados a orixás e/ou a santos católicos (como Dom Luís, Rei de França), entidades caboclas de origem nobre (como Rei da Turquia e Antônio Luís, o "Corre Beirada"), ou representante de camadas populares e indígenas (como o controvertido Léguas Bogi e Caboclo Velho), e também a seres não inteiramente humanos (como as mães d'água, os Surrupiras, os botos e outros) de quem nos ocuparemos um pouco mais nesse trabalho.

O "povo-do-santo" do Maranhão não fala muito com estranhos sobre encantados, mas, quando está reunido ou diante de pessoas que também entram em comunicação com eles, costuma contar muitas histórias em que eles são personagens principais. E, não raramente, quando entrevistado por pesquisadores, costuma narrar episódios fantásticos, ocorridos consigo ou com pessoas de seu relacionamento, para ilustrar ou reforçar o seu pensamento (FERRETTI, M. 1993). Como ocorre em outros domínios da cultura tradicional, a maioria dessas histórias faz parte da herança cultural legada por seus antepassados e não se pode precisar, com segurança, a origem e a época em que foram produzidas. Mas, apesar de antigas e de repassadas geralmente por via oral, essas histórias continuam sendo ouvidas e apreciadas pelo povo maranhense, o que indica que se adequam aos seus valores e à sua visão de mundo.

A análise de histórias de encantados recebidos em terreiros maranhenses mostra que alguns deles foram transformados por ação mágica em outro ser, geralmente num animal (como a princesa Rosalina e outras que foram encantadas em cobra). Essa transformação pode ter sido involuntária e ser por eles sentida como uma espécie de prisão (como ocorre geralmente nas histórias de princesas encantadas). Mas pode ser também uma estratégia utilizada por eles, enquanto seres dotados de poderes especiais, para fugir a perigos e vencer obstáculos (como aparece na história do Almirante Balão, ancestral dos turcos, que se encantou num veado branco), ou para proteger pessoas e lugares mágicos (como aparece em uma das versões da história de Rosalina)(2).

Embora em alguns terreiros da capital maranhense as entidades espirituais não africanas mais antigas sejam também, às vezes, conhecidos por "voduns" ou "vodunsos" (termo que designa divindades africanas), nem toda entidade espiritual recebida nos terreiros do Maranhão é denominada "vodun". Geralmente excluem-se dessa categoria entidades espirituais que surgiram mais recentemente na Mina ou que estão ligadas à mitologia indígena e à mitologia cabocla do Norte do Brasil, como a Mãe d'Água, os Botos e Surrupiras que, segundo afirma-se, no passado eram recebidas apenas por pajés e em salões de curadores e que teriam entrado na Mina em terreiros abertos por curadores.(3)

Os encantados não africanos, embora agrupados em famílias (tal como os voduns), são geralmente classificados como pertencendo às matas, a água

doce, a água salgada e muito raramente ao astral, espaço que se considera habitado pelos espíritos que baixam na "mesa branca" (ou nas seções espíritas). Embora se afirme que os encantados tiveram vida terrena, não costumam ser confundidos com espíritos dos mortos que "baixam" na "mesa branca" (sessão espírita) ou "eguns" pois, além de terem vivido na Terra em um tempo muito afastado de nós, desapareceram misteriosamente e, até certo ponto, venceram a morte, como se afirma do Rei Sebastião.

As histórias de encantados, como também as letras das músicas recolhidas em terreiros de São Luís, são cheias de referências a lugares de encantaria, onde se acredita que eles habitam: pedra, árvore, poço, rio, baía, praia, ilha e outros. Alguns desses lugares são localizáveis em mapas geográficos e em cartas náuticas do Maranhão e do Pará, como as praias dos Lençóis, de São José de Ribamar, do Olho d'Água; a Ilha dos Caranguejos; a Pedra do Itacolomi e o Boqueirão. Outros são conhecidos pelo povo da região como o pequizeiro da mulata, em Cururupu. Mas alguns dos lugares que são referidos nas histórias de encantados parecem desconhecidos, como é o caso da Mata do Gangá, onde reinam os Surrupiras.

A nossa pesquisa em terreiros de São Luís, Codó e Cururupu tem mostrado que as histórias relativas a entidades espirituais não africanas que são recebidas em transe mediúnico naqueles terreiros apresentam elementos de mitos africanos (como a de Maria Bárbara, criada por Mãe Maria, que lembra a de Iansã) e mitos amazônicos (como os de Mãe d'Água, botos e Curupiras). São também influenciadas pela biografia de santos católicos (como a de Santa Bárbara, uma das matrizes da história de Maria Barbara), pelas literaturas européia e brasileira, popularizadas pelo folclore (como a "História do Imperador Carlos Magno e os doze pares de França", que tem vários turcos como personagens). (4)

Mãe d'Água, Surrupiras e outros seres da encantaria maranhense.

Nos salões de curadores e em alguns terreiros de Mina da capital maranhense, onde são realizados, também, rituais de Cura (pajelança), o termo mãe d'água designa freqüentemente o conjunto de entidades espirituais caboclas recebidas por um pajé ou curador, que são também classificadas como linha de água doce. Designa também entidades femininas metade peixe e metade mulher, encantadas em poços e em rios, recebidas no Tambor de Curador ou rituais de Cura/Pajelança realizados em terreiros de Mina.

A Mãe d'Água é representada iconograficamente nos terreiros maranhenses de forma semelhante a Iemanjá, orixá das águas salgadas, que é representada nos terreiros de Umbanda e cultos afro-brasileiros como uma sereia do mar. No Maranhão acredita-se que a Mãe d'Água (sereia de água doce) exerce um magnetismo sobre as "crianças inocentes", de até 7 anos, principalmente sobre as que não foram batizadas, pois ela é pagã. Desse modo, no interior ou na área rural, quando uma criança pequena desaparece, suspeita-se logo da Mãe d'Água e, na cidade, quando uma criança que ainda não foi batizada tem pesadelo ou convulsão, aparece sempre alguém que, interpretando o problema como "investida" de Mãe d'Água, procura batizá-la, de emergência, com a água do banho.

Existe no Tambor de Mina, na encantaria de água salgada, uma versão masculina da sereia, o Dom Miguel, Rei da Gama, entidade espiritual encantada em um peixe - espadarte ou tubarão. Dom Miguel, que é descrito como metade homem e metade peixe, lembra o Netuno da mitologia romana e é apresentado por Pai Jorge, do Terreiro de Iemanjá (São Luís), como filho de Xangô. Nesse terreiro ele é sincretizado com São Miguel Arcanjo, daí porque sua festa é realizada no dia 28 de setembro.

Os Surrupiras são entidades espirituais da Mina maranhense a cuja ação se atribui o desaparecimento de muitas pessoas que moram perto do mato (da floresta). O Surrupira, que para alguns é o Curupira da mitologia tupi, pode também fazer as pessoas perderem a direção nos caminhos e se embrenharem em mata de espinho, pois os Surrupiras têm grande atração por eles, talvez porque moram nos tucunzeiros, palmeiras cujas folhas são cheias de espinhos. Fala-se também que, ao contrário da Mãe d'Água, os Surrupiras não gostam de água e, quando incorporados, se afastam rapidamente se alguém jogar água nos pés do médium. Em alguns terreiros de São Luís os Surrupiras são recebidos como selvagens, pulando e uivando, mas em outros vêm como caboclos, civilizados, e até comandando terreiro de Mina. Talvez por isso foram muitas vezes afastados da "guma", fato que ficou registrado nos versos de música cantada em muitos terreiros da capital: "imba fora Surrupira".

