



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA

LUÍS AUGUSTO FERREIRA SARAIVA

“E LÁ NO MAR TEM UM SEGREDO!”
SAÚDE E CUIDADO NO TERREIRO
Investigação Bioética sobre a Cura no Quilombo Santa
Rosa dos Pretos - MA

BRASÍLIA
2022

LUÍS AUGUSTO FERREIRA SARAIVA

“E LÁ NO MAR TEM UM SEGREDO!”

SAÚDE E CUIDADO NO TERREIRO

Investigação Bioética sobre a Cura no Quilombo Santa Rosa
dos Pretos - MA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília (UnB) para obtenção do título de Doutor em Bioética.

Linha Pesquisa: Fundamentos de Bioética e Saúde Pública

Orientador: Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento

Brasília
2022

Nome: Luís Augusto Ferreira Saraiva

Título: “E lá no mar tem um segredo!”. Saúde e cuidado no terreiro: Investigação Bioética sobre a Cura no Quilombo Santa Rosa dos Pretos – MA.

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Bioética da Faculdade de Ciências da Saúde da Universidade de Brasília (UnB) para obtenção do título de Doutor em Bioética.

Aprovada em ____ de _____ de 2022.

Banca Examinadora

Prof. Dr. wanderson flor do nascimento – UnB (Presidente)

Prof^a Dr^a. Marianna Assunção Figueiredo Holanda – UnB (Membro Interno)

Prof. Dr. Luiz Rufino Rodrigues Júnior - UERJ (Membro Externo)

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo – UFRJ (Membro Externo)

Prof. Dr. Camilo Hernan Manchola Castillo – UnB (Suplente)

Essa fala não é minha. Esta é uma fala ancestral. Uma fala que tem trajetória. Uma fala muito poderosa. Digo isso para afirmar que não tenho nenhuma preocupação em se essa fala nos causará algum incomodo.

(Antônio Bispo dos Santos, ou “Nego Bispo” – *As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético*, 2019)

*E lá no mar tem um segredo
É longe e ninguém vai lá (2x)*

*Eu subi a ribanceira
Eu passei na cachoeira
Mas, no mar eu não pude atravessar (2x)*

(Doutrina de Cura/Pajelança – Tenda Nossa Senhora dos Navegantes)

*Eu tava no meio da baía
Foi quando o meu barco virou
(2x)
Eu vim rolando por cima da maresia
Eu vim rolando até na Boca do Tambor
(2x)*

(Doutrina da Família de Légua)

DEDICATÓRIA

*Dedicado a
Elci Gomes de Castro (in memoriam)
Waldinete Genilde Ferreira Saraiva e
Inaê Terra de Souza Ferreira*

AGRADECIMENTOS

Há muitos a agradecer. Foram anos vivendo neste retângulo em meio ao cerrado; lembro de cada dia, de cada noite na Rodoviária. Havia chegado com apenas três malas: uma de roupas, uma de livros e a outra de esperança. Dizia para mim todos os dias que só voltava para a Ilha depois de engolir os concretos. Mas, com o tempo, aprendi a amar cada canto.

Amizades e afetos se formaram. Da fome às pequenas conquistas, é chegado o momento de agradecer. Algo difícil, pois cada pessoa que conheci ao longo desse percurso acadêmico é fundamental para o nascimento desta tese. A todas e todos vocês, muito obrigado.

Agradeço:

Aos meus guias que me trouxeram até aqui. Aos meus Voduns e aos meus Nkises, que protegem esse mutuê. A Averekete, a São bendito, ao meu Pai Kassuté Lembá e à minha Mãe Averssan, à Matamba. E a Badê/Xangô, que me proveu o alimento de cada dia.

A Dona Terezinha de Légua, a Seu Pedro de Légua e a Seu Colin Maneiro. A esses, eu não posso deixar de agradecer.

À minha mãe, Waldinete Genilde Ferreira Saraiva, mulher negra com deficiência física que ainda não desistiu de lutar. Graças à sua luta estou a cada dia crescendo.

Ao Quilombo Santa Rosa dos Pretos nas pessoas de Dona Dalva, Dona Anacleta e Dona Severina, que se tornaram minhas mães. Aos irmãos e às irmãs que hoje tenho: Leleco, Yuri, Lucca, Dayanne, Pixita e Parê. Um agradecimento especial a Seu Libânio, por sua sabedoria e sapiência.

À família que o cerrado me presenteou. À Ana Carolina de Souza Silva pelo carinho, pelo afeto e pela paciência, além de nossas conversas profundas que a nossa vida leva; sem você, talvez não tivesse conseguido. À pequena Inaê Terra; que seu sorriso brilhe ainda mais. Ao pequeno Jorge pelas pequenas astúcias e pelo jeito sapeca e cativante. À Dona Malu pelas provocações e pelo carinho.

Ao meu orientador wanderson flor do nascimento, o nosso uã! Quem diria que daquele Congresso em Goiânia estaríamos aqui a pensar juntos. Muito do que quero me tornar como Professor é espelhado em ti, pela sua intelectualidade e pela forma de transmissão do saber. Mil vezes obrigado, meu amigo.

Ao Núcleo de Estudos de Filosofia Africana Exu do Absurdo; o *ntu* nos uniu.

A todos componentes do grupo de Filosofia Africana no Brasil.

Ao Grupo Calundu.

Aos Sacerdotes Cicero Centriny, Mariano Frazão, Emanuel Allison, Seu Leonardo e a Dona Maria Barbosa.

Ao Terreiro Manzu Kalla Muisu na pessoa de Tata Kamanburá; obrigado por ter acolhido a mim e a minha família.

Ao Grupo de Afoxé Ogunpá, em especial à Mãe Dora.

Ao Programa de Pós-graduação em Bioética, que possibilitou o desenvolvimento desta tese. Ao Professor Volnei Garrafa e ao Professor Gabriele Cornelli, meu muitíssimo obrigado por acreditarem neste trabalho.

Aos Professores e às Professoras do Programa, a qual muito admiro e aprendo com suas produções: Marianna Holanda, Danú Gontijo, Camilo Castillo e Natan Monsores. Vocês são incríveis.

Ao programa de Pós-Graduação em Metafísica, local em que esta pesquisa se iniciou.

Às amigas Adilbêna Machado, Lorena Oliveira, Aline Matos, Leticia, Gabi, Geysy, Ana Paula, Thânisia, Ana Júlia, Ninha e Nina.

Aos amigos Eliseu Amaro, Phelipe Cunha, Luiz Rufino, Lucas Mudo, Ceciliano Claro, Maxem, Rafael Haddock-Lobo, Guilherme da Luz.

A todas e todos vocês, meu muito obrigado.

Axé!

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. “E lá no mar tem um segredo!”. Saúde e cuidado no terreiro: Investigação Bioética sobre a Cura no Quilombo Santa Rosa dos Pretos – MA [tese]. Doutorado em Bioética. Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, 2022.

RESUMO

A Bioética é um campo de estudos em constante atualização e busca revistar suas bases epistemológicas com a objetivação de compreender com maior amplitude a realidade concreta e os conflitos morais emergentes e persistentes em sociedade. Ainda, enquanto ética prática, ela é estruturada na prerrogativa de tratar em suspenso os problemas oriundos das transformações humanas e, por seguinte, compreender em qual medida o raciocínio filosófico junto a outros campos do saber se lançam em contribuir na solução dos problemas enfrentados pela vida humana. Surgem, mais contemporaneamente, outras formas de se pensar a Bioética, frente a sua constante atualização epistemológica e sua proposta crítica em produzir um pensamento mais alinhado aos problemas dos população que passaram pela experiência do colonialismo. Bioéticas como a Bioética de Intervenção (BI) e a Bioética Narrativa (BN) emergem nessas regiões, levando em consideração o pluralismo epistemológico e o caráter multi-inter-transdisciplinar para entender a complexidade do humano. Dentro do estudo das epistemologias da Bioética e sua crítica ao colonialismo é que se origina esta tese, estruturada em um diálogo entre as áreas da Teoria da História, da Filosofia da Moral e da Antropologia Filosófica a fim de investigar as práticas cotidianas de Cura/Pajelança no Maranhão, mais especificamente no Quilombo Santa Rosas dos Pretos, localizado do na cidade de Itapecuru-Mirim. Procura-se, então, estabelecer reflexões de como os conhecimentos tradicionais se fazem importantes para a saúde e o cuidado da população negra e do povo de terreiro. Ainda, tais reflexões *in loco* nos levam a construir posturas de crítica ao racismo e à modernidade. Com esta proposta, espera-se uma contribuição com o pensamento em Bioética no Brasil, ao passo em que se reforça o diálogo múltiplo entre outras áreas do conhecimento científico para uma maior amplitude dos fundamentos em Bioética e saúde pública.

Palavras-chave: Cura/Pajelança. Epistemologia. Pluralismo em Bioética. Saúde da população negra. Território quilombola.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. “E lá no mar tem um segredo!”. Saúde e cuidado no terreiro: Investigação Bioética sobre a Cura no Quilombo Santa Rosa dos Pretos – MA [tese]. Doutorado em Bioética. Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, 2022.

ABSTRACT

Bioethics is a field of study that is constantly being updated and that seeks to review its epistemological bases with the aim of understanding more fully the concrete reality and the emerging and persistent moral conflicts in society. Still, as a practical ethics, it is structured on the prerogative of dealing in abeyance with the problems arising from human transformations and, therefore, understanding to what extent philosophical reasoning together with other fields of knowledge launches itself in contributing to the solution of the problems faced by human life. Faced with its constant epistemology update and the critical proposal to produce a thought in Bioethics that is more aligned with the problems of the population that went through the experience of colonialism is that bioethics such as Intervention Bioethics (BI) and Narrative Bioethics (BN) emerge in these regions taking into account the epistemological pluralism and the multi-inter-transdisciplinary character to understand the complexity of the human. Within the study of the epistemologies of Bioethics and its critique of colonialism, this Thesis is originated through the multidisciplinary dialogue between the areas of Theory of History, Philosophy of Morals and Philosophical Anthropology to investigate the daily practices of Cura/Pajelança in Maranhão, more specifically, in Quilombo Santa Rosas dos Pretos located in the city of Itapecuru-Mirim. In order to establish reflections on how traditional knowledge is important for health, and the care of the black population and the people of terreiro, still, such reflections in loco lead us to build critical postures to racism and modernity. With this proposal, it is expected to be contributing to the thinking in Bioethics in Brazil, while reinforcing the Inter-dialogue between other areas of scientific knowledge for a greater breadth of the fundamentals in bioethics and public health.

Keywords: Cura/Pajelança. Epistemology. Pluralism in Bioethics. Health of the Black population. Quilombos and territory.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. “E lá no mar tem um segredo!”. Saúde e cuidado no terreiro: Investigação Bioética sobre a Cura no Quilombo Santa Rosa dos Pretos – MA [tese]. Doutorado em Bioética. Faculdade de Ciências da Saúde, Universidade de Brasília, 2022.

RÉSUMÉ

La bioéthique est un domaine d'étude en constante mise à jour et qui cherche à revoir ses bases épistémologiques dans le but de mieux comprendre la réalité concrète et les conflits moraux émergents et persistants dans la société. Pourtant, en tant qu'éthique pratique, elle est structurée sur la prérogative de traiter en suspens les problèmes découlant des transformations humaines et, par conséquent, de comprendre dans quelle mesure le raisonnement philosophique avec d'autres domaines de la connaissance se lance dans la contribution à la solution des problèmes. auxquels est confrontée la vie humaine. Face à sa mise à jour constante de l'épistémologie et à la proposition critique de produire une pensée en bioéthique plus alignée sur les problèmes de la population qui a traversé l'expérience du colonialisme, c'est que la bioéthique telle que la bioéthique d'intervention (BI) et la bioéthique narrative (BN) émergent dans ces régions en tenant compte du pluralisme épistémologique et du caractère multi-inter-transdisciplinaire pour comprendre la complexité de l'humain. Dans le cadre de l'étude des épistémologies de la bioéthique et de sa critique du colonialisme, cette thèse est née du dialogue multidisciplinaire entre les domaines de la théorie de l'histoire, de la philosophie de la morale et de l'anthropologie philosophique pour enquêter sur les pratiques quotidiennes de la Cura/Pajelança dans le Maranhão, plus spécifiquement, à Quilombo Santa Rosas dos Pretos situé dans la ville d'Itapecuru-Mirim. Afin d'établir des réflexions sur l'importance des connaissances traditionnelles pour la santé et la prise en charge de la population noire et des habitants de terreiro, encore, de telles réflexions in loco nous conduisent à construire des postures critiques face au racisme et à la modernité. Avec cette proposition, il devrait contribuer à la réflexion sur la bioéthique au Brésil, tout en renforçant l'inter-dialogue entre d'autres domaines de la connaissance scientifique pour une plus grande ampleur des fondamentaux de la bioéthique et de la santé publique.