Os botos, como os Surrupiras, são encantados antigos da Mina. Há notícia da sua presença na Casa de Nagô (LIMA, 1981), onde são também recebidos encantados da família do Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria da conhecida História do Imperador Carlos Magno e os doze pares de França. Os botos já foram numerosos no Tambor de Mina, mas hoje são raros e de difícil identificação. Afirma-se que surgiram no terreiro do Egito, que existiu em São Luís próximo ao porto do Itaqui, de onde muitos avistaram o navio encantado de Dom João (OLIVEIRA, 1989). São entidades muito ligadas aos marinheiros da tripulação daquele navio, daí porque alguns afirmam que são marinheiros encantados. Foram numerosos também no extinto terreiro do Engenho e hoje dão uma passagem no terreiro de Iemanjá (que, como o primeiro, é oriundo do terreiro do Egito), no dia 13 de dezembro, quando é realizada festa naquela casa. Os botos são também conhecidos na Mina do Maranhão como "linha do Pará".

Não sabemos se os botos que baixam na Mina podem aparecer como homens e seduzir mulheres, como os das lendas amazônicas. Mas ouvimos falar, em São Luís, que uma mulher no interior teve um filho com uma "mãe d'água" que veio a ter com ela em sua própria casa. O menino viveu pouco tempo. Disseram que foi levado pelo pai. A mãe, depois que ele nasceu, durante muitos dias, ficava quase desmaiada todo fim de tarde, como se o seu espírito tivesse ausente. Mas depois voltava.

No terreiro de Iemanjá os botos "descem" e "sobem" em conjunto e dançam cambaleando, sem "doutrinar" (puxar cantos) e sem falar com a assistência. Mas, na Mina, os botos podem vir também como um caboclo, conversando, bebendo e brincando, como o que responde por Aluísio, que costuma aparecer em festas do Espírito Santo, incorporado em pessoa amiga do festeiro, que pertencia ao já extinto terreiro do Engenho. Segundo informação da falecida Isabel Mineira, de Cururupu, os botos eram também recebidos no passado no terreiro de Papai César, mais antigo do que o da Turquia, que funcionava perto de onde existe hoje o Hospital Geral, no bairro da Madre Deus.(5) Segundo a mesma fonte, os botos, ali, usavam bengala, uma cartolinha e falavam "fanho" (com voz nasalada).

#### Considerações finais

Os exemplos apresentados mostram que, nos terreiros do Maranhão, elementos de origens diversas se integram sem maiores conflitos, daí porque aqui os discursos "levantando a bandeira" da pureza africana tendem a ser contraditórios.

No Maranhão, a integração entre religião afro-brasileira, catolicismo popular, pajelança e folclore é algo digno de nota e, embora se consiga distinguir cada um desses domínios, há inúmeras intercessões entre eles. Mesmo na Casa das Minas e na Casa de Nagô, fundadas por africanas e consideradas muito tradicionalistas, tal realidade pode ser observada. Sergio Ferretti tem mostrado, em publicações e em vídeo (FERRETTI, S. 1995), que os terreiros maranhenses realizam a "Festa do Divino" por devoção ao Espírito Santo e para homenagear uma entidade espiritual da casa (Nochê Sepazim, na Casa das Minas; Dom Luís, no Terreiro de Iemanjá). Realizam também brincadeiras de "Bumba-boi" para agradecer entidades caboclas da Mina (como Preto Velho, na Casa de Nagô e na casa de Mariinha; Legua-Bogi, no Terreiro de Iemanjá), organizam "Tambor de Crioula" para homenagear o vodum Averequete, sincretizado com São Benedito, e, no dia 13 de maio, para homenagear entidades recebidas em terreiros de Mina, Mata e Cura, como: Chica Baiana (no terreiro de Lincoln) e Preto Velho de Holanda (no de Mariinha). (6)

Nos rituais de Cura (Pajelança), realizados em terreiros de Mina da capital maranhense (FERRETTI, M. 1991), mesmo quando há uma preocupação em manter separadas a Mina e a Cura, são invocadas muitas entidades que "navegam nas duas águas": doces (Cura) e salgadas (Mina) e são também invocadas entidades do Terecô (da Mata). Como exemplo de encantado antigo que vem na Cura, Mina, Terecô e, atualmente, também, na Umbanda maranhense, pode ser citado o Caboclo da Bandeira ou João da Mata. Mas, nos terreiros do Maranhão, existem também entidades que só se manifestam em uma daquelas denominações religiosas, daí porque quando surge em outra denominação uma entidade com o nome de uma daquelas se explica que elas têm o mesmo nome, mas são entidades diferentes.

\* Trabalho apresentado na XXII REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA - Brasília, 15 a 19 de Julho de 2000 - no Fórum de Pesquisa 02: Brasil Imaginário, coordenado por Danielle Perin Pitta (UFPE) e Monique Augras (PUC/RJ).

2. Ver: FERRETTI, M. 1989; 1993; 1998 a; 1998b e 2000.

3. Como o curandeirismo era, e ainda é, considerado crime no Código Penal Brasileiro, afirma-se que muitos pajés e curadores tornaram-se "mineiros" para se livrarem da violenta e constante perseguição policial de que sempre foram objeto.

4. Algumas dessas histórias foram apresentadas por nós em trabalhos publicados sobre a religião afro-brasileira do Maranhão (como as dos turcos, Bárbara Soeira, Dom Luís, Mãe d'Água e outros) ou no livro Maranhão Encantado onde reunimos, além de histórias de encantados, relatos de visões de encantarias, de chamamentos de médiuns por encantados e de castigos deles recebidos.

5. Segundo Pai Euclides, seu atual zelador, o terreiro da Turquia foi aberto em fins do século XIX (FERREIRA, 1987, p.63).



6. Sergio Ferretti tem mostrado também que muitas vezes as brincadeiras de Bumba-boi e de Tambor de Crioula foram organizadas nos terreiros para atender a pedido de encantado ou pagar promessa a um santo (São João, São Benedito e outros).

#### Bibliografia Consultada

FERREIRA, Euclides M. Casa de Fanti-Ashanti e seu alaxé. São Luís: Gráfica e Editora Alcântara, 1987.

FERRETTI, Mundicarmo. Rei da Turquia, o Ferrabrás de Alexandria?. A importância de um livro na mitologia do Tambor de Mina. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de Moura, Meu sinal está no teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo, EDICON/EDUSP, 1989, p. 202-218.

----- . Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: SIOGE, 1993 (2 ed. revista. EDUFMA, 2000).

----- . Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti. São Luís: SECMA, 1991 (Disco e Folheto).

----- . Terra de Caboclo. São Luís: SECMA, 1994.

----- . Mãe d'Água: a mãe que leva e traz. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, São Luís, n.10, p.2, jun.,1998

----- . Dom Luís e São Luís em terreiros da capital maranhense. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. São Luís, nº14, p.4-5 ago.1998.

----- . Maria Bárbara raiou. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore. São Luís, nº12, p.10 dez.1998.

----- . Religião e magia no Terecô de Codó (MA). In: CAROSO, C. e BACELAR, J. Faces da tradição afro-brasileira. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999.

----- . Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: Edições UEMA, 2000.

FERRETTI, S. Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 2 ed. rev. atual. São Luís: EDUFMA, 1996.

----- . Festas da cultura popular na religião afro-brasileira do Maranhão. (Vídeo, 17 min.). São Luís, 1995.

GALVÃO, Eduardo. Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá-Baixo Amazonas. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.

HISTÓRIA DO IMPERADOR CARLOS MAGNO E OS DOZE PARES DE FRANÇA. Tradução de Jerônimo M. de Carvalho. Rio de Janeiro: Liv. Império, s. d. (trad. Do castelhano, seguida de: FAVIENSE, Alexandre G. Bernardo del Carpio que venceu em batalha aos doze pares de França).

LIMA, Olavo Correia. A Casa de Nagô: tradição religiosa iorubana no Maranhão. São Luís: UFMA, 1981. 44p.

MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Meu Sinal está em teu corpo: escritos sobre a religião dos orixás. São Paulo: EDICON/EDUSP, 1989.