Mots Clés: Cura/Pajelança. Épistémologie. Pluralisme en bioéthique. Santé de la population noire. Quilombos et territoire.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - <i>MemÓria</i> entre travessias africanas e indígenas	39
Figura 2 - Pluriversos da <i>memÓria</i>	41
Figura 3 - Abertura de mesa de Cura realizada na Tenda São Sebastião - Casa De Encantaria Caboclo Flexeiro	58
Figura 4 - Mesa de Cura/Pajelança	59
Figura 5 - Curandeira Mãe Maria Barbosa	60
Figura 6 - Recorte da Capa do Jornal Pacotilha	61
Figura 7 - Registro de denúncias e reclamações por parte da elite maranhense	62
Figura 8 - Correlações epistemológicas da Cura/Pajelança	97
Figura 9 - Horta medicinal do Terreiro Ilê Ewê Omo d'Osanyin	1044
Figura 10 - Terreiro Kamafêu de Oxóssi – Oferenda para lemanjá	1122
Figura 11 - Mãe Nhazinha, a quarta dançante da esquerda para direita	1166
Figura 12 - Cleide Moraes. Ao fundo, quadro de Santa Bárbara e de lemanjá... ..	11717
Figura 13 - Pesquisador farrista tocando Cabaça – Salva para São Sebastião no Quilombo Santa Rosa dos Pretos	1222
Figura 14 - Oco do crivador sem o couro e suas caravelhas – Ilha de Upaon-Açu	12727
Figura 15 - Lucca Muypurá na Salva de Tambor para São Sebastião – Tenda Nossa Senhora dos Navegantes.....	1322
Figura 16 - Quilombo Santa Rosa dos Pretos, Itapecuru Mirim – MA.....	1355
Figura 17 - Elias Belfort e Dona Dalva	13838
Figura 18 - Tambor de Crioula para São Benedito - Quilombo Santa Rosa dos Pretos, Itapecuru Mirim – Ma	13939
Figura 19 - Seu Libânio na Casa de Dona Dalva	1444
Figura 20 - Dona Dalva preparando-se para conversar com o prefeito de Itapecuru-Mirim	14747
Figura 21 - Imagem da Campanha de arrecadação para a festa de Seu Pedro de Légua.....	14848
Figura 22 - Altar do quarto de Santo de Dona Dalva	1511
Figura 23 - Dona Anacleta mostrando o coco babaçu	1522

Figura 24 - Cura/Pajelança de Maracá.....	15555
Figura 25 - Uma cerveja e dois dedos de prosas com Seu Pedro de Légua e Dona Terezinha de Légua	156
Figura 26 - Ciclo vital em Santa Rosa dos Pretos	162

SUMÁRIO

PRÓLOGO – “ELES NÃO QUEREM ME OUVIR, ELES SÓ QUEREM ME CALAR”	15
INTRODUÇÃO.....	18
CAPÍTULO I.....	22
1.1 INQUIETAÇÕES METAFILOSÓFICAS SOBRE A HISTÓRIA QUE NOS CONTARAM.....	22
1.2 <i>MEMÓRIA</i> : (DES)CONSTRUÇÃO COLETIVA DE UM CONCEITO	34
1.3 <i>MEMÓRIA</i> : CURA/PAJELANÇA NO MARANHÃO	47
CAPÍTULO II.....	66
2.1 BIOÉTICA, ÉTICA E RACISMO	66
2.1.1 Breve crítica à Ética da Libertação de Dussel	76
2.1.2 Breve crítica à Ética de Habermas	79
2.1.3 Bioética como crítica ao Humanismo europeu	83
2.1.4 Bioética de Intervenção: crítica ao Princípioalismo Norte-Americano	86
2.2 CARÁTER EPISTEMOLÓGICO DA CURA/PAJELANÇA PARA A BIOÉTICA	90
2.3 BIOÉTICA E A SAÚDE DO POVO DE TERREIRO NO MARANHÃO.....	93
2.3.1 A RENAFRO no Maranhão	100
CAPÍTULO III.....	107
3.1 ANTECEDENTES E CONFLITOS DA PESQUISA: A “ESCOLHA” DE SANTA ROSA DOS PRETOS.....	107
3.2 VISITAR O PASSADO: ANCESTRALIDADE, HERANÇA E <i>MEMÓRIA</i>	114
3.3 IMAGENS, SENSAÇÕES E METODOLOGIAS DO PESQUISADOR <i>FARRISTA</i>	122
3.4 RETORNO E NARRATIVAS: IDAS E VI(N)DAS AO MARANHÃO	127
3.5 PISAR EM TERRA DE CABOCLO: CHEGADA À SANTA ROSA DOS PRETOS	134
3.5.1 Quilombo, herança e <i>memÓRIA</i>	139
3.5.2 Peleja e as mulheres curandeiras: guardiãs do território	145
3.5.3 Cura/Pajelança no Terreiro Nossa Senhora dos Navegantes: entre o remédio e o veneno	155
CONSIDERAÇÕES FINAIS	159
REFERÊNCIAS	164
APÊNDICE I.....	176
APÊNDICE II	184
APÊNDICE III.....	205

ANEXO	217
-------------	-----

PRÓLOGO – “ELES NÃO QUEREM ME OUVIR, ELES SÓ QUEREM ME CALAR”

De joelhos, subia as escadarias da Capela de São Pedro. Nas costas, tal como o Cristo a seguir para o calvário, de degrau a degrau, carregava seu Boi de Brinquedo. Esse era João “Sem Miolo” que, por promessa da benção alcançada, subia cantando no primeiro raio de Sol que atravessa a Capela. Aos sons das matracas, dos pandeiros, das zabumbas e com os gritos dos índios guerreiros, das tapuias e dos vaqueiros, ali caminhava João “Sem Miolo”. Mas, João, diferente do Cristo, não caminhava para a morte, pois dela já havia escapado. João subia para celebrar a vida.

A cada degrau que subia, seu Boi de Brinquedo parecia ficar mais pesado e, em seu rosto, o suor misturava-se com as lágrimas que jorravam. Contudo, via de longe, no topo da Capela, a presença de seu Caboclo Encantado.

João era como tantos outros Pedros, Marias, Beneditos, Josés e Dalvas, que há tantos anos sobem as escadarias da Capela de São Pedro para agradecer e pedir saúde para brincar em meio ao Bumba-Boi com os Encantados. Eles pagam e fazem novas promessas; são homens e mulheres que compartilham de experiências singulares.

São maranhenses, católicos, curadores, pajés, tambozeiros e tambozerias, coreiros e coreiras. São trabalhadores de um mundo que a todo custo se ocupa em apagar suas vozes. São pescadores, benzedeiros; são aqueles que já nasceram com o dom de curar, aqueles que já nasceram ouvindo a voz dos Encantados. Eles possuem a sensibilidade de se comunicar com os invisíveis.

Como já dizia Mãe Dudu da Casa de Nagô, “É pau é pau, é pedra é pedra. Cada qual tem seu nome!”. Cada qual tem e terá a sua função na comunidade, na festa. Cada vida é importante. Cada vida merece ser celebrada. E há, ainda, vida nas vozes em que esse mundo tenta cercear, calar.

Mas eles, que não nos ouvem, que não ouvem a natureza, que não ouvem as matas e que não ouvem os espíritos, estão mais perto do fim do que nós... Nós, que compartilhamos de uma vida interligada a tudo que nos cerca, daquilo que vemos e daquilo que não vemos, subimos escadas diariamente levando nossas promessas ao

Santo, buscando a permissão para manipular ervas que levarão a cura a determinado enfermo.

Não há dúvidas de que esse mundo, da forma como tem caminhado até aqui, segue para a destruição. Aquém, ficará a missão de curá-lo, já tão doente; ficará a nós, seres que fomos lidos como não-humanos ao longo da história.

E quem entenderá as lágrimas de João “Sem Miolo”?

João chega ao topo da escada. Chora diante de São Pedro, arranca do peito o seu rosário com as cores do Vodum Badé e se estende ao chão, tal como a cruz do Cristo.

João é trabalhador de construção e, por pouco, quase perdeu a perna um ano antes da brincadeira. João é miolo do Boi, o brincante que fica debaixo do Boi de Brinquedo e que faz toda a festa acontecer. Ele correu o risco de não brincar, de não trabalhar, mas com a fé nos Encantados e com o desejo de não parar, reinventa-se mais uma vez. Ano que vem e nos próximos de sua vida, João “Sem Miolo” brincar, curado e curando outros ao seu redor.

Os pandeiros repicam, o bairro da Madre Deus vira uma grande aldeia, um grande quilombo. A cada vez, os apitos anunciam a chegada de mais um grupo de Bumba-Boi. E em meio a tantas e tantas pessoas, os Encantados vêm de lá, do seu mundo, para brincar. Rodopiam... bebem... fumam. Quebram as demandas, firmam seu ponto. Se disfarçam, correm... descem na Croa. Muitos vêm de Codó, outros se apresentam como Tupinambás. Eles são doutores em segredos dos matos.

Utilizam-se dos saberes mais antigos, da folha que se torna encantada, do saber que será transmitido e daquilo que será dito, mas que deverá ser devidamente guardado. A cada pena balançada, ferveilha no corpo a presença dos encantos que se atravessam no destino de cada um. É preciso ser firme e saber balançar à medida que a terra vibra na constância das toadas e dos toques de tambor.

Mas e João “Sem Miolo”?

O nosso personagem real-ficcional ganhou materialidade pela primeira vez no ano de 2013, no espetáculo *O miolo da História*, do Ator e Diretor maranhense Lauande Aires da Cia de Teatro Santa Ignorância. A narrativa de João representa a

imagem de muitos outros Joões que, transitando entre tantos mundos, precisam fechar o corpo para manterem-se vivos.

João “Sem Miolo” representa um homem-boi ou um boi-homem e a carne da própria carne. Alimenta-se com fé e com cachaça, com revolta e com alegria, com medo e com a angústia de mais um dia.

Sem um atendimento digno de saúde, João “Sem Miolo” corre ao pajé após ter os pés furados em na construção onde trabalhava. Com a dúvida de poder continuar a ser o miolo do Boi e, assim, sob risco de não mais acontecer a brincadeira, João promete subir as escadas da capela de São Pedro caso seja curado.

O teatro é essa arte efêmera que tem acompanhado a vida do autor desta tese. Este autor encontrou na Filosofia uma maneira de escrever sobre sua gente, sobre memórias e sobre as tambozadas.

Talvez nos perguntemos: quais relações são possíveis entre a Pajelança, a imagem de João “Sem Miolo” e a pesquisa que aqui se segue? O fato é que, no mundo dos Encantados, tudo está entrelaçado, tal como a palha que, de tanto se embrulhar, virará o cofo (cesta).

João “Sem Miolo” venceu a morte, celebrou a vida e, quem sabe, se encantou... O que estará escondido nesse silêncio, nessa fumaça, nesse maracá? Tentaram calar a voz de João. “Eles”, em seus enigmas burocráticos, buscaram ceifar o *corpomemória* do brincante. Mas, como muitos outros, em muitos outros segredos, vive o Miolo “Sem Miolo” nas entranhas das Matas do Maranhão.

INTRODUÇÃO

Oh, dá-lhe nele! Couro
Oh, dá-lhe nele! Couro
Oh, dá-lhe nele! Couro
Oh, dá-lhe nele! Couro
Oh, Dadá! Dá-lhe no couro
Oh! Dá-lhe couro! Deixa panhá!
Oh! Santa Rosa! Lá nu lugar
Oh, em setembro eu vou chegar!
Oh, em dezembro eu vou chegar!
Oh, dá-lhe nele! Couro
Oh, dá-lhe nele! Couro
Oh, dá-lhe nele! Couro
Oh, dá-lhe nele! Couro

(Tambor de Crioula – Santa Rosa dos Pretos)

O cheiro da defumação sobe à atmosfera do salão. Do lado fora, perto a cajazeira sagrada, as crianças correm e brincam imitando os Encantados. Os abatazeiros aguardam na antessala e se aquecem com uma dose de conhaque de alcatrão. As baiantes se enfileiram para formar um círculo no meio do salão. A noite será de Cura e Pajelança. Caboclo Velho aguarda sentado na frente do Tambor da Mata, abaixo da imagem de São Bendito (Averekete).

Ao erguer o maracá... não estaremos mais aqui, mas do outro lado da Encantaria. Sonhos, rodopios. Alguém no compromisso de pagar a promessa entra de joelhos no salão acompanhado por seu parente.

Ao erguer o penacho... os maus espíritos se afastam, os Tupinambás pisam em brasa. O pássaro guará alça o seu voo ao romper da madrugada. O Encantado bate no peito. Gritos, doutrinas. Alguém será encruzado. O Caboclo Velho regurgita uma conta de sua garganta e crava no peito do consulente... E canta

Sou índio bravo sou guerreiro

da Mata de Marajá

Eu gosto é de pisar fogo

Pata ver faísca voar

Sou chefe do meu cavalo me chamo Tupinambá

Êh! Pajé!

As reflexões que se seguem nesta tese reúnem um conjunto de imagens comuns aos que compartilham das Encantarias do Norte e do Nordeste brasileiro, mais especificamente no Maranhão.

O Estado do Maranhão está dentro do cenário das regiões que mais se concentram as religiões afro-indígenas do Brasil, em destaque o Tambor de Mina e o Terecô. Contudo, há várias maneiras de como essas religiões se manifestam em todo o Estado; há várias nações, várias famílias e uma forte influência indígena no interior dos seus rituais. Trata-se de algo muito específico e que foi pouco estudado pela academia ao longo do seu interesse pelas religiões negras no Brasil. A Cura no Maranhão – que é também chamada de Pajelança, ou Brinquedo de Cura ou Tambor de Cura – será apresentada ao longo desta tese como uma africanização indígena, uma concepção afro-indígena particular e como parte integrante do Tambor de Mina.

Dessa forma, motivado pelas produções de conhecimento sobre a Cura/Pajelança e suas relações de compressão de Saúde/Doença, é que este trabalho se concentra no campo de estudo da Bioética. A Bioética, por sua vez, é uma área do conhecimento em constante construção e que se propõe dialogar em instâncias inter, multi e transdisciplinar. Esta tese dialoga com as áreas teóricas da História, da Epistemologia da Bioética e da Antropologia Cultural. De todo modo, ela não se perde de seu objetivo central, que é investigar a vida cotidiana com a finalidade de entender os saberes, as práticas e os sentidos da vida em torno da Cura/Pajelança no Quilombo Santa Rosa dos Pretos, na cidade de Itapecuru-Mirim - MA.

Para manter o caráter interdisciplinar deste trabalho – tarefa fundamental para a Bioética –, foi preciso mergulhar nas pesquisas historiográficas sobre as religiões afro-brasileiras que, infelizmente, ainda se concentram em grande parte nos estudos voltados ao nago-centrismo (DANTAS, 1988). Com isso, será possível apresentar ao leitor e à leitora sobre os processos históricos de Cura/Pajelança no Maranhão.

No primeiro capítulo desta tese, buscamos apresentar algumas investigações reflexivas sobre o caráter científico da historiografia das religiões afro-indígenas no

Brasil e sobre as dificuldades encontradas em tornar narrativo o processo de suas formações. Surgem as primeiras inquietações, que possuem como base teórica intelectuais africanos e afro-brasileiros tais como Jean-Godefroy Bidima, Leda Maria Martins, Amadou Hampaté Bâ e Beatriz Nascimento, autores desconhecidos dentro dos estudos de teoria e filosofia da História, mas que nesta investigação foram fundamentais para construção (coletiva) do conceito de **memÓria**. O conceito nos serve como orientação para entender os processos e os constructos histórico-sociais da Cura/Pajelança no Maranhão.

O Capítulo segue em uma inquietação metafilosófica que se originou no percurso do trabalho de campo, a medida em que a pesquisa *in loco* avançava. A narrativa, a memória, e os saberes sobre os Encantados nos apresentavam extratos de uma historiografia ainda não escrita e pouco conhecida. Também buscamos investigar – a luz dos conflitos morais – qual era o papel social que os pajés e curandeiros tinham na sociedade maranhense, ao passo que exerciam o ofício de curar, pois, por parte da população menos favorecida, havia a “valorização do conhecimento dos curandeiros sobre as plantas medicinais nativas e sua aplicação nas moléstias” (PIMENTA, 2016, p. 322).

Em seguida, no segundo capítulo, por ser a Cura/Pajelança uma prática que passa pela experiência do racismo, busquei trazer a discussão acerca da Filosofia da Moral dentro das bases epistemologias da Bioética. Foram levantadas argumentações críticas ao humanismo e ao projeto de humano construído na modernidade; para isso, aproximamos as áreas de estudo da ética e da epistemologia para um melhor desenvolvimento da Bioética, como proposto por León Olivé (2006). Ainda, sendo o racismo um problema moral na sociedade brasileira, propomos construir um pensamento em Bioética que seja antirracista a partir do pensamento da bioeticista Fátima Oliveira e da filósofa e historiadora Beatriz Nascimento.

Ao decorrer do segundo capítulo, tratamos a importância da Bioética de Intervenção como crítica ao principalismo norte americano e como autocrítica em seus fundamentos, procurando compreender os problemas emergentes em sociedade. Em seguida, apresentamos o contexto da saúde da população negra e de terreiro no Maranhão por meio do histórico de formação da RENAFRO (Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras).

O terceiro capítulo foi baseado na metodologia do *deixar-se afetar*, de Jeanne Favret-Saada (1990), e movimentado pela investigação das imagens poéticas, dos sonhos e da estética do conhecimento científico de Gaston Bachelard (1984). Busquei registrar o que venho chamando de *filosofia do campo*, ou seja, o registro de pensamentos, fotografias e descrições da vivência em Santa Rosa dos Pretos.

O Capítulo se desenvolve em imagens autoetnográficas e recupera o conceito de **memÓria** para o desenvolvimento ainda em construção da ideia do *pesquisador farrista* na procura de entender os sentidos éticos que a Cura/Pajelança exerce no Quilombo em Santa Rosa. Isso me fez descobrir que os sentidos de um bem-viver estão associados à luta e à permanência do território quilombola.

Este trabalho desamarra-se das formas enquadradas que a escrita nos coloca. Procurei correr nos passos do velho Mestre Fula Hampaté Bâ e não me fechar com as ordens cronológicas que fazem tanto sentido ao Ocidente. Deixei-me levar pelo livre pensamento e pela forma ensaística de tratar as palavras.

O título que leva cada capítulo foi inspirado em frases das conversas que tive em Santa Rosa dos Pretos. São elas: *Leva pro salão que lá tem remédio*, dita por seu Pedro de Légua na cora de Dona Dalva; *Às vezes o médico não dá a cura, só os doutores do mato*, dita por Dona Anacleta na cozinha de sua casa quando tomávamos café; e *Quem tá fora não queria entrar, quem tá dentro não queira sair*, dita por Mãe Severina no dia da festa de São Sebastião da Tenda Nossa Senhora dos Navegantes.

Esta tese nos convida a conhecer outros sentidos da vida. outros conceitos de saúde/doença, vida/morte. Ela amplia os entendimentos usuais da Cura/Pajelança em que, por vezes, o macerar da folha também pode ser o veneno.

Propus um trabalho que pode ser lido em três grandes ensaios, todos relacionados com os estudos e interesses da Bioética: um historiográfico, um filosófico e um etnográfico. Isso possibilita a amplitude do campo de estudo da Bioética, à medida que buscamos compreender os problemas morais dos países que passaram pela experiência da colonização.

CAPÍTULO I
“LEVA PRO SALÃO QUE LÁ TEM REMÉDIO!”
TAMBORES E MEMÓRIA DA CURA/PAGELANÇA

*Eu fui marcado pela pedra da memória
 Eu fui marcado pela pedra da memória
 Pelo pai senhor dos mestres
 Pelo pai senhor da glória
 Pelo pai senhor dos mestres
 Pelo pai senhor da glória*

(Doutrina de Tambor de Mina - Casa Fanthi Ashanti)

1.1 INQUIETAÇÕES METAFILOSÓFICAS SOBRE A HISTÓRIA QUE NOS CONTARAM

Sobre a pedra, acende-se a vela. O ponto estará firmado. O mestre rei dos mestres entra no salão e saudará aos presentes: os desse mundo e do mundo de lá.

Da antessala do salão da Casa Fanthi Ashanthi¹, é possível ouvir os toques cadenciados do ferro *gun*². As baiantes, em seus longos vestidos brancos, rodopiam em torno do eixo. O som dos tambores não para em nenhum momento. São eles, os Encantados que desceram à *Guma*³. Com olhos entreabertos cantam, conversam e, com um lenço, enxugam o suor do rosto. A cada doutrina...

¹ Terreiro em que tomei minha obrigação na Mina. “Tenda São João Jardim de Oeira da Nação Fanti-Ashanti, foi inaugurado no dia 01 de janeiro de 1958 no sítio do Iagapara às margens do Rio Bacanga em um lugarejo de São Luís. Posteriormente a Casa Fanti-Asanthi transferiu-se para rua militar, nº 1158, no bairro do Cruzeiro do anil em São Luís – MA, no dia 01 de janeiro de 1964, local estratégico e fácil de se chegar” (FERREIRA, 2004, p. 5).

² Instrumento de ferro também chamado de *gã* (Casa das Minas, de Nagô e Terreiro de Iemanjá) ou apenas de *ferro*. Compõe a orquestra musical do Tambor de Mina e corresponde ao agogô dos Candomblés de Angola e Ketu. No passado, no Maranhão, esse instrumento era tocando apenas por mulheres, como relatado no documentário: *Atlântico Negro – Na rota dos Orixás* (1998).

³ *Guma*, ou a expressão “descer na Guma”, simboliza o território em que os Encantados aparecem, surgem em terra. É uma expressão bastante comum entre os mineiros (filhos, simpatizantes e praticantes do Tambor de Mina).

MemÓRIas...

Tambores. Penacho. Maracá. Memórias que atravessam corpos.

Seria redundante afirmar que escrever sobre a História é uma tarefa difícil. A História, enquanto ciência autônoma em si, é preenchida por complexidades que determinam a constituição dos sujeitos históricos. Em seu cerne, as questões sobre tempo e verdade apontam dilemas fundamentais para a construção da narrativa histórica, afinal, somos seres que, ao mesmo andamento, fazemos e compomos a História.

Ainda, a História é um local de disputa política que arquiteta e reinventa sujeitos históricos. Conceituações sobre tempo e espaço passam por decidir em qual análise científica os eventos históricos serão tomados como verdades. Não obstante, novas e velhas verdades (imaginativas ou não) são adaptadas ao ponto de partida da narrativa histórica e uma bifurcação entre entes é produzida: quais sujeitos devem ser *lembrados* e quais sujeitos devem ser *esquecidos*? Os *lembrados* foram construídos a serem sempre lembrados e assemelham-se aos antigos gregos: aqueles que se lançaram ao eterno.

Aos *esquecidos*, restou-lhes seus lugares construídos às margens da História por aqueles que olham para o tempo a partir de seu horizonte e, principalmente, de seu local de construção sobre as narrativas acerca do mundo. Tempo e espaço, aqui, passam a ser conceitos revisitados e disputados a fim de compreender a História como sucessiva transformação de fatos e mudanças.

Há, nesse sentido, um excesso de reprodução do passado, uma História construída em linha cronológica e hierárquica, reduzindo as pluralidades dos sujeitos históricos. É uma história que se acentua nas dicotomias e se vela da autocrítica. A “vida humana” passa a ser um conjunto de fatos narrados em formas escalonais e dispare. Cada narrativa e cada experiência histórica torna-se, nesse contexto, uma disputa desigual. Em consequência, os *esquecidos* são lançados para fora do tempo, e o espaço a qual lhes pertence é reduzido a uma simples “nota de rodapé” da História.

O embate entre o *lembrar* e o *esquecer* é imposto pelas bases *onto-epistêmicas* que compõem as teorias fundamentais à cientificidade histórica, posto que os sujeitos

históricos são também construídos a luz do horizonte daqueles que narram e, principalmente, que escrevem a História: os Ocidentais. À vista disso, as concepções de tempo e verdade e de tempo e espaço apresentam-se de maneiras unilaterais.

Tal exercício reduz e classifica a “vida humana” como possuidora de apenas um único passado “glorioso”, anulando as outras experiências que compõem a produção do conhecimento histórico – aquilo que a historiografia clássica chamou de *apropriação do passado* (GEARY, 2008) (HOBSBAWN; RANGER, 1984).

O passado inventado das tradições ocidentais conduziu a manipulação histórica das narrativas que, sempre “bem contadas”, serviram de recurso pedagógico para a construção das memórias que foram e são compartilhadas em sociedade. O passado e seu adorno epopeico construído pelo Ocidente conduziram suas próprias narrativas alicerçadas à luz da exclusão e da subjugação. O *não-ocidental* passou a ser chamado de *o outro*, ao passo que a crise e a ausência de identidade provocada pela lógica da construção da universalidade fundamentavam a imagem de *ser global*, autônomo e indivisível – por sua vez, frágil. Logo, trata-se de um ente que necessita se autoafirmar no organismo e na destruição do *outro*. Essas são as ferramentas ocidentais que “ocidentalizaram” o Mundo, a História.

E a Memória...