OLIVEIRA, Jorge Itaci. Orixás e voduns nos terreiros de Mina. São Luís: VCR Produções e publicidade Ltda, 1989.

### Beija-flor e a Casa das Minas

*Sergio Ferretti*

A Escola de Samba Beija Flor de Nilópolis está preparando uma homenagem à Casa das Minas do Maranhão para o desfile das grandes escolas no carnaval de 2001 no sambódromo da Marquês de Sapucaí, no Rio de Janeiro. O júri da escola já aprovou o samba e o tema será A Saga de Agontimé, Maria Mineira Naé. Matéria publicada no Jornal O Estado do Maranhão, em 22 de outubro de 2000, informa que o tema não resulta da imaginação dos carnavalescos e que a Comissão de Carnaval da Beija-Flor resolveu promover um resgate da história que não chegou aos livros. Diz que as pesquisas basearam-se, entre outros, em depoimentos da pajoa paraense Zeneida Lima, que garante ser tataraneta de Agontimé, que tendo desembarcado na Bahia, conseguiu a liberdade e recursos para chegar ao Maranhão, onde encontrou escravos jejes e fundou a Casa das Minas, recebendo o nome de Maria Mineira Naé.

A mesma matéria diz que o Governo do Estado do Maranhão está apoiando a Escola e que a memória oral registra que a fundadora da Casa das Minas foi Maria Jesuína, consagrada ao vodun Zomadonu, dono da Casa. Informa que a atual chefe, Dona Denil Prata Jardim, confessa que se sentiu lisonjeada com a homenagem, mas reclama que a fundadora da Casa é conhecida lá como Maria Jesuína e não como Maria Mineira Naé e também que ela não teve descendentes de sangue no Brasil. A matéria publicada apresenta foto dizendo ser de uma mãe-de-santo diante do altar da Casa, mas que não tem nada a ver com a Casa das Minas, ilustrando o descaso com que a imprensa em geral trata esse tema.

Muitas pessoas relacionadas às religiões afro no Brasil estão se indagando sobre a oportunidade ou não da temática da Beija-Flor para o Carnaval de 2001. Os meios de comunicação procuram, cada vez mais, novos exotismos para explorar. O desfile das grandes escolas de samba do Rio é um evento controlado principalmente pela mídia e que escapa ao controle dos que estão relacionados com os fatos que aborda.

A Casa das Minas jeje é muito conhecida e respeitada no Maranhão e no Brasil, tem sido divulgada pela literatura específica e analisada em teses, artigos e livros de diversos pesquisadores. A comunidade religiosa da Casa é profundamente discreta, procurando ajudar aos que a procuram, sem se interessar em divulgar o que faz e mais preocupada em ser do que aparecer. Talvez por isso os membros da Casa estejam, atualmente, em número reduzido. Queremos ilustrar o que estamos dizendo comentando, a seguir, dois fatos:

Em fins da década de 1980, dirigentes da Casa foram convidadas por um cineasta alemão, para visitarem o Daomé, com a condição de colaborarem numa filmagem sobre relações entre a África e o Brasil, e responderam que só poderiam ir com a autorização dos voduns (entidades que as protegem). A resposta dos voduns foi que se elas fossem à África para aparecerem num filme, ninguém acreditaria na sinceridade delas. O cineasta ficou aborrecido por ter perdido tempo em vir ao Maranhão. Foi a São Paulo, convidou três mães-de-santo e fez um filme sobre uma visita delas ao Benin. Não sabemos se funcionam ainda hoje as casas onde atuavam aquelas mães-de-santo.

O segundo fato é o seguinte: Em 1985 a UNESCO organizou, em São Luís, um colóquio internacional para discutir Sobrevivências das Tradições Religiosas na América Latina e Caribe. Maurice Glélé, natural do Benin, descendente da família do antigo Reino do Daomé, então Diretor da Divisão de Estudos e Divulgação de Culturas daquele órgão, representou, no Colóquio, o Diretor Geral da UNESCO e esteve São Luís algumas vezes no período preparatório ao encontro. Na primeira vez em que fomos com ele à Casa das Minas, quando saímos, muito emocionado, ele nos disse que aquele é um templo muito sério, que continua as tradições de seu país e que o culto do vodun não é folclore.

No relatório final do colóquio é dito em relação à Casa:

- São Luís e a experiência original da Casa das Minas, fundada no Brasil pela Rainha Agontimé, mãe do Rei Ghezo, condenada à deportação a seguir a um ajuste de contas no seio da família real, antes que o seu filho acesse ao trono do Daomé em 1818 e lançasse uma vasta operação em busca de sua mãe. A comunidade da Casa das Minas, com base na família, continua a tradição religiosa real de Zomadonu, marcada, por um lado, pela importância da iniciação, o segredo ascético dos grandes responsáveis, a gerontocracia feminina, a complexidade dos ritos e, por outro lado, pela integração da comunidade no meio em que vive, de modo que as sujeições rituais decorrentes da sua origem não excluem de maneira alguma as exigências de integração profunda no contexto sócio-cultural e político-econômico brasileiro. (UNESCO, 1986: 34).

Estes dois fatos que estamos mencionando e o depoimento de muitos pesquisadores, como Roger Bastide, Pierre Verger, Nunes Pereira, Costa Eduardo,

entre os mais conhecidos e respeitados, destaca a seriedade como são mantidas as tradições religiosas da Casa das Minas.

A hipótese da fundação da Casa das Minas pela Rainha Na Agontimé, mãe do rei Ghezo (1818-1858) e viúva do Rei Agonglô (1789-1797), foi apresentada pela primeira vez por Pierre Verger em 1952, em artigo que depois teve outras versões. Na Casa das Minas, como já assinalamos, a fundadora é conhecida como tendo sido Maria Jesuína, que "carregava" o vodum Zomadonu. Sobre essa entidade, no relatório do Colóquio da Unesco em São Luís (1986: 41), é dito que:

"Segundo um chefe tradicional vindo da África, Zomadonu é considerado como o culto mais importante no reino Fon. ... O nome de Zomadonu, que significa "Não se põe o fogo na boca", traduz o poder excepcional deste Vodum".

Em relação à rainha, artigo na mesma publicação (Unesco 1986: 339-340), informa:

- A tradição oral e grandes historiadores ... legaram-nos provas de que NA-AGONTINMÉ, viúva do Rei AGONGLO e mãe do Réi GEZO, foi vendida aos negreiros pelo Rei ADANDOZAN, ao mesmo tempo que vários dignatários ou simples membros da família real, algum tempo após a morte de Agonglo. ... Segundo trabalhos de Pierre Verger ... a mãe do Rei GEZO foi encontrada em São Luís do Maranhão.

Como dissemos, a memória oral da Casa das Minas não menciona o nome da rainha Agontimé e registra como tendo sido fundada por Maria Jesuína, que trouxe para cá o culto de seu vodum protetor e dos outros voduns do Daomé. Nesse culto, a entidade maior é conhecida como nochê Naé, mãe ancestral mítica de todos os voduns. Ela é quem rege a Casa, é superior a todos e decide tudo. É a única entidade a quem são oferecidas duas festas anuais, no solstício do verão e do inverno, em junho e dezembro. A festa dela é a mais importante. Naé é muito velha, como uma rainha mãe, e por isso é chamada de Sinhá Velha. É a dona da árvore sagrada, tem devotos que lhe são consagrados, mas não incorpora e nunca teve filhas dançantes na Casa das Minas. Nunes Pereira (1979: 236) apresenta um cântico de Naé, que é cantado na visita anual da Casa das Minas à Casa de Nagô e que também já ouvimos em outros terreiros de mina e que diz:

"Para Vodun Naê, Naê. Agongone chegou na toque  
Para Vodun Naê. Para Vodun Naê. Agongone chego na toque".