Diante da disputa da narrativa e da construção do passado, a História enquanto ciência – narrada à voz dos Ocidentais – inaugurou dicotomias ao mirante de sua identidade problemática, levando, assim, à destruição de tantas outras experiências. Para citar um exemplo, temos a Revolução Francesa (1789 a 1799), que gerou modificações na percepção do tempo (REIS, 2006; ALBERTI, 2004; MALERBA, 2011), inaugurando uma era das racionalidades burguesas e tornando do tempo uma máquina de construção de domínio do presente e de comercialização do futuro. Por conseguinte, os sujeitos históricos seriam construídos ao molde dos desejos burgueses do século XVIII.

Nesse ínterim, os *esquecidos* seriam cada vez mais esquecidos e suas subjetividades colonizadas. A narrativa histórica ocidental passou a produzi-los como os *outros*. Eles seriam os que, diante da herança do progresso para o futuro e da construção do ideal de humano universal irretorquível, passariam a ter os seus corpos

e suas memórias massacradas. Essa cultura generalizou problemas e intensificou o desejo ocidental de construir a História Única⁴, mitológica e de naturalização da destruição.

Percebe-se que a humanidade universalista fora construída com bases em um sistema de destruição, de autopunição e por meios de uma cognição de produção de saberes históricos que não aceita outras noções de tempo, de espaço, de memória e de verdade.

Posto isso, orientado inicialmente por essas reflexões metafilosóficas – sobre os conceitos e pelas disputas em torno da História –, percebo a necessidade de adentrar ao campo conceitual da memória para, assim, tecer a construção de uma narrativa sobre a Cura/Pajelança no Maranhão para o campo de estudo da Bioética, tendo em vista que trazemos uma interpretação sobre Bioética para além de uma ética da saúde e sim como uma ciência em construção que se lança no desafio de revistar suas bases epistemológicas e analisar os conflitos morais da sociedade. Contudo, antes de apresentarmos as raízes da Cura/Pajelança, é preciso pôr em evidência algumas reflexões que atravessam a construção deste capítulo inicial.

Para tanto, questiono: é possível construir uma historiografia sobre as experiências epistemológicas e ontológicas das tradições dos povos de origem africana e indígena no Brasil? Tal indagação nos leva à necessidade de fazer novas perguntas a antigos problemas que se mostram presentes no contexto contemporâneo.

Outra inquietação: é evidente que o papel do historiador é tecer interpretações sobre o passado. Por sua vez, que papel exerce o presente historiador quando o seu corpo é fruto de uma produção de massacres que engendraram a construção atual da historiografia brasileira? Quais aproximações podem ser possíveis entre a Bioética e a História, tendo em vista que ambas tratam das vidas humanas? O fato é que este não é um trabalho historiográfico, tão pouco se lança em uma revisão historiográfica

⁴ Sobre isso, a escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie aponta para a consequência de uma única história: “ela rouba das pessoas sua dignidade. Faz o reconhecimento de nossa humanidade compartilhada difícil. Enfatiza como nós somos diferentes ao invés de como somos semelhantes”. (ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma única história*. TEDX. 2009. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=D9lhs241zeg>. Acesso em 20/06/2021).

brasileira produzida ao longo dos anos. Por sua vez, é um trabalho que necessita da reflexão metafilosófica da História enquanto uma metodologia para entender a Cura/Pajelança como modo de vida, de produção de conhecimento e de memória. Além disso, busca-se compreender os princípios de qualidade da vida em terrenos que foram subalternizados pelo colonialismo e velhos sentidos de humanidade que foram esquecidos pela modernidade, tais compreensões nos levam a ampliar o estudo que temos sobre Bioética e suas definições de vida, morte e humano (BELLINO, 1997)

Apesar disso, sabemos que tal debate não é tão inédito para o campo da História e há uma determinada bibliografia em que historiadoras e historiadores se lançam em releituras críticas da clássica historiografia sobre os sujeitos históricos. Embora ainda sejam poucos os trabalhos, as novas percepções sobre a História de povos africanos, dos povos da diáspora africana e das populações indígenas tomam e ocupam cada vez mais espaços.

Todavia, retomo que a nossa proposta não é traçar nenhum tipo de discurso profundo sobre a teoria da História. Por sua vez, visa colocar em evidência o problema encontrado em escrever uma história, digamos, reflexiva acerca das experiências africanas e indígenas na sociedade brasileira. Ademais, somamos aos modos de produção de conhecimento que tais tradições produzem; tradições, essas, que ocupam um lugar ambíguo entre o *lembrar* e o *esquecer*. Em suma, tais experiências foram *esquecidas* da História e subalternizadas; em outro extremo, são *lembradas* com características exotizantes.

Segundo Leda Maria Martins (1997), é no desafio de mergulhar nas memórias da ancestralidade negra e indígena que:

A história dos negros nas Américas escreve-se numa narrativa de migrações e travessias, nas quais a vivência do sagrado, de modo singular, constitui um índice de resistência cultural de sobrevivência ética, política e social. [...]. Arrancados de seu *domus* familiar, esse corpo, individual e coletivo, viu-se ocupado pelos emblemas e códigos do europeu, que dele se apossou como senhor, nele grafando seus códigos linguísticos, filosóficos, religiosos e culturais, sua visão de mundo (p.24).

Parece caótico construir uma historiografia das populações negras nas Américas e de povos indígenas, sobretudo quando cercada de doutrinas filosóficas que insistem em fazer abordagens excludentes desses povos. Lançar-se à suas construções históricas, como identificado por Martins, é perceber as nuances dos aspectos culturais, assim como estar atento aos seus sistemas simbólicos (SODRÉ, 2017). Nesse sentido, acrescento que há um problema que carece de investigação: a nossa readequação da linguagem. Uma melhor análise do estudo sobre a memória seria capaz descodificar os aspectos eurocêntricos deixados pelo colonialismo e seu sistema escravocrata. Ainda, tal aprofundamento de estudo da memória surge como caminho na tomada de decisões éticas frente aos conflitos em torno da vida humana e dos seres que ocupam o ambiente, algo a qual a Bioética tem se dedicado desde o seu nascimento.

Diante de tal impasse, historiador e História se entrelaçam dentro da natureza dos problemas da Bioética. O pesquisador e a pesquisa aqui em questão somam na intenção de construir outras narrativas. Pensar em outras narrativas não significa simplesmente criticar o eurocentrismo, mas se reorganizar em construir conceitos e metodologias que sejam plurais na investigação histórica. É dessa maneira que as reflexões metafisológicas sobre a história aqui se somam aos conceitos da Bioética Narrativa, ao passo em que ela “vale-se dos recursos da análise de narrativa, que abrange o relato de histórias, a imaginação e a contextualização” (MANCHOLA; BRAZÃO; PULSCHEN; SANTOS, 2016, p. 170)

Narrar/escrever/contar sobre a Cura/Pajelança a partir da construção epistêmica daqueles que foram *esquecidos* da História é se desassociar da cientificidade histórica rankeana (PRINS, 2011) tão presente nos trabalhos historiográficos. Por outro lado, é apresentar que esse *ser que escreve* é também documento e sujeito histórico que ultrapassa o resgate ao passado e se desvincula do fetiche das “origens”. É, ainda, se deparar com o saber histórico daqueles que estão vivos, no mundo daqui e no mundo de lá; a História daqueles que transitam entre a fumaça do cachimbo e o som agudo do maracá. É encontrar-se com uma – ou várias – memória que atravessa corpos vivos e *supraviventes* (SIMAS; RUFINO, 2018). Logo, o objetivo em questão não é construir ou buscar as “origens” da Cura/Pajelança, e sim compreender o seu processo, a sua dinâmica e sua influência na História e como

ela nos apresenta sentidos éticos da vida em comunidade, assim com os humanos envolvidos produzem narrativas sobre a vida humana (MAINETTI, 2008)

Novamente, a reflexão que nos aponta Martins (1997) parte da experiência africana e da diáspora africana. Também a utilizo aqui para tratar da experiência indígena, tendo em vista que foi o europeu, por meio da colonização (KRENAK, 2019; 2020), quem subalternizou as *experiências-mundo* desses povos. Em suma, tanto africanos e indígenas passaram pela experiência da escravidão moderna e, conseqüentemente, foram depostos de sua humanidade (MARTINS, 1997; MBEMBE, 2014; SANTOS, 2010). Não obstante, se faz necessário, mais uma vez, aderir ao processo de *descodificação* dos sistemas europeus que desprezaram a História e, principalmente, a memória e a narrativa de outros povos.

Esses povos foram lançados às notas de rodapé da História e tratados unicamente como objetos de pesquisa. Ora, se a História constrói a existência dos sujeitos, o que faz com que outros sujeitos sejam excluídos de suas narrativas? A indagação, relativamente simples, põe o nosso saber *a priori* sobre a História em suspenso. A produção da existência dos *esquecidos* na História fora intencional – leia-se branca. Tal produção teve cor, religião e ordenamentos de tempo muito bem definidos e se horizontalizou em linhas etnocêntricas e eurocêntricas (EZE, 2001; DUSSEL, 2012; SEREQUEBERHAN, 2012; MACHADO, 2019).

Aqueles que primeiro se puseram a escrever e a teorizar sobre os aspectos científicos e metodológicos da História foram imersos em ceticismos e dogmatismos que valorizaram a escrita em contraposição a História contada. Esse fato gerou uma longa contradição dentro da historiografia, ao tomarmos como exemplo que “os primeiros trabalhos sobre a História da África são tão antigos quanto o início da história escrita” (FAGE, 2010, p. 1). Isso nos conduz ao entendimento de que, em algum momento da modernidade, a escrita dos fatos acontecidos se tornou sinônimo da História. Esse exemplo é válido para as experiências indígenas quando se percebe que o trato sobre suas histórias nas Américas são antecessoras à escrita de seus relatos (PÃRÕKUMU; KEHÍRÍ, 2019).

O exemplo em questão levaria essa discussão à seguinte indagação: afinal, o que é a História? Contudo, o que nos interessa aqui é atentar ao fato que existe uma

ontologia do saber histórico que antecede a escrita, pois, “quando falamos de tradição em relação à história africana, referimo-nos à tradição oral” (HAMPATÉ BÂ, 2010, p.167). Podemos afirmar que há uma *história antes da história* e é nessa *história-anterior* que há as memórias daqueles que foram *esquecidos* pelo método de se fazer História aos modos ocidentais. Por isso, o olhar sobre as narrativas nos aparenta ser fundamental para os entendimentos éticos da Cura/Pajelança.

Em outras palavras, a História oral foi reduzida a um apêndice do conhecimento historiográfico. O valor das fontes orais foi subestimado – em contraposição ao documento escrito – reconstruído em meio às disputas teóricas do século XIX (BARROS, 2011). O Historicismo e o Positivismo, projetos teóricos universalizantes herdados do Iluminismo, inferiram o projeto de “Homem”, o que acarretou um único projeto de “História”. Nessa lógica, o homem europeu construiu a História Universal, a História da Humanidade a partir da intensificação de sua dominação sobre o corpo e sobre a memória do *não-europeu* (MBEMBE, 2010).

Tal perspectiva sobre o sentido da História ampliou a intensificação das diferenças, pautada na idealização da raça. O nacionalismo que emergia na Europa carregava consigo tanto a crença na Razão quanto o otimismo do futuro. A ideia de progresso vinda com o Positivismo e a dualidade entre romper e manter a tradição histórica (GEARY, 2008) eram ferramentas de consolidação do imaginário europeu no qual os sujeitos não-brancos e não-europeus deveriam ser civilizados. Escrever a história desses “outros” povos seriam inculcar as ideias nacionalistas, tensionando ainda mais as percepções sobre raça e nação.

Assim, as intenções em produzir sujeitos *lembrados* e sujeitos *esquecidos* dentro dos estudos da História teriam fundamentações construídas na idealização do “outro” – do estranho –, esse que passa a ser radicalizado e coagulado no tempo. Levados ao imaginário ocidental, perguntamo-nos: esse “outro” possui História? A intensificação dos projetos civilizatórios nas Américas e no continente africano ocorreu na intenção de que o Ocidente construísse a sua História à luz dos “grandes feitos” e inventasse para si as verdades epopeicas de suas origens.

Outrossim, Positivismo e Historicismo, paradigmas do século XIX, formularam leis gerais da cientificidade histórica, condicionando o humanismo a uma escala

global. Embora com perspectivas diferentes, há em suas gênesis o objetivo de historicizar as ideologias da sociedade burguesa industrial, não obstante, formulando uma historiografia científica a fim de reorganizar as estruturas da sociedade moderna em favorecimento do indivíduo histórico liberal. A exemplo, o Historicismo hegeliano se fundamentou nas transformações políticas e nas transformações do mundo do trabalho na Europa para justificar a não-consciência (HEGEL, 2008) de negros, acontecimento que elevou a dicotomia entre o humanismo e a divisão dos seres entre selvagens e civilizados.

O Historicismo também foi o projeto de particularidades dos indivíduos da sociedade burguesa herdado do Romantismo Alemão. Esse último circunscreveria a estética da História como uma amalgama de ouro e construiu, por meio de uma “nova” historiografia, o tipo de homem “autoconsciente” e “heroico” perante o *mundo a ser desbravado*. Essa figura foi responsável pela composição da ideia de estranho a fim de o aniquilar. Isso nos recorda que as utopias iluministas fundamentaram a Razão enquanto a criação do idealismo do humano, o que viria a criar no *outro* o sentimento de ameaça e de perigo de redução da civilidade. Para a autoproteção desse homem “autoconsciente” e “heroico”, passou-se a classificar o *outro* com os “sem-história”.

Para elucidar essa reflexão, trago aqui o exemplo que a Histografia tradicional ocidental nos ensinou de modo factual: a Revolução Haitiana (1791 a 1804), que mudou as estruturas escravistas do Haiti. Em grande parte das pesquisas historiográficas inglesas e francesas, que têm em sua base epistemológicas a lógica de “especulações acerca da natureza ‘inferior’ do africano [...] e da negação metafísica da historicidade do ser africano” (EZE, 2001, p. 55 e 57), afirma-se que a Revolução Haitiana só fora possível devido a “influência” da Revolução Francesa (1789), fato que oculta o *Vodu*⁵ que “representou o engajamento definitivo dos negros na luta pela independência” (HURBON, 1987, p. 68).

⁵ Embora muitas vezes no Maranhão use-se o termo *Vodum* para referir-se a Orixás, Encantados e Caboclos, o termo *Vodu* refere-se à religião do Haiti (HURBON, 1987). Seria necessário um grande estudo sobre as aproximações do Vodu haitiano comparado ao Vodum praticado no Maranhão. Alguns trabalhos de Sérgio Ferretti e Mundicarmo Ferretti destacam essas diferenças e semelhanças, mas sem muito aprofundamento. Durante essa pesquisa, o material que tive acesso sobre as aproximações entre o Vodum em São Luís e os rituais nas Américas foram informações orais que, por respeito ao segredo que me mantenho sobre o Tambor de Mina, não descreverei aqui. Alguns relatos orais de sacerdotes cubanos e haitianos que tive a oportunidade de conversar expressam aproximações com as religiões do Maranhão. Contudo, encontrei um trabalho artístico organizado pela antropóloga Ana

O exemplo da Revolução haitiana passa a ser fundamental para entender o *Vodu* enquanto uma Cosmopolítica e enquanto agenciamento da História de populações negras. Embora este não seja nosso objetivo principal, se faz importante ressaltar que as ideias de *Liberté*, *Igualité* e *Fraternité* da Revolução Francesa são coadjuvantes no processo de libertação haitiana. Nesse sentido, mais uma vez o historicismo formou historiadores que se deleitaram na construção das ideias do nacionalismo europeu; assim, as interpretações metafísicas do povo haitiano não foram consideradas como fatores relevantes para o sentido de verdade na História.

De todo modo, tanto o Historicismo e o Positivismo, junto a modernidade, buscaram construir as identidades das nações europeias por meio de uma História social política. A *verdade* em história fora apropriada pelo eurocentrismo e difundida em construções racistas presentes nas mais eloquentes obras de intelectuais, filósofos e de cronistas colonizadores. Isso nos conduz à uma evidente reflexão: as duas principais correntes que fundamentam a cientificidade da História são construídas e construtoras de interpretações racistas sobre a História.

Ora, diante do fato, é preciso novamente atenta-se ao problema da verdade na História e concordar com Leda Maria Martins (1997) quando afirmar que

o sistema escravocrata não conseguiu apagar no corpo/*corpus* de origem africana os signos culturais, textuais e toda a complexa constituição simbólica fundadores de sua alteridade, de suas culturas, e sua diversidade étnica, linguística, e de suas civilizações e história (p. 25).

Não há dúvidas de que o sistema escravocrata da modernidade fora cruel dentro das Américas. A desumanização e a violência se intensificavam à medida em que o sistema econômico capitalista se tornava cada vez mais presente e intenso. Tanto na Literatura quanto na Historiografia produzida no interior das Américas, é possível encontrar relatos evidenciais do quanto o sistema escravista deixou marcas profundas nas sociedades do continente americano.

Stela de A. Cunha: *Caboclos Nkisis: A territorialidade banto no Brasil e em Cuba* (2015), que traz semelhanças visuais entre os rituais de Terecô, Pajelança, Tambor de Mina com os rituais de Santeria (Cuba) e Vodu (Haiti).

A morte rondava o sistema escravocrata. Houve o genocídio de populações indígenas e de povos africanos nas américas ocorridos desde a chegada do primeiro europeu (DUSSEL, 1993) nas terras do “Novo Mundo”, que foram regadas de sangue. As justificativas diante de tal atrocidade eram as mais conceptuais possíveis, sendo teológicas, econômicas e religiosas. Nesse enquadro, eram repletas de estereótipos e clichês que ocuparam as mentalidades⁶ das autoridades coloniais.

Os longos séculos de escravismo construíram imaginários sociais que chegaram a naturalizar a escravidão e, conseqüentemente, a violência e a desumanização. Tal imaginário compartilhado em sociedades europeias estava presente em todos os âmbitos do Velho Mundo e nas produções intelectuais da modernidade, como na Literatura, na Antropologia e, principalmente, na Filosofia. Os autores europeus considerados clássicos indispensáveis para a formação acadêmica na área de Filosofia – Ciências Humanas e Sociais – não se opuseram à perversidade do sistema escravista, o que levou à composição de uma Historiografia que registrou a desumanização tanto de povos africanos quanto de povos indígenas.

Ao que se refere a essa desumanização, vejamos que é possível perceber a existência da historicidade científica do século XIX ao *modus Hegeliano*, a partir do momento em que “Hegel afirmava basicamente que África estava fora da história porque não havia alcançado uma consciência ‘alemã’” (ODELA, 2002, p. 98). O idealismo hegeliano buscou anular a cultura e os signos de povos do continente africano nas Américas, procurando justificar o sistema escravocrata.

No Sul, os nativos foram tratados de forma mais violenta e utilizados para serviços pesados, para os quais as suas forças eram insuficientes. Mansidão, indiferença, humildade e submissão perante um *crioulo* e ainda mais um europeu, são as principais características dos americanos do sul, e ainda custará muito até que os europeus lá cheguem para inculcá-lhes uma dignidade própria. [...] A fraqueza do nativo americano foi a principal razão de se levar negros para as Américas, com o objetivo de empregar a capacidade que eles têm de trabalhar, pois os negros são muito mais receptivos a cultura europeia do que os índios (HEGEL, 2008, p.70-71).

⁶ Sobre a história das mentalidades e como esse processo foi fundamental para a construção das narrativas do olhar do europeu sobre o Brasil Colonial, ver: *O diabo e a terra de Santa Cruz: Feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial* (SOUZA, 2009).

O trecho acima, escrito em 1837 por Hegel em a *Filosofia da História*, demonstra que, em seus ensaios sobre as teorizações da História, os povos das américas, povos africanos e descendentes que vivem nas américas estariam em condições de submissão em relação aos povos europeus. Hegel, tão “fundamental” nos currículos de Filosofia, nas disciplinas de Teoria da História e nos cursos de Filosofia do Direito, assim como nas disciplinas éticas, é sempre tratado como um filósofo obscuro e de profunda complexidade. Questioná-lo, para alguns, soa quase impossível.

Esse tipo de eurocentrismo é presente não somente em Hegel, mas em grande parte das doutrinas filosóficas da modernidade (SAID, 1990; MUNANGA, 1999). Elas construíram hierarquias raciais que, como dito anteriormente, estão nas bases da construção do pensamento historiográfico.

Na contramão desse pensamento e com a intenção de provocar o idealismo hegeliano é que, agora, o cantar da pedra pede sua passagem.

Eu fui marcado pela pedra da memória

Eu fui marcado pela pedra da memória

Pelo pai senhor dos mestres

Pelo pai senhor da glória

Pelo pai senhor dos mestres

Pelo pai senhor da glória

(Doutrina de Cura/Pajelança)

Hegel, de fato, não sentiu o cutucar que passou por ele (RUFINO, 2019), tão pouco o sabor do tempero da galinha d’angola (SARAIVA, 2020). Talvez reste a ele um prato sem espírito, servido no encerramento dos toques de Cura/Pajelança, quando o maracá já estiver guardado.

O toque do ferro perturbará a etiqueta pomposa do Historicismo e os caboclos sairão da antessala do terreiro e não irão para a Guma, ficarão aqui, entre nós, para se vingar da História que lhes foi tomada e imposta. Eles acenderão a vela na fissura do centrismo historiográfico. E contarão as suas memórias...

Essa ode ao texto escrito da historiografia deixará de ser impenetrável, indestrutível e irrefutável. E passará então a ser mais verdadeira. Será o texto preso ao tempo previsto pelo papel? Ou o texto narrado na boca do caboclo que solta a fumaça do fumo enrolado com o papel que escreveu a História?

Memórias de penacho e maracá... O pajé/curador que fora esquecido volta e faz questão de ser lembrado.

Dessa forma, procuro demonstrar, neste capítulo, que antes mesmo de falarmos sobre a Cura/Pajelança, é preciso ser crítico ao que está por detrás da narrativa histórica. É nessa “insurgência” metafilosófica que convido a quem estiver lendo este trabalho a ser crítico aos princípios que fundamentam a exegese historiográfica do século XIX e seus desdobramentos que atingem a ética.

Me coloco na inquietação de poder traçar novas abordagens históricas que sejam condicentes com as memórias dos povos que foram subalternizados pelo eurocentrismo e pelo colonialismo. A disputa pela narrativa histórica é algo que deve ser pensado, refletido e questionado, assim como a narrativa em Bioética. Ademais, deve ser retomada a objeção às fundamentações teórico-filosóficas que deram seguimento à Teoria da História. Contudo, a empreitada é grande e arriscada. Mas, de início, aqui tratarei da construção do conceito que se deu de forma coletiva e que nos aponta outra metodologia para interpretar os saberes dos Encantados: **memÓRia**.

1.2 MEMÓRIA: (DES)CONSTRUÇÃO COLETIVA DE UM CONCEITO

Afrodescendencia, inevitable consaguinidad

Que atravesó, distancias y fronteras...

*Que desafio, pigmentación e identidade,
 Que superó, escollos y barreras.
 Sangre que quema, corazón que aprienta
 Es África que grita entre venas
 Ancestro que aprisiona, que sujeta
 Que exige libertad y no cadenas
 Madre África, desitante y latente,
 Grito sin eco, rabias contenidas...
 Siempre y por siempre estarás presente.
 Eres parte vital de nuestras vidas.
 Madre África, somos tu descendencia
 Y en la sangre llevamos tu presencia.*

(Afrodescendencia – Lucrecia Panchano)

A voz da poetisa afrocolombiana Lucrecia Panchano atravessa as rotas do Atlântico. Atravessa os olhares acerca do tempo. Reúne memórias. Traz na sensibilidade da poesia a lembrança e a vida de tantas mulheres negras e tantos homens negros que seguiram para o *além-mar*. Foram corpos carregados de experiências, aportados nas terras do “Novo Mundo”. Corpos que, atados a grilhões, lutavam por liberdade.

A África, agora, estava do outro lado. O Atlântico era o abismo e o canto de súplica. Entre veias de sangue, nascer e morrer eram sintomas de uma nova existência que, ainda que subjugada, buscava encontrar na memória dos ancestrais as estratégias de permanência da vida. Africanos e seus descendentes. Descendência nos corpos e na memória se desvinculando de qualquer essência estereotipada da ignorância branca (MILLS, 2018). Outro modo de existir se faria presente e se reorganizaria por meio de *cosmopercepções* (OYEWÙMÍ, 2001) em um mundo já habitado por outros seres vivos entre o céu e as matas (KOPENAWA, 2015).

A África passa a estar e a ser o sangue que gera vida e alimenta a guerra por liberdade. África na cor, no corpo, na memória e no território. Uma humanidade reinventada em busca de romper com os imaginários coloniais por meio dos elementos culturais e das *experiências-mundo* que o *ethos* africano construiu em diáspora, seja na literatura, nas artes e nas manifestações religiosas. Mundos são reinventados e construídos com a finalidade de se manterem vivos em meio a guerra colonial.

O poema de Lucrecia Panchano está aí para nos lembrar que as ferramentas do colonialismo e do racismo se lançaram a apagar as memórias da travessia (BIDIMA, 2002) e transformar esse *ethos africano* em um *ser-amnésico* (PESSANHA, CUNHA PAZ, SARAIVA, 2019; CUNHA PAZ, 2019). Ademais, a narrativa poética de Lucrecia Panchano nos faz lembrar da dor e do trauma da escravidão presentes nas estruturas de construção das memórias coletivas.