Pode-se argumentar que um samba de Carnaval obedece à liberdade poética, mas o samba da Beija-Flor "Agotimé Maria Mineira Naé" possui erros, como vemos, e não representa corretamente a história da Casa. Além disso, a estória contada por Zeneida Lima, pajoa paraense que assessorou a Comissão Carnavalesca da Escola, também não é correta, pois, conforme a tradição da Casa das Minas, Maria Jesuína não teve descendentes de sangue no Brasil e, portanto, não pode ser tataravó de Zenaide Lima, que é conhecida na Casa como Zuleide Figueira de Amorim. Ela passou pela Casa das Minas em fins dos anos 60, foi integrada à comunidade como vodunsi de Poliboji, mas logo se afastou. Tentou abrir filial da Casa em Jacarepaguá, no Rio de Janeiro, mas essa experiência não foi adiante. Possui uma casa em Soure (Marajó), sem nenhuma vinculação com a Casa das Minas. Nunes Pereira, que foi seu amigo, inclui duas fotos dela na última edição do livro sobre a Casa das Minas (Nunes Pereira, 1979) e ambos participaram de um filme (Nunes Pereira e a Casa das Minas, de Rolando Monteiro e José Sette, de 1976), que mostra cenas da Casa das Minas e do terreiro de Zuleide/Zenaide no Rio. Na época, o filme foi mostrado pela televisão em São Luís, provocando indignação na Casa das Minas, pois pessoas ligadas ao culto disseram que ela realizou, no filme, rituais errados. Zuleide/Zenaide já assessorou a Escola Beija-Flor em tema de carnaval anterior sobre o Reino das Caruanas e foi mostrada em programas da TV Globo como "a única pajoa existente no Brasil", o que também não corresponde à realidade.

As relações entre cultura de massas e cultura popular são complexas, como estamos vendo, sobretudo no campo da religião. Muitas religiões procuram, há tempos, controlar e/ou ter os seus próprios canais de rádio e televisão, pois sabem que, sem esse controle, a visão que a mídia passa da religião é, muitas vezes, imprecisa e confusa. As religiões populares não têm esse nível de poder e, como são participadas predominantemente por membros das classes não privilegiadas, essa imprecisão é ainda maior, pois a mídia quase sempre procura destacar exotismos na religião. Seus agentes, em geral, não estão preparados para entender e expor sutilezas da cultura do povo, que é vista e mostrada de modo simplificado, superficial e carregado de preconceitos.

Muitas pessoas estão reclamando que a Casa das Minas é um tema sério e difícil de ser abordado num desfile de Escola de Samba. Dona Denil disse, na matéria publicada no Caderno Alternativo, o que estamos comentando: que os voduns não gostam de ser representados por imagens nem por pessoas fantasiadas, mas considera que a homenagem da Beija-Flor é uma forma de divulgar a Casa das Minas. Como diz Verger (1990) em artigo sobre Agontimé, na França quase tudo acaba em canção. Podemos também dizer que no Brasil quase tudo acaba em samba e carnaval. Esperamos que o desfile da Beija-Flor não desinforme mais do que pretende informar, mas temos receio que isso não aconteça. Embora se possa questionar se Na Agontimé fundou a Casa das Minas, a história oral e documentos da Casa não deixam dúvidas de que sua fundadora, Maria Jesuína de Zomadonu, organizou o culto da família real do Daomé no Maranhão. A Beija-Flor não tem o direito de apresentar outra versão, ignorando o depoimento da Casa e de pesquisadores, como Pierre Verger e outros. Não deveria, também, contribuir para a projeção pessoal de uma branca paraense que ora é Zuleide ora é Zenaide, ora é pajoa, ora é de uma Casa onde só se recebe um vodum e que está querendo aparecer agora na mídia como tataraneta de rainha africana e da fundadora da Casa das Minas.

Entre os novos adeptos dos cultos afro-brasileiros talvez esteja ocorrendo, hoje, um certo esgotamento ou cansaço no interesse pelo modelo de candomblé de rito nagô-keto, em relação ao que representava nos anos de 1980 e inícios de 1990. Hoje, os ritos jejes despertam grande interesse em todo o Brasil. O culto dos voduns passa a ser muito procurado e em diversos lugares surgem casas que se dizem jeje ou pessoas interessadas em conhecer as tradições jejes mais "puras" ou ortodoxas, que são consideradas "muito finas". A Casa das Minas, como a Casa de Nagô, fundadas no Maranhão na primeira metade do século XIX, são comunidades de culto afro dirigidas e participadas predominantemente por mulheres e nelas os homens desempenham papel específico e muito limitado. Ao mesmo tempo que passam a despertar maior interesse, essas duas comunidades hoje enfrentam crises de continuidade e não se sabe se continuarão existindo por muito mais tempo. Justamente quando passam a chamar mais atenção da mídia e do grande público, parece que os jejes, como os nagôs do Maranhão, se tornam realidades quase inatingíveis, preferindo continuar como um mistério conhecido por poucos.

#### Bibliografia Consultada

FERRETTI, Sergio. Querebentã de Zomadonu. Etnografia da Casa das Minas. São Luís: EDUFMA, 1996. Original, 1985).

JINKING, Edwin. Maranhão na Sapucaí. O Estado do Maranhão. São Luís: 22/10/2000, Caderno Alternativo, p. 3.

NUNES PEREIRA. A Casa das Minas. O culto dos voduns jeje no Maranhão. Petrópolis: Vozes, 1979, (Ed. Original, 1947).

VERGER, Pierre. Le culte des voduns d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Ghèso? In: LES AFRO-AMERICAINS. Dakar, IFAN, 1952, p. 157-60, (Col. Mem. IFAN, 27). Edição em português: Uma rainha africana mãe-de-santo em São Luís. São Paulo, Revista USP, 6: 151-158, Jun-ago 1990.

UNESCO, Culturas Africanas. Documentos da Reunião de Peritos sobre "As sobrevivências das Tradições Religiosas Africanas nas Caraíbas e na América Latina". São Luís, 24-29 de junho de 1985. Paris, s. ed., 1986. Com edição em francês, inglês e português.

#### **Prática Religiosa Afro-brasileira: trajetória de vida e luta pela afirmação da identidade religiosa".**

*Danusa Soares\**

Este trabalho foi desenvolvido dentro da pesquisa "Religião e Cultura Popular", dos professores Mundicarmo e Sérgio Ferretti, na qual fui bolsista durante três anos, o que resultou na minha monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais com o tema: "Prática Religiosa Afro-brasileira: trajetória de vida e luta pela afirmação da Identidade Religiosa".

O trabalho de pesquisa foi realizado no Centro Espírita Luz e Caridade, terreiro de Umbanda, localizado no bairro do Anjo da Guarda e que tem como mãe-de-santo a enfermeira Yolanda Motta. Para a realização do trabalho, utilizamos o método da observação participante (Malinoswki) e coleta de história de vida (Maria Isaura Pereira de Queiroz).

O terreiro foi fundado em fevereiro de 1975 por Dona Yolanda e, desde então, ela trabalha com a Umbanda e o Espiritismo. Na Umbanda, as entidades principais são Xangô Caô e Iansã, mas ela também recebe Seu Baiano Grande, Dona Rosalina e Seu Tapindaré. No Salão Espírita, seu dirigente espiritual é o irmão Vicente de Paula e o guia espiritual é Emmanuel, que, segundo a mãe-de-santo, dirige todos os trabalhos da casa.

O terreiro exerce a atividade religiosa com rituais realizados em datas pré-estabelecidas e a mãe-de-santo faz atendimentos, consultas e desenvolvimentos mediúnicos. As consultas geralmente acontecem nos rituais de Umbanda com a mãe-de-santo, que recebe entidades, que conversam e aconselham as pessoas que procuram o terreiro. Perguntada por mim sobre os assuntos abordados pelas pessoas nas solicitações com as entidades, a mãe-de-santo alegou ser esse um segredo, acrescentando apenas que não faz "trabalhos para casar ou separar ninguém", fazendo apenas "serviços para o bem das pessoas".