No Brasil, a (re)construção das memórias coletivas do pós-escravidão⁷ (RIOS; MATTOS, 2005) foi uma grande problemática para a historiografia brasileira, como já mencionado na sessão anterior. Isso se intensifica devido à falta de registro das memórias⁸ a partir das vozes das descendências dos seres escravizados no território brasileiro. Diante dessa lacuna, abre-se espaço para a construção de uma metodologia em torno de um conceito em desenvolvimento chamado **memÓria** (PESSANHA, CUNHA PAZ, SARAIVA, 2019), que tem como base as ontologias e as epistemologias das filosofias africanas e afro-brasileiras e nos possibilita identificar as dimensões dos *ethos* de vida africano no território.

⁷ “Buscar compreender as relações entre o processo de emancipação dos escravos nas Américas e seu destino das antigas sociedades escravistas é atitude relativamente recente entre os historiadores. Isso não significa dizer que a preocupação com o período pós-abolição, especialmente no que se refere aos estudos das relações raciais, seja recente. Pelo contrário, é uma questão bastante antiga. No entanto, durante muitos anos, considerou-se mais ou menos a mesma coisa estudar as relações raciais no pós-abolição ou o destino das populações libertas, considerando ambas as situações uma herança do período escravista. Mesma preocupação sistemática com a escravidão em si se desenvolveu, em grande parte é como uma função de preocupação sobre as relações raciais que eram percebidas de forma quase naturalizada como herança direta da escravidão, moderna muitas vezes chamada de escravidão racial” (RIOS; MATTOS, 2005, p. 17).

⁸ Dentre as poucas produções sobre as memórias de acontecimentos no período da escravização encontra-se o trabalho de Matthias Rohrig Assunção sobre a História oral da Balaiada no Maranhão (2008).

Diante da preocupação em entender as experiências históricas do corpo negro, o conceito de **memÓRia** surge em uma tentativa experimental. O início de desenvolvimento dessa pesquisa/conceito sobre os estudos negros acerca da memória estabelece-se no ano de 2019, com a elaboração coletiva do artigo *Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memÓRia, possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica*, publicado na Revista Internacional de Filosofia Voluntas. Como base, tínhamos as leituras de Jean-Godefroy Bidima, Beatriz Nascimento, Hampâté Bâ, Leda Maria Martins, Vanda Machado, Denise Botelho e Marlene Cunha, com a intenção de ser

um **conceito-potência**, que ao recorrer ao passado, ao reverenciá-lo, garante o futuro, gera o porvir, mas não numa concepção ocidental linear-causal de tempo e espaço. Este conceito é um esforço de tentar demonstrar como passado, presente e futuro não existem desta maneira como temporalidades agonizantes, mas que estabelecem entre si uma relação de sucessão não linear dos acontecimentos e de atribuição mútua de sentido. Não se trata, também, de pensar que memória é o que resta do passado no presente, ou o que restará no futuro, pelo contrário, a ideia de **memÓRia** nos faz pensar como essa divisão passado, presente e futuro não existe nestes termos dentro de uma ontologia africana (CUNHA PAZ; PESSANHA; & SARAIVA, 2019, p.114).

O conceito surge de uma *(des)construção* coletiva que reúne profissionais das áreas de Filosofia e de História. Suas pesquisas se encontram em torno das inquietações sobre os usos políticos da memória, assim como sobre as epistemologias vindas das experiências dos corpos negros e indígenas. Trata-se de do saber e da produção de conhecimento que possibilitaram as transformações dos sentidos da linguagem (GONZALEZ, 2018) por meio das experiências culturais e da reorganização de mundos além-colonialismo. Essa transformação tem sua chave interpretativa em seu desalinhamento do tempo cronológico. Surge, então, a dimensão complexa sobre o sentido da memória distante da cronologia. As investigações sobre a memória – e, ao que nos interessa aqui, sobre o entendimento da vida a partir da memória e dos rituais envoltos da Cura/Pajelança – não se traduz em uma tarefa fácil. Temos um esforço, uma mobilização coletiva da memória.

Os eventos podem até se apresentarem confusos e destoantes, ou não apresentarem nenhum tipo de riqueza de detalhes, mas diferentemente do que propõe

Dilthey (1962), Hampâté Bâ (2013) nos apresenta que a cronologia para o narrador dentro da experiência do mundo africano não é importante.

Somos conduzidos a um ponto fundamental sobre o conceito de **memÓRia** e como ele serve para nos apresentar, além das normas, o mundo que “talvez” não conheçamos de modo imediato. Talvez compreendamos que a memória não está somente em uma relação isolada com o tempo, mas entende os *entes* enquanto bem-comum, e não como um valor. Dessa forma, os ouvidos atentos às narrativas orais são fundamentais para assimilar esse mundo: de Humanos, de Encantados e seus atravessamentos.

Também, por meio da *oralitura* (MARTINS, 1997), da *afropoética* (PETIT; 2015), da *estética negra poética* (PETIT, 2015; RUFINO, 2016; MARTINS, 1995; 2002) e da Filosofia da Ancestralidade (OLIVEIRA, 2003; 2007), (MACHADO, 2019) é que se fez possível o surgimento do conceito de **memÓRia**. O corpo negro e tudo o que ele produz é conhecimento e documento histórico; não obstante, agenciamento de memória capaz de compreender as nuances das histórias que foram contadas sobre nós (BIDMA, 2002). Além de uma proposta histórico-crítica, é também pensada enquanto uma estratégia metodológica para *(re)construção* histórica das experiências de vida produzidas pelas religiões afro-brasileiras e seus atravessamentos indígenas.

Ademais, para se pensar o contexto dessas experiências de vida que foram marcadas pelo colonialismo e pelo racismo, o conceito de **memÓRia** visa construir uma reorganização da memória presente nos *entes* da cultura negro-africana no Brasil. Busca também utilizar o conceito referente para tratar das heranças da memória e de seus atravessamentos indígenas presentes na Cura/Pajelança e nas demais religiões afro-brasileiras – que, durante este trabalho, chamarei de afro-indígena.

Longe de serem uma escatologia cronológica, as memórias das travessias africanas e indígenas se encontram em um espaço de fronteira: o terreiro, a rua, o quilombo, a cidade. Neste trabalho, **memÓRia** assume caráter analítico para compreender que o espaço do Quilombo Santa Rosa dos Pretos é o de atravessamento das memórias indígenas, tendo em vista que a Cura/Pajelança

carrega – tanto no nome quanto nas práticas rituais e nos conhecimentos *ontopistêmicos* – sincretismos de caráter singular e complexo (FERRETTI, 2013)⁹.

Adentrando aos espaços políticos de disputa pela memória, **memÓRia** aponta desde dentro (GUIMARÃES, 2015; DANTAS, 2018) desvincular-se de outras memórias coloniais, reatualiza aquilo que deve ser lembrando, imprime códigos culturais e de organização social. Tem ainda caráter prático e identifica no corpo aquilo que podemos chamar de **corpo-memória**, no qual o corpo da travessia e dos atravessamentos, além de um documento histórico, é em si uma reorganização de existência da memória. Nesse sentido, **memÓRia** não se resume apenas a uma construção de uma palavra que dela constroem-se planos imanentes do próprio conceito. Não é simplesmente uma junção unilateral das palavras **Orí¹⁰¹¹ + Memória**, tão pouco uma negação das duas ordens. É, inicialmente, a memória como um reposicionamento, como uma grafia (MARTINS, 1997); um *corpo-histórico* sobre o tempo, e sobre as formas de narrar a vida.

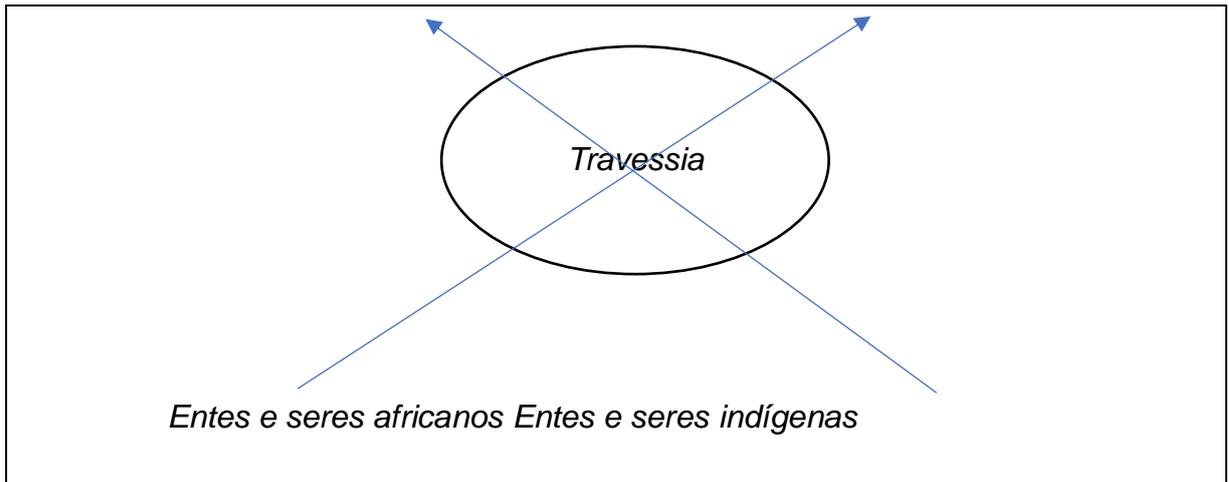
Atravessamentos...

Figura 1 - **MemÓRia** entre travessias africanas e indígenas

⁹ “a pesquisa sobre a religião afro-brasileira no Maranhão não se pode ignorar o caboclo, pois trata-se de entidade existente em quase todos os terreiros, e seus filhos têm como eles grande identificação. Seu aparecimento no tambor de mina é anterior à difusão da umbanda, mas seu estudo apresenta grandes dificuldades, pois o caboclo é praticamente omitido na literatura, e o conhecimento sobre ele nos terreiros parece menos sistematizado. [...] O sincretismo com a religião indígena no Maranhão aparece no tambor de mina principalmente na integração da cura ou pajelança indígena” (FERRETTI, 2013, p. 92)

¹⁰ “O orí é, portanto, muito mais do que a cabeça física. Sendo vasilha da personalidade e do destino, o orí é concebido como uma divindade-pessoal, motivo pelo qual o orí é alvo de cerimônias específicas, de potenciação, equilíbrio e alimento, a fim de que o indivíduo esteja sempre de boa-saúde mental, e que o seu destino (ìpin) se realize como revelado pelo oráculo. Dessa forma, o orí recebe todas as honrarias que recebe um Òrìṣà, embora claro, sejam honrarias de feição individual e, desse modo, sem o impacto coletivo dos deuses populares. Ademais, o orí é considerado ainda intermediário entre o sujeito e os Òrìṣàs, o veículo pelo qual as divindades interagem com os humanos (DIAS, 2013, p. 73).

¹¹ **ORÍ**. Direção: Raquel Gerber. Roteiro: Beatriz Nascimento. Fotografia: Hermann Penna, Jorge Bodanzky, Pedro Farkas, Produção: Ignacio Gerber, Produtora: FCB - Fundação do Cinema Brasileiro. São Paulo: Angra Filmes, 1989. Documentário (94 min).



Fonte: o autor, 2019.

Trata-se de atravessamentos perpassados pelo sangue; eles compõem cada corpo e cada *experiência-mundo* das populações que foram marcadas pelo colonialismo nas Américas. São atravessamentos que não se limitam às prisões e criam estratégias de sobrevivência em um mundo ainda a ser conhecido. O poema de Lucrécia Panchano apresenta não somente uma estética pela estética, mas a memória de *ser-no-mundo*; aquilo que não pode ser mensurado em fragmentos e pertence a reconstrução de acontecimentos; aquilo que mantém viva a memória (HAMPÂTÉ BÂ, 2012).

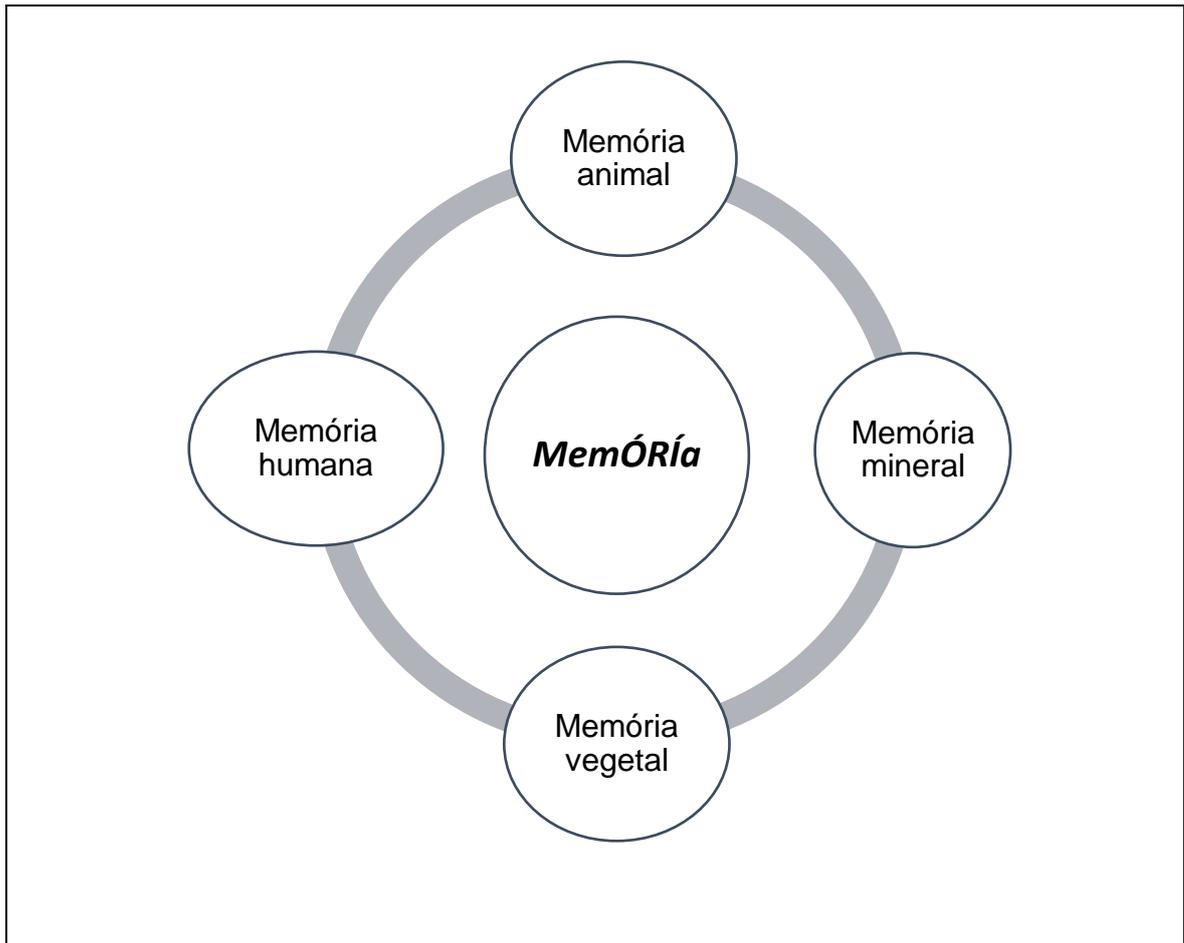
Cada corpo passa, então, a ser o território que ocupa espaço na memória. Além do cativo, há a reinvenção do modo de se pensar a memória, recusando a soma dos conjuntos de imagens turvas do passado. Nada é estático, **memÓRia** surge da reinvenção de seres e dos entes desse mundo (entre humanos) e do mundo de lá (entre os Encantados).

Cada lembrança grita. Cada gota de sangue se multiplicou e produziu elementos culturais (MARTINS, 1997) que reverteram os códigos coloniais. A memória e a interpretação sobre memória que trago aqui possuem em seu bem comum o ponto de partida na oralidade. É a palavra narrada em letras e em melodias; é a memória presente nos rituais e nos modos de organização da comunidade (MBITI, 1990). Está distante daquilo que a modernidade enquadrou em simples junções sistemáticas das imagens e leituras sobre o passado, negando as contribuições e os saberes da cultura oral (VANSINA, 1985), cauterizando, de tal modo, o agenciamento da palavra viva e da palavra narrada (HAMPATÉ BÂ, 1972).

O fato nos leva a entender que o projeto de construção da sociedade moderna arrojou-se na cauterização sobre os saberes que pertencem às tradições orais. Essa proposta procurou causticar o exercício da memória enquanto uma dissociação de lacunas e de sentidos de verdade, transformando-as em fantasiosas lembranças sobre o passado. Por sua vez, a palavra – enquanto fonte fundamental para a oralidade – pode aparentar ser caótica e indecifrável, mas compreende em si sentido de ação e de agência que transforma e potencializa a existência.

Não obstante, há o envolvimento amplo das relações entre a palavra e a acepção da qual ela ocupa na vida comunitária, tendo em vista que “la connaissance africaine est immense, variée, et concerne tous les aspects de la vie” (HAMPÂTÉ BÂ, 1972, p. 22.). Sendo assim, ao nos deparamos em frente a esse tipo de consciência, a palavra, enquanto agência, também passa a ser o caminho de organização das esferas totalizantes da vida. A partir do exemplo da consciência africana trazida por Hampâté Bâ, *memória, palavra e narrativa* compõem-se enquanto elementos que abrangem a experiência da tradição oral, o que nos leva a afirmar que os seres da travessia não compreendem a vida enquanto um fator isolado e distante daquilo que os cercam, ao passo em que “le ‘connaisseur’ n’est jamais un ‘spécialiste’. C’est un généraliste” (HAMPATÉ BÂ, 1972, p.22). Logo, a **memÓria** passa a ser a totalidade das experiências com o mundo mineral, vegetal, animal e sociedade humana (HAMPÂTÉ BÂ, 1972; 2013). Dessa forma, a memória deixa de ser o museu e passa a ser aquilo que está fora dele e que não pode estar guardado e mensurado entre espaços físicos isolados.

Figura 2 - Pluriversos da MemÓria



Fonte: o autor, 2019.

Assume-se, por conseguinte, **memÓria** enquanto caráter comunitário, amplo e diferente do *ethos* de convivência dentro da colônia (HADDOCK-LOBO, 2020), onde estabeleceu panoramas de coexistências. O *ethos* da colonial provocou a destruição de tudo aquilo que não se encaixava dentro das formas cartesianas de compreender a realidade. Diante deste conflito, somos colocados a pensar outros projetos teóricos sobre memória e suas relações com a totalidade. Definimos como **memÓria** a experimentação dos povos da diáspora africana e das comunidades indígenas que inauguram outros sentidos de existência e conchavam narrativas junto ao cotidiano.

Atingir a realidade, nesse contexto, deixa de ser apenas uma experiência isolada, particular e universalizante. Na verdade, se mantém enquanto oposição dos ensaios das bases construtivas do *cogito* cartesiano, esse que consagrou o mundo moderno e serviu com égide de suplantação das ontologias, das epistemologias e das metafísicas produzidas pelas comunidades indígenas e pelas comunidades negras nos territórios da diáspora.

Em níveis de construção da modernidade, em algum momento a *memória*, a *narrativa*, e a *agência da palavra* desses povos foram reduzidas ao simplismo folclórico sem a sua devida relevância e complexidade. Aquilo que foi a extensão de construção da consciência moderna se manteve entre espaços intencionais de destruição daqueles que a modernidade considerou como humanos sem memória (CUNHA PAZ, 2019). Tal herança moderna reverbera, ainda hoje, no conflito existente de se fazer presente no que potencializa o sentido da movimentação sobre os diversos saberes.

Assim, a legitimidade da escrita se tornou um único aporte tecnológico e científico para narrar a história da colônia, que repousou sobre si elementos que deslegitimam a autenticidade e a dinâmica comunitária da memória. Por isso, ao longo dos percursos da modernidade, o caráter destrutivo sobre a memória engendrou-se na formação da cultura, inaugurando dualismo e hierarquias e escolhendo intencionalmente aquilo que não deve ser lembrando. **MemÓria** se coloca ao contrário dessa posição; sua perspectiva projeta a manutenção viva dos elementos de confronto aos experimentos da modernidade. Nesse sentido, a crítica aos estudos sobre a memória do negro e do indígena no Brasil aponta para uma maior investigação sobre as ontologias produzidas em meio aos séculos de colonização. A narrativa, e a forma de narrar não deve ser romantizada e nem deve ser colocada ao alibi messiânico da História, como propuserem Walter Benjamin (1994), Ernest Bloch (1973) e Scholem (2019). Não há em nós uma sentença apolítica do tempo, tão pouco a figura de um narrador¹² que se liberta de todas as experiências.

É preciso lançar perguntas às compreensões sobre a memória. **MemÓria** é a negação da destruição da vida humana e torna aquilo que somos em **corpo-memória**; corpo agregado ao seu território as representações metafísicas do *lembrar sobre si* perante os códigos culturais. Sendo assim, para que possamos ter um estudo voltado à compreensão das práticas de Cura/Pajelança, é necessário aderir, inicialmente, ao paradigma da **MemÓria**, tanto em seu construto político quanto em seu agenciamento *onto-epistêmico*. Isso se destaca como ferramenta importante do

¹² BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas. Trad. Sergio Paulo Rouanet. 10. reimpr. São Paulo: Brasiliense, 1996. v. 1: magia e técnica, arte e política. *Experiência e Pobreza* (1933).

entendimento do corpo e a sua construção enquanto potência na produção de conhecimento.

Diante dessas reflexões – e ao tomarmos como problema as questões acerca da memória –, **MemÓria** contradiz a ideia do *ser-amnésico* e busca dentro da complexidade e da totalidade das relações entre seres Encantados, humanos e antepassados a nos levar a construir outras maneiras de ressignificar a história, assim como a memória através de pessoas e ancestrais.

Adentar ao pluriverso da Cura/Pajelança é adentar às memórias de seres e entes que atravessam os sentidos de existência. Por sua vez, são memórias de resistências e de lutas que não ficaram nas reminiscências de um passado distante. Relembra-las é guerra, combate e construção de estratégias contra o colonialismo.

Outrossim, fica proposta a relação com o passado, não se ausentando do trauma próprio da colonização. **MemÓria**, em sua intenção teórica, é também dobrar a morte (SIMAS; RUFINO, 2018) e reviver a *supraexistência afro-indígena* e suas manifestações culturais em continuidade e em comunidade. Tempo, espaço e memória; esses são conceitos-potência presentes na Cura/Pajelança. São entendimentos acerca do tempo, do território e do inimigo – o colonialista (BISPO DOS SANTOS, 2019). É, ainda, elevar outras cosmoperpeções sobre o ser-negro, o ser-indígena e o ser que surge da junção de ambos – junção que se deu de maneira histórica e metafísica. São esses encruzamentos que transformam os entes e seres das travessias e seus atravessamentos: na terra, no campo, no terreiro, no quilombo e em cada espaço-tempo que os Encantados habitam.

A investigação coletiva desse conceito, tal como a metodologia para se conhecer sobre as experiências e sobre os modos operantes das diversidades de rituais e das formas de narrativa oriundas das experiências existentes nas tradições orais, são maneiras de lembrar. É preciso não deixar esquecer a realidade do choro *da'ingoma* (MARTINS, 1997) e deste *ser-esfacelado* (PESSANHA, CUNHA PAZ, SARAIVA, 2019) que busca se reorientar e se reconcertar com suas ancestralidades.

Ainda, **MemÓria** não é um advento mágico na intenção de acalantar os traumas do escravismo. Na verdade, é, em seu sentido amplo, o redirecionamento da

dor que fora provocada pelo colonialista. Essa dor está e habita o espaço-tempo da memória e do **corpo-memória**. Manuel Zapata Olivella (1920- 2004) registra o sentido e o entendimento dessa dor em seu *livro Cangó el gran putas (1983)*:

¡Oídos del Muntu, oíd!

¡Oíd! ¡Oíd! ¡Oíd!

¡Oídos del Muntu, oíd!

(La kora ríe

lloraba la kora,

sus cuerdas hermanas

narrarán un solo canto

la historia de Nagó

el trágico viaje del Muntu

al continente exilio de Changó).

Soy Ngafúa, hijo de Kissi-Kama. Dame, padre, tu voz creadora de imágenes,

tu voz tantas veces escuchada a la sombra del baobab.

¡Kissi-Kama, padre, despierta! Aquí te invoco esta

noche, junta a mi voz tus sabias historias.

¡Mi dolor es grande!

[...]

(Hay un vodú escondido en la kora

dolor antiguo

alguien llora

dolor de las madres cuando pierden el hijo,

alguien llora

dolor de las viudas enjugándose con las sábanas

del muerto,

alguien llora
dolor de los huérfanos,
dolor que cierra los ojos
cuando el sol se apaga en pleno día
hay un vodú escondido en la kora
un dolor antiguo
 (Deja que cante la Kora – Manuel Zapata Olivella)

No livro de Manuel Zapata não há apenas um narrador em primeira pessoa – aquilo que bem nos surpreende – e nem mesmo há uma narrativa em terceira pessoa. Zapata subverte o romance do estilo ocidental de escrever e, a cada parágrafo, emerge a voz de um ancestral. A voz que corre todas os caminhos sonoros de *Changó el gran putas* não é uma voz do individual; são conjuntos de memórias ancestrais que formam a vida em comunidade. Os quilombos, os terreiros, os agrupamentos de negros e indígenas neste extenso território que é o Brasil formam agrupamentos de memórias que reorientam a vida em comunidade. Já a *kora*¹³ evoca os sons das lembranças da travessia até a chegada às terras das Américas. Em meio aos sons da *kora*, a memória faz e se desfaz (PESSANHA, CUNHA PAZ, SARAIVA, 2019; CUNHA PAZ, 2019).