Além dos trabalhos já mencionados, o terreiro faz, também, trabalho filantrópico, realizando obras sociais, entre elas o grupo da terceira idade, grupo de crianças e adolescentes e grupo de médiuns, todos desenvolvidos pelo Departamento Social Espírita, mantido pela casa. O terreiro também faz trabalho de evangelização, onde estuda-se a doutrina espírita e o culto afro-brasileiro.

Em relação à sua mediunidade, Dona Yolanda a encara como um dom e uma obrigação. Ela conta que desde criança dava trabalho a seus pais, advindo da mediunidade. Ela não dormia, acordava à noite chorando e via assombrações e bichos. Até que por volta de seus quatro anos, sua mãe resolveu levá-la a uma "experiente"<sup>(2)</sup> e esta revelou à sua mãe que ela possuía problemas mediúnicos oriundos de uma tia de sua mãe (que também era médium) já falecida.

Assim, essa experiente realizou um trabalho de "elevação de corrente" para que a pequena médium pudesse levar uma vida normal até que completasse a maioridade e, assim, pudesse decidir o caminho a seguir.

Dona Yolanda, com uns seis a sete anos, diz ter visto pela primeira vez seu guia espiritual. Ela estava sentada no quintal da casa de sua avó (sobre uns degraus), que ficava de frente para o mar. A maré estava cheia e ela viu sair de dentro do mar – "como se o mar se abrisse" – um navio branco que ia de encontro a ela. De lá, saiu um senhor que usava um chapéu grande na cabeça, um rolo de corda enrolado no braço e lhe disse:

" - Não se assuste.

Eu me chamo Baiano Grande . E a partir de hoje vou direcionar a sua vida."

Depois disso, pulou de volta para o navio e desapareceu no mar. A partir desse dia, constatou que tudo que estava para lhe acontecer, seu guia (Seu Baiano Grande) previamente lhe dizia.

Dona Yolanda confessa que lutou muito contra sua mediunidade, achando que se dedicasse a sua vida ao catolicismo poderia ver-se livre dessas visões, podendo levar uma vida normal.

Ainda assim, Dona Yolanda só aceitou sua mediunidade após tornar-se adulta, chegando ao terreiro "através da dor", por que seu filho apresentou problemas de envolvimento com drogas. Com este relato, ela deixa bem clara a obrigação da aceitação da mediunidade, acrescentando ainda que as pessoas com esse dom entregam-se à religião "ou por amor ou pela dor". Para ela, a maioria das vezes as pessoas chegam ao terreiro impulsionados pela dor, quando já buscaram todos os meios e não têm mais para onde recorrer.

Quanto à transmissão desse dom, Dona Yolanda afirma que já existe em seu terreiro uma pessoa preparada para dar continuidade aos trabalhos, quando a mãe-de-santo morrer. É a mãe-pequena, Dona Ivonete.

Um fato curioso é que a mãe-de-santo considera sua mãe-pequena, Dona Ivonete, como sua sucessora legal, mas de fato, quem a substituirá será seu filho mais velho.

Para Dona Yolanda, a aprendizagem na Umbanda e, de uma forma geral, nas religiões afro-brasileiras é um processo difícil e de longa duração, onde se aprende no dia-a-dia, pela convivência no terreiro.

Em se tratando dos conflitos que a mãe-de-santo se envolveu por realizar essas atividades, nós os identificamos em entrevistas realizadas com ela, nas quais tivemos também a oportunidade de perceber o grande ressentimento da mãe-de-santo ao abordar o assunto, em razão dessa discriminação ter início em sua própria família.

Ela conta que começou a trabalhar como médium em sua residência, no bairro do Renascença - tradicionalmente de classe alta – no início da década de 70. Fazia seus trabalhos, mas a pressão dos familiares, principalmente do marido, fez com que a mãe-de-santo se sentisse acuada diante do preconceito e procurasse um lugar mais tranquilo para trabalhar, que seria o Anjo da Guarda.

Ao chegar ao bairro do Anjo da Guarda, Dona Yolanda, que pensava ter encontrado um lugar no qual pudesse praticar sua religiosidade sem interferências, deparou-se com o aparato policial, justificado pelo Código Penal de 1942, que proibia a prática de festas e cultos afro-brasileiros. Ela conta que, para realizar toques e festas, tinha que ir à delegacia, pagar uma taxa e adquirir a licença para tocar. Ela acrescenta que, de uma hora para outra, poderia chegar um agente de polícia e cobrar sua licença, que deveria ficar num local visível, fixada na parede.

Dona Yolanda revela ainda que, para conseguir a licença para realizar as obrigações, os pais e mães-de-santo nunca diziam ao delegado que fariam mesas de cura, mas sim "brinquedos"<sup>(3)</sup>, o que ela vê com certa indignação, argumentando que:

" - Num trabalho que requer dias de preparo físico, espiritual, psicológico e ambiental você não vai brincar".

Ela conta que viveu bastante tempo com essa perseguição declarada, amparada por lei.

Porém, a perseguição que ela considera a pior pela qual já passou foi a de pastores e membros de igrejas evangélicas. Estes, após descobrirem que havia um centro espírita naquela área, iniciaram um trabalho de desmoralização da mãe-de-santo.

Munidos de megafone e alto-falante, pregavam em frente ao terreiro, onde colocaram mesas e bancos para as pessoas se acomodarem. Quando notavam que as pessoas se dirigiam ao terreiro, advertiam que ali era a "casa do Satanás". Até as crianças e jovens que chegavam para os trabalhos de evangelização e culto de jovens eram abordados pelos pastores que gritavam para que se retirassem, pois estavam indo à casa do demônio.

Também no seu local de trabalho, logo no início de sua carreira, Dona Yolanda sofreu perseguições porque não tinha o controle de sua mediunidade e recebia entidades no local. Enfermeira do Hospital Presidente Dutra, não tardou a chamar a atenção por causa dessas manifestações.

A presidente do Conselho Regional de Enfermagem – CRE – uma freira, a convocou para uma conversa na qual a ameaçou de impedimento de exercer a profissão caso não se portasse como uma "pessoa normal".

No entanto, o colegiado do CRE deu parecer favorável à Dona Yolanda, alegando que não poderia interferir na vida religiosa de seus associados, desde que houvesse uma separação entre essas atividades. Essa decisão foi considerada por Dona Yolanda como uma vitória.

A vida de Dona Yolanda se constitui numa trajetória de luta em todas as esferas – familiar, religiosa e profissional – pelo direito de exercer sua religiosidade, já que foi evidenciado, no trabalho, as perseguições sofridas em razão disso.

\* Cientista Social formada pela UFMA.

2. Termo utilizado na época para designar mãe ou pai-de-santo.

3. Terminologia usada no passado para designar festas ou obrigações dos cultos afro-brasileiros

## Carnaval dos Bons Tempos\*

Meus amigos.

Este encontro deveria ser mais festivo e muito alegre. A perda de um grande amigo nos enuvia a alma e nos mareja os olhos. Não choremos, porém, a morte do poeta. Seja esta reunião um daqueles elos de que nos fala em seus versos, o elo que amarra os sonhos que sonhamos todos ao relembrar o precioso JOSÉ WALDELINO CÉCIO SOARES DIAS, ele que foi todo coração – "coração onde cada amigo cabia por inteiro", na frase feliz de Laura Amélia.

Este CD é um lembrança, uma homenagem e um registro lembrança dos tempos dourados da juventude "que os anos não trazem mais", homenagem a estes desconhecidos compositores bissextos e que já se foram: registro de um momento do Carnaval maranhense. Que momento! Que Carnaval! Pleno de alegria, espontâneo e sem cuidados, sem violência e sem brigas. (Bem, com algumas briguinhas mas, logo contornadas, os brigões, ao fim da festa, bebendo juntos e abraçados.)

Às vezes, até as rivalidades se traduziam em música, como no caso que passo a contar: meu bloco, o "Coringa", nasceu de outro chamado "Legionários", cuja fantasia era por demais incômoda, a farda da Legião Estrangeira, com botas, culotes, talabartes, albornós, etc. Então mudamos para o fofão tradicional que eu desde menino via colorir as ruas da cidade, era mais livre, mais alegre, mais carnavalesco. Foi a conta para o Manuel Furtado, meu saudoso amigo Duquinha, fazer uma música acusando-nos de imitar o bloco dele. Fui designado pelos companheiros para responder à provocação. E não me fiz de rogado:

O "Coringa" prá criar cartaz não precisa imitar ninguém:  
 todo circo que aqui passa tráz  
 o fofão que o "Vira-Lata" tem  
 Também uso calça e palitô  
 e na praia o natural calção;  
 quando fico no banheiro só  
 não me diga que é imitando Adão!

Duquinha faleceu e, infelizmente, não consegui de seus parentes resgatar a música provocadora.

Bons tempos! Saudosos tempos de uma cidade feliz, pacata e descuidada, onde, no calor, dormia-se de janelas abertas... para isso as folhas eram cortadas ao meio, fechavam-se só as partes de baixo.

Ladrão? Um: "Pé Gordo". Comunista? Maria Aragão. Dizia-se até que, à ordem de – Prender comunistas! Ela já ia, espontaneamente, entregar-se na delegacia.

Havia quatro blocos ditos "de sociedade": "Vira-Lata", o mais antigo, do pessoal do London Bank (Sim, senhores, já houve aqui um bando inglês, onde hoje está o BASA, e um a companhia de navios também inglesa, a Booth Line) com gerentes ingleses e funcionários maranhenses. Foram Da Costa, Carvalho, Zé Freitas, e mais os Habibes, Duquinha, Nilo Ramos, Vera-Cruz Marques, Alcir Carvalho, os Lobos ( Lobinho e Lobão), João Moucherek e muitos outros, que fizeram o "Vira-lata". O "Coringa" reunia os irmãos Meireles – Orlando, Jorge e Clóvis – e ainda eu,IVALDO e José Santos, Zacarias Marques, Juarez Góis, Fidélis, Zé Orlando Jucá de Castro, Raul Guterres, Olavo Carvalho, os irmãos Fernandes, etc., etc. O "Oba-ôba", pertencia aos carcamanos, capitaneados pelo Nazar – Emílio, Michel, Fausto e Cláudio Vasconcelos, Paulino e José Carvalho, Mário Rego... tantos... tantos... (Hoje tão poucos!).

Além destes havia os cordões de moças ligados aos clubes sociais, o do "Casino Maranhense", nos altos de onde está a loja "Sabrina", na rua Grande; na mesma rua (atualmente o edifício "Duas Nações") erguia-se o sobradão de "Os Lunáticos", clube dos Menezes (Joaquim, Almir, Rui, Arlino); do "Grêmio Lútero-Recreativo Português", a velha sede ainda resiste ali, no Largo do Carmo, e o "Clube Sírio-Libanês" ficava na mesma praça, bem defronte da igreja.

Depois vinham os blocos do povo, chamados "turmas", as famosas "Turma do Quinto", da Madre-Deus, e a "Turma de Mangueira", no João Paulo.

A peculiaridade destes blocos e turmas é que, com algumas exceções, fugiam das "Jardineiras" e "Amélias" cariocas e faziam as próprias músicas, das quais este disco é uma pálida amostra.

O Carnaval se concentrava do Largo do Quartel (hoje Praça Deodoro) e se espalhava pela rua da Paz, rua Grande e rua dos Remédios, por onde desfilava o "corso". Custa acreditar que por esta via estreita houvesse mão e contra-mão de trânsito, os veículos indo até o fim e retornando da igreja dos Remédios. Pois ainda, por entre eles, perambulavam os blocos, os cordões e uma multidão de foliões de toda ordem. Nenhuma batida, nenhum atropelamento...

Já não era o "corso" que encantou a minha infância, o dos automóveis de capotas arriadas onde sentavam as moças fantasiadas, cantando alegremente, os caminhões convertidos em carros alegóricos... Lembro-me bem de um, transformado em grande elefante que abanava as orelhas e virava a cabeça, à direita e à esquerda, cumprimentando o pessoal, e de outro que tinha no meio um moinho holandês, cheio de luzes, e era o carro das raparigas da zona, com as saias enormes para fora dos taipás, as "holandesas", quase todas pretas retintas, mas... ostentando tranças louríssimas, derramadas das coifas de tafetá.

Não, não era mais o corso de antigamente mas, se os automóveis agora eram fechados sem graça, os corações continuavam abertos à folia, serpentinas e confetes continuavam a cruzar-se no ar, de janela a janela, das janelas para a rua, da rua para as janelas... O cheiro dos lança-perfumes seduzia...

Disse o Bernardo Almeida e disse-o bem: Éramos felizes e não sabíamos!

Assumi um compromisso comigo mesmo e com memória dos companheiros mortos. Está cumprida minha missão. Guardei na lembrança letra e música daqueles tempos; mais que um arquivo foi meu coração o relicário dessa felicidade passada. Há dores que dá gosto sofrer. Era eu o único depositário destas músicas e destas letras e não podia morrer sem deixá-las impressas. Agora desobrigado estou. Batalhei por mais de dez anos. Amolei muita gente. Cheguei a pedir à nossa Governadora, ela também foliã, em meio a uma solenidade pública, quebrando o protocolo. Prometeu-me. E cumpriu a promessa: o CD aí está. Muito obrigado.

Devo, porém, esclarecer um mal-entendido: desde quando comecei a importunar um e outro, o CD foi batizado como – o disco de Seu Carlos, com enorme injustiça. Quem entende de música sabe que as minhas são as menos significativas. O disco não é meu, é do Carnaval Maranhense, é dos companheiros que tombaram. Tive o privilégio de pertencer a esse grupo de poetas, a capacidade de guardar de memória as composições, de lutar para que se tornassem um registro. O mérito é todo dos saudosos amigos que lhe emprestaram o brilho de sua sensibilidade e seu talento.

Agradeço ao Privado e ao Brandão, os dois que fizeram a primeira gravação em fita, com toda a paciência, repetindo e repetindo, para transpor as músicas desta minha bela voz para uma cousa audível... Muito obrigado. Agradeço ao maestro Pinheiro que desbravou o terreno escrevendo as primeiras partituras, à Fundação Cultura, na pessoa de seu Presidente Luís Bulcão; a Ubiratã Souza, ao Godão, ao Welington, ao Valdelino, que fez a bonita apresentação no encarte; à direção e aos colegas do Banco do Brasil que, prazerosamente, incluíram este evento no seu Circuito Cultural. Obrigado à professora Michol que nos acolhe tão carinhosamente nesta casa e a todos os que aqui comparecem, com destaque para D. Leonete, viúva do Fidélis Fonseca, D. Iara, viúva do Jorge Meireles e D. Edna, representante da família do Manuel Furtado. Obrigado de todo o coração.

\* Discurso pronunciado por Carlos de Lima quando do lançamento do CD "Carnaval dos Bons Tempos", no Centro de Cultura Popular "Domingos Vieira Filho", em 9 de Novembro do ano 2000, em presença da senhora Governadora do Maranhão, D. Roseana Sarney Murad.

---

### Notícias

---

#### Participação em Congresso

A Comissão Maranhense de Folclore – CMF integrou o grupo de 18 (dezoito) comissões estaduais que participaram do IX Congresso Brasileiro de Folclore, realizado em Porto Alegre/RS, no período de 20 a 23 de setembro de 2000 com o tema "Folclore e Educação".

A CMF foi representada pela tesoureira Maria Michol Pinho de Carvalho, que tomou parte da mesa redonda "Folclore na Escola", apresentando a experiência do projeto Sabença: museu-escola, desenvolvido pelo Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho em parceria com a Comissão.

No Congresso foi eleita a diretoria e Conselho Consultivo da Comissão Nacional de Folclore em votação direta pelos membros das comissões estaduais presentes, conforme o estatuto aprovado anteriormente.

Ressaltamos que o estado do Maranhão foi escolhido para a sede do X Congresso Brasileiro de Folclore, a ser realizado em São Luís, em 2002.

### **Eleição da CMF**

No dia 16 de novembro de 2000, foi realizada a eleição da diretoria da CMF para o biênio 2000/2002, na sede do CCPDVF. Na assembleia da eleição foi decidido, por unanimidade, que a diretoria seria reeleita, ficando assim constituída: presidente, Sérgio Ferretti; vice-presidente, Carlos de Lima (substituindo Valdelino Soares); tesoureira, Michol Carvalho; e secretária, Izaurina Nunes.

### **Bicho Solto, Criança Feliz**

Bicho solto, criança feliz foi o evento promovido pela FUNCMA/CCPDVF, com o apoio da Comissão Maranhense de Folclore, no dia 20 de outubro de 2000, no prédio de Exposições do CCPDVF, como parte da programação da semana da Criança.

O evento foi aberto com as exposições Festas e Festanças II, de esculturas e máscaras de papel machê, do artista plástico Paulo André Coelho: e Um Fio Só, de escultura em miniaturas em fio de cobre, do artista Gilson Lima Silva.

Da programação constou apresentação do espetáculo Bicho Solto Buriti Bravo, da dançarina Júlia Emília; barraca com guloseimas infantis; e oficina de máscaras populares, ministrada por Paulo André Coelho, de 17 a 19 de outubro, que teve a participação de um grupo de 16 usuários da psiquiatria do Hospital Nina Rodrigues.

### **Projeto Brasil 500 Vivas e Muito Mais**

Acompanhando a realização, em São Luís, da Mostra do Redescobrimento, de 19 de dezembro de 2000 a 19 de março de 2001, o Governo do Estado, através da Fundação Cultural do Maranhão, criou, nesse período, um circuito artístico-cultural alternativo, com apresentação de um conjunto de manifestações da cultura maranhense que acontecem paralelamente à Mostra, incluindo folclore, música popular, danças e performances.

No período de 17 a 23 de dezembro, o Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho coordenou um conjunto de atividades desse Circuito.

Com o apoio da Comissão Maranhense de Folclore, o CCPDVF ficou responsável pela Cantata do Brasil Criança, que, no dia 17 de dezembro, levou os grupos de canto coral Antônio Rayol, UFMA, São Luís, Vila Lobos, Amor e Vida, São João, Lilah Lisboa e Madrigal O Da Ba Hoo para as igrejas de São José de Ribamar, São João Calábria, Capela de São João Batista, Igreja Menino Jesus de Praga, São Roque, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora de Nazaré e praça do Viva Liberdade. Após os concertos, houve apresentação de grupos e peças natalinas.

No dia 23, como parte da Cantata do Brasil Criança, os corais da UFMA, Villa Lobos, São João, Antônio Rayol, ICBEU, Lilah Lisboa, Voice Harmony, São João Infantil e Encantando com as Mãos realizaram concertos nas igrejas da Sé, Rosário, Santo Antônio, São João, Carmo, Desterro e na Praia Grande, no Centro de São Luís. Após a apresentação de cada coral em cada igreja, os grupos saíram em cortejo, acompanhados por uma banda e por personagens de grupos de reis, reunindo-se até formar um grande grupo com todos os corais que se apresentou na Praia Grande num grande concerto natalino.

Ainda como parte do projeto Brasil 500 Vivas e Muito Mais, o CCPDVF coordenou o Cortejo do Divino Santo Brasil, com grupos do Divino da Casa das Minas, Casa de Nagô, Casa Fanti Ashanti, Terreiro Iemanjá e Lar de Oxalá; a Procissão dos Orixás, com a participação de terreiros afro-maranhenses, mobilizados pela Federação de Umbanda Espírita e Culto Afro Brasileiro do Maranhão; e a Jornada Brasil de Reis e Pastores, com a participação do pastor do Menino Deus, pastor Estrela do Oriente, pastor Filhas de Belém, Reis das Flores, de Tajaçoaba, Reis das Flores, de Porto Grande e Reis das Nuvens, de Maracanã

### **Programação Natalina**

O Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho/Fundação Cultural do Maranhão, com o apoio da Comissão Maranhense de Folclore, desenvolveu, no dia 14 de dezembro de 2000, uma programação de atividades pela passagem do Natal, com a abertura da exposição III Arvoredo: uma idéia de Paz no Natal, com 28 árvores de Natal inscritas no concurso que objetiva dar destaque a esse tradicional símbolo, incentivando artistas plásticos, artesãos e pessoas interessadas da comunidade a criarem versões alternativas de árvores.

Em 2000, as concorrentes foram expostas nos diversos ambientes do Prédio de Exposições, formando um belo e original conjunto. A escolha dos trabalhos vencedores foi feita por uma comissão julgadora formada por Luís Carlos Mathias (artista plástico), Nizeth Medeiros (professora envolvida em atividades artísticas) e Wilson Marques (jornalista e escritor).

As árvores vencedoras foram: 1º lugar: Árvore Ambiental, de José de Alencar (prêmio de R\$ 500,00); 2º lugar: Comunicação Natalina, de Jean (prêmio de R\$ 300,00) e 3º lugar, Pirâmide da esperança, de Fransales (prêmio de R\$ 200,00).

Ocorreram, também, as apresentações do Coral Encantando com as Mãos, fruto de um trabalho desenvolvido com deficientes auditivos no Complexo Educacional Governador Edison Lobão, sob a regência da professora Edeilce Buzar e da peça natalina Os Viajantes, de Maria Clara Machdo, de um grupo teatral maranhense sob a coordenação de Silvana Cartágenes.

### **Oficina de Ladainhas**

O Serviço Social do Comércio SESC/MA, em parceria com o CCPDVF, promoveu, no auditório Rosa Mochel, do Centro de Cultura Popular, de 13 a 16 de novembro de 2000, uma Oficina de Rezas e Ladainhas.

A oficina, coordenada pelo Núcleo Cultural do SESC/MA, foi ministrada por Almerice da Silva Santos, conhecida por Dona Teté, do Laborarte. Participaram da oficina 35 (trinta e cinco) pessoas que puderam aprender um conjunto significativo de rezas, ladainhas, cânticos e rituais realizados em cerimônias diversas da cultura popular maranhense.

### **Carnaval dos Bons Tempos**

Organizado pelo pesquisador Carlos de Lima, foi lançado, no CCPDVF, no dia 9 de novembro, o CD Carnaval dos Bons Tempos, em parceria com Jorge Meireles, Duquinha Furtado e Fidélis. O disco relembra o tradicional carnaval maranhense. É o quarto volume da Coleção sabiá, editada pela Fundação Cultural do Maranhão.

Durante o lançamento, foi prestada uma homenagem ao companheiro Valdelino Célio Soares numa solenidade em que o pátio do prédio de Exposições do CCPDVF recebeu o seu nome com o registro em uma placa fixada nesse espaço.

### **Queimação de Palhinhas**

No Natal de 2000 o CCPDVF armou o seu presépio num Paço da Quaresma ao lado do prédio administrativo do Centro, ficando aberto à visitação pública de 12 de dezembro a 12 de janeiro, quando será realizada a cerimônia de queimação de palhinhas do presépio com a reza de uma ladainha cantada por Dona Teté e Rosa Reis, acompanhadas de músicos populares.

Como parte da programação desse tradicional ritual, nos dias 10 e 11 de janeiro de 2001, no pátio do prédio de Exposições do CCPDVF, haverá apresentação de grupos de pastor e reis.

### **Tambor de Mina**

No dia 19 de dezembro, o CCPDVF cedeu espaço para o lançamento do CD Tambor de Mina na Virada pra Mata, da Casa Fanti Ashanti, do Cruzeiro do Anil, chefiada pelo babalorixá Euclides Menezes, produzido pelo grupo paulista A Barca, com o apoio da Fundação Municipal de Cultura e da Companhia de Produção. Do lançamento participaram integrantes dessa Casa de culto que cantaram algumas doutrinas registradas no disco, com toque e dança.

### **Maranhão Encantado**

*FERRETTI, Mundicarmo. Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias. São Luís, UEMA Ed., 2000, 123p.*

No dia 14 de dezembro foi lançado no Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho mais um livro da pesquisadora Mundicarmo Ferretti sobre religião afro-brasileira: Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias.

Mundicarmo Ferretti, professora Titular da UEMA e doutora em Antropologia, é autora de cinco obras premiadas em concurso realizado no Maranhão e de vários trabalhos publicados em outros estados e no exterior.

O livro "Maranhão Encantado" reúne 16 histórias de entidades espirituais não africanas recebidas em terreiros de Mina, Cura, Umbanda e Terecô. As histórias foram contadas em São Luís, Codó e Cururupu por pais e filhos-de-santo e por freqüentadores de terreiros. Metade delas foram recolhidas entre 1987 e 1988, por Venina Barbosa - hoje Ialorixá - que muito contribuiu para a realização da obra. Os desenhos são de Ciro Falcão que, em 1994, ilustrou outro livro da autora: Terra de Caboclo.

As histórias contadas em Maranhão Encantado foram vividas por quem tem ligação ou aproximação com entidades espirituais: Mãe d'Água, Caboclos, Voduns e outras. Nelas os encantados estão integrados à natureza, participam da vida das pessoas e potencializando sua "parte boa". Apesar de algumas vezes temidos, esses encantados são muito queridos e objeto de orgulho de muitos que os recebem em transe mediúnico.

O livro mostra nas entrelinhas que a crença em encantados tem contribuído para a superação de problemas e para a realização de desejos de parcela significativa da população maranhense, uma vez que deixa as pessoas mais seguras, confiantes em relação ao futuro e, conseqüentemente, mais fortes e dispostas para a luta.

Maranhão Encantado é um livro destinado tanto a pessoas ligadas, de alguma forma, a religiões mediúnicas quanto aos interessados em cultura popular. Pretende contribuir para a maior compreensão de seres que povoam mitos, sonhos e experiências fantásticas de tantos maranhenses, e para a divulgação da cultura afro-brasileira em nosso estado.

Os desenhos de Ciro Falcão, que ilustram o livro, estarão expostos no Centro de Cultura Popular de 14 de dezembro até o final de janeiro:

### **Perfil Popular**

#### **Dona Raimundinha, benzedeira de Boa Vista.**

*Adriano Sousa\**

Raimunda Sousa Santos, Dona Raimundinha, como é conhecida em Vila Boa Vista, município de Santo Amaro, na região dos Lençóis Maranhenses, trabalha como agente de saúde e realiza tratamentos relacionados à cura popular.

Aos 54 anos, dos quais 18 dedicados à cura na medicina popular, Dona Raimundinha diz já haver realizado partos, afastado encosto, curado dor de estômago, "carne aberta", trombose, cólica, anemia e "ventosa". Sabe simpatias para conseguir namoro ("amansar coração"), boa pescaria e, até, proteção contra agressor armado. Se a pessoa estiver com ela, qualquer "bandido" que se aproxime dela sofrerá tremedeira no braço e não conseguirá atirar ou, se o fizer, "não acerta nenhum tiro".

Conhece reza para mostrar a posição da criança no ventre materno, sabe fazer um chá de plantas receita para quem tem dor de estômago e, se ainda persistir a dor, completa o tratamento aplicando compressa de água morna. Faz remédio para anemia com a raiz da juçareira.

Dona Raimundinha também recebe benzimentos e toma remédios caseiros. Segundo ela, quando é homem que benze, dá mais força para a mulher. Diz que quando uma pessoa tem dor nas costas e não passa, provavelmente, trata-se de encosto, mas é preciso possuir um dom para confirmá-lo, o qual afirma ter. Mas não atende quando a pessoa vem com espírito "mesmo", "atuante", e, nesse caso, envia o enfermo à casa do curador que tem tambor, o dono do Bumba-meu-boi "Encantado de Santo Amaro", o Seu João Neto.

Realiza cura através de remédios caseiros. Possui rezas específicas para cada doença, à exceção da "ventosa", que é curada apenas com a ajuda de plantas. Atende a domicílio os enfermos e, às vezes, em sua própria casa. Existem pessoas que viajam durante três horas a procura de seus benzimentos. Leva sempre aparelhos "de enfermagem" (de pressão, injeção, medicação etc.) e plantas porque "se não der de um jeito, dá no outro". Não cobra por visita, as pessoas é que lhe dão agrados, como farinha e frango.

Aprendeu a curar com a avó e a fazer remédios caseiros com uma tia ex-praticante de benzimento e de tambor de mina, convertida há 25 anos à Assembléia de Deus. Embora, há muito, tivesse aprendido a fazer parto, como faltava-lhe conhecimento que médicos e enfermeiros possuíam, e também, morria em sua região muitas mulheres com dificuldade de "botar placenta", deslocou-se de Santo Amaro para São Luís e, em busca de maior conhecimento, na Maternidade Benedito Leite, no centro da cidade, começou a "pegar menino".

Dona Raimundinha disse que não possui "acompanhantes" (espíritos), tampouco sabe sobre os que eram ligados à sua tia, no tempo em que era ligada ao tambor de Mina. Entretanto, durante a realização de um parto difícil, já ocorreu de ser ajudada por uma entidade. Sua paciente possuía cordão umbilical de um palmo, tipo de parto considerado difícil, pela localização da placenta, o que complica a sua retirada. Nesse momento, apelou para a sua avó e disse: "Oh! Minha mãe, tem misericórdia! Com a ajuda de Deus, me ajuda que eu não sei mais nem o que vou fazer!". Ao fim desse parto, suave bastante, sua irmã lhe ofereceu um leite quente, "fumaçando" e, ela, ao prová-lo, o sentiu muito frio e o recusou. Nessa hora, ouviu um zumbido forte. Tornou-se necessário depois consultar alguém "dessa parte": descobriu a ajuda recebida de Mãe Joana.

Sua avó e mãe de criação só a ensinou quando parou de atuar como curandeira, porque se o fizesse enquanto estivesse curando, perderia a força. Até hoje, Dona Raimundinha não transmitiu seus conhecimentos a ninguém, mas já ensinou dois filhos a curar carne aberta, mas eles, depois que vieram para a cidade, trocaram a cura pelo "gel". Não acredita na possibilidade de passar todo o seu conhecimento: primeiro porque, atualmente, é a única na sua família a realizar tais curas. Todos que curavam tornaram-se protestantes; segundo, porque os mais novos não se interessam ou não querem saber disso. Para ela, com certeza não haverá mais esse conhecimento daqui a algum tempo, a menos que alguém se interesse e ela possa passar para ele.

Dona Raimundinha é devota de São José de Ribamar e Nossa Senhora da Conceição. Diz que sabe muita coisa porque tem vontade de aprender. Sempre procurou pessoas mais experientes, com o intuito de conhecer algo mais e superar as adversidades em seu caminho. Por isso, tem sua vida desembaraçada, sem muitos problemas, segredo de alguém que vive, há 54 anos, "muito bem, Graças a Deus".

\*Estagiário do Curso de Ciências Sociais da UFMA.