A travessia corre em nossos corpos e muda o nosso sentido de existir. Os ancestrais estão aqui e estão lá. A nossa memória trouxe os ancestrais, que se encontraram com os ancestrais daqueles que já estavam aqui nestas terras. O Anjo da história de Benjamin (1994) se surpreenderia frente a Eshú.

Como sei disso?

Está em minhas memórias e em meu Orí.

¹³ Caixa musical semelhante a uma harpa alaúde de 21 cordas.

1.3 MEMÓRIA: CURA/PAJELANÇA NO MARANHÃO

*Eu sou onça velha,
moradora do matão (2x)
Eu hoje cedo junto com rei leão
engoli
Um feiticeiro na praia do Boqueirão (2x)*

(Doutrina de Cura/Pajelança)

Balança o maracá, cruza no peito e acende a vela que lá vem pajé. Soa o grito de longe: *Êh Pajé!* E, assim, se firma o Encantado. Salve São Bendito, Santo Preto vindo de Angola, assim como diziam as mais velhas.

As *Minhas Velhas*, todas elas, da banda de pai e da banda de mãe, são presentes na investigação desta pesquisa sobre a Cura/Pajelança. Não há, para mim, como tecer qualquer busca sobre as religiosidades do Maranhão sem acionar as minhas memórias. Memórias que, de certo ponto, são ideias Encantadas.

Me encontro e me perco aqui, entre pessoas e entre Encantados, e entre Encantados e Memórias, para não esquecer de mim e de onde eu vim. Pouco tenho a intensão em saber para onde vou, mas no peito carrego meu rosário; na mão, os calos do tambor; e ao derredor, a força dos Guias que me guiam nesse trabalho de Tese. Tese não sobre eles – os Encantados –, mas *desde* (DANTAS, 2018) os Encantados.

Os Encantados compartilham das experiências *entremundos*¹⁴ e nos repartem sobre as experiências de uma vida que ao mesmo tempo é passado e é presente, que é histórica. Uma vida que balanceia, a qual pés descalços cumprimentam o chão que sente fome. A pedra que sustenta a vela levará o seu nome, o nome de quem precisa da reza, de quem precisa da Cura/Pajelança.

¹⁴ BOTELHO, D. M.; NASCIMENTO, w. f. do. “O terreiro entremundos: resistência nos processos educativos dos candomblés. In: JESUS, Leandro Santos Bulhões de.; BARROS, Miguel de.; FILICE, Renísia Cristina Garcia. (org.). *Tecendo redes antirracistas II* [recurso eletrônico]: contracolonização e soberania intelectual. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2020. p. 258-278.

E, mais uma vez, vem o grito do além-mundo: *Êh, Pajé!* Vem balanceando de longe, cantando sua doutrina, balançando seu maracá, erguendo a pena. O mundo que conhecemos é pequeno para o tal grito.

Laurindo tu abre essa mesa
Laurindo tu abre essa mesa
Oh! Abre essa mesa real
Oh! Abre essa mesa real
Com Deus e Nossa Senhora
Com Deus e Nossa Senhora
E São José de Ribamar
*E São José de Ribamar*¹⁵

E na construção deste trabalho – que já se levam anos – é que me encontro tal como um dos escritores que descobri nos últimos anos: Dany Laferrière (2011)¹⁶, escrevendo sobre o seu país, o Haiti, e sobre os Voduns e seus Antepassados. Sinto-me como ele ao escrever. Sinto que meus Voduns estão aqui, aqui perto. Que os meus Encantados sentem a vibração de cada linha que escrevo. E que consigo ouvir as minhas mais velhas. Eu não só escrevo; antes de tudo, eu falo...

Coincidência ou não, trata-se de dois autores que relatam sobre a sua terra, sobre a cidade natal. Escrevem sobre os seus mortos que bebem e que fumam. A cada memória que é transpassada pelo meu corpo, revivo a batida dos toques do xapanã¹⁷, sinto o cheiro do queimar da lenha na fogueira para aquecer o tambor. São memórias que se desorganizam ao chegarem no caminho da organização lógica das frases. Preciso parar e cantar uma doutrina para reaquecer o exercício tão difícil que é transpor às letras as memórias...

Em seguida, reorganizo os pensamentos na mesma proporção do Tambor. Toque a toque, por vezes dobrado e por vezes corrido. A minha mente é apertada, é apalpada e, em algum momento, é afrouxada. A sinto sendo cavada, puxada por

¹⁵ Doutrina de abertura do Ritual de Cura/Pajelança cantada em várias casas de Tambor de Mina.

¹⁶ Dany Laferrière é nascido em Porto Príncipe Haiti. Autor do livro *País sem chapéu*, de 1996, obra a qual me refiro nesse trabalho, que narra a vida do Haiti pós-guerra civil.

¹⁷ Instrumento de percussão. Nome de um dos três tambores do Tambor de Mina

cordas ou apertada por tarraxas. Aponto aqui que não consigo pensar longe do tambor; a minha vida é o tambor. O tambor e a Bioética se confundem.

Essa forma de pensamento foi o que me motivou a construção desta investigação. Uma investigação por vezes autobiográfica e etnográfica. A identificação de acostamentos entre a vida e as inserções religiosas das heranças afro-indígenas do Maranhão permitiu com que o ritual da Cura/Pajelança houvesse relevância enquanto experiência a ser investigada a partir da Bioética.

Assim, abrem-se os trabalhos, convocam-se os santos e, com fé, os Encantados fazem seus milagres. Giram em torno do salão do terreiro. Na mesa encontram-se os santos e, abaixo dela, coberta por um pano branco, quem sabe uma pedra, ou um copo d'água ou as imagens dos caboclos. Lá, há um segredo do qual Eles, os Encantados, não falam.

E retomando a doutrina de abertura da mesa de Cura/Pajelança, posso ouvir o nome de São José de Ribamar. Justamente lá, na *Igreja de São José de Ribamar*¹⁸ que me lembro das muitas idas que eu, minha avó e minha mãe fazíamos aos finais de semana. Era um passeio que sempre envolvia uma promessa e, no final, sempre acabava com um banho de muitas folhas. A Igreja se localiza em um Município dentro da Ilha de *Upaon-Açu*¹⁹, que leva o nome do Santo. É um município que se fundou como um povoado de pescadores. Corre a história de que o santo teria aparecido à *riba do mar* e, assim, dando o nome à cidade de São José de Ribamar. Esse José é o mesmo José pai adotivo do menino Jesus, o que muito me espantou, pois eu sempre achei que o José da Bíblia era carpinteiro e não pescador.

Sendo carpinteiro ou pescador, ainda assim seria o mesmo José de Ribamar que, em sua Igreja, recebe muitos Encantados no dia do Lava-boi²⁰. São Encantados

¹⁸ A Igreja de São José de Ribamar é localizada na cidade que leva o mesmo nome do Santo, próxima a cidade de São Luís – MA.

¹⁹ “Em termos territoriais, a Ilha de São Luís, também denominada de Ilha Grande, Ilha de Upaon Açu e Ilha do Maranhão, é composta por quatro municípios: São Luís, São José de Ribamar, Paço do Lumiar e Raposa e possui aproximadamente 831,7 km² de área” (BANDEIRA, 2017, p.79).

²⁰ A festa do Lava-Boi é uma festa que data desde a década de 1950 e reúne inúmeros grupos de Bumba-Boi de matraca da Ilha de Upaon-Açu. Pelo que se tem registrado na memória oral, a festa teria se originado de uma promessa. Vale destacar que, sobre a festa, ainda há pouca produção de pesquisas.

que saem das entranhas das matas espalhadas pelo Maranhão e vão beber sua derradeira na cidade do Santo. Mas, quem vai à São José de Ribamar, sempre tem algo a pedir ou algo a agradecer. Lembro ainda que existia e é existente até hoje um espaço destinado ao lado de fora da Igreja: uma gruta com muitas velas e muitas partes do corpo feitas de cera.

São pernas, mãos, cabeças, entre outras representações feitas de cera. É de alguém que, com a certeza da fé em Deus, na Virgem e nos Encantados, alcançou a graça desejada. As graças são a vitória sobre várias doenças, é o desafio de ficar entre a vida e a morte; esses são alguns dos motivos dos quais muitas velas são acesas na gruta da Igreja.

Eu também acendo a minha vela...

O Santo, São José, não trabalha só. Precisa da ajuda de vários caboclos para atender os inúmeros pedidos e ainda é conhecido como o padroeiro dos pescadores; ele precisa estar presente em tantos e tanto barcos.

Haja trabalho para um Santo só! Mas, São José, além de ter uma Igreja, também possui Terreiros espalhados em seu nome. Afinal, a tradição dos Tambores no Maranhão permite que os Encantados frequentem a missa e, na ausência de um padre, possível que até a celebrem.

Tecer sobre a Cura, também conhecida como Pajelança, é adentrar ao *Pluriverso* do Tambor de Mina. Podemos traduzir a Cura como um ritual, uma prática integrada ao Tambor de Mina. Essa investigação sobre a Cura/Pajelança vai além da construção um trabalho acadêmico; é também uma forma de me colocar no encargo e na sina de traduzir as memórias que me cercaram ao longo de toda minha vida. Afinal, sou nascido e vivido em meio aos tambores. A vida dos tambores nunca termina, o som dos Encantados nunca se encera.

Ao tratar sobre a África Tradicional, Hampâté Bâ (2013) nos diz que “o indivíduo é inseparável de sua linhagem” (p.19). E me arrisco a dizer que o maranhense é inseparável do tambor; isso presenciei em toda minha estadia no Quilombo Santa Rosa dos Pretos. O tambor talvez seja o nosso ancestral mais distante, aquele que comunica com os Encantados.

Já perdi as contas de quantos batizados feitos em Terreiros de Mina fui tocar e vi Encantados sendo padrinhos e madrinhas de bebês; eles são da família. Eles protegem os bebês desde o ventre. Trazem os bebês ao mundo e dão o primeiro remédio, seja um chá, seja um banho de 7 dias, seja ainda uma chamada na mesa da Cura/Pajelança.

Os Encantados protegem o seus...

O que de fato estou a tratar não é sobre religião – ao menos da forma como o Ocidente entende religião como um *re-ligare* –; trato de modos de vida que resistem às nuances históricas. A Cura/Pajelança, nesse sentido, como parte integrada do Tambor de Mina, também recebe outros nomes como Brianga, Cutiúba ou Brinquedo de Cura (MOTA, 2009; FERRETTI, 1994; FERREIRA, 2003; FIGUEIREDO, 1979); é, para além de um tratamento terapêutico, um entendimento da vida e do mundo. Trata-se de uma ética de tratamento com os outros seres que também compartilham desse mundo.

A Cura/Pajelança, enquanto um conceito ético da vida em comunidade, e o cuidar no Terreiro, enquanto uma perspectiva do bem-estar e do trato com a saúde, atravessam experiências afro-indígenas no Maranhão e promovem outros entendimentos acerca da saúde e da doença. Com isso, apontam temas importantes para a Bioética, no que se refere a vulnerabilidade, o pluralismo e a dignidade humana (SIQUEIRA, 2007; VALLS, 2013). Ademais, os observo como um aporte histórico para se pensar as Histórias do Brasil – como venho tratando neste capítulo – narradas por outros personagens: os Encantados.

Os Encantados cuidam, aconselham, fazem remédios do mato e, por isso, são chamados de doutores do mato. Depois, seguem em paz, na paz daqueles que os recebem. A chegada e a ida dos Encantados implicam na ação da retirada dos malefícios – doenças – dos consulentes. Incorporados nos pajés, quebram feitiços e dão fim aos sofrimentos, sejam físicos, espirituais ou psíquicos.

De antemão, é preciso, então, apresentar ao leitor e a leitora qual é o conceito da Cura/Pajelança que tratamos. Entendo a Cura/Pajelança como o conjunto de práticas terapêuticas que envolve os cuidados com o corpo e suas relações com a saúde e a doença, como também, um processo que se formou anterior ao Tambor de Mina por meio dos atravessamentos indígenas e africanos no território religioso

maranhense. Isso posto, a Cura/Pajelança pode ser entendida como uma experiência afro-indígena.

Diante dessa **MemÓria** – que marca os registros das práticas de saúde e os entendimentos éticos da vida, do corpo, da doença e da morte – e para um melhor entendimento das práticas de Cura/Pajelança no Maranhão, busquei fazer um breve levantamento documental entre fontes históricas e sobre narrativas para situar o leitor e a leitora acerca deste estudo.

Dessa maneira, obtive a oportunidade – tomando como frente a perspectiva interdisciplinar – de encontrar um vasto estudo sobre a Cura/Pajelança desenvolvido dentro dos centros acadêmicos do Maranhão²¹ nos campos de estudo da História, da Sociologia, da Antropologia e da Medicina. Portanto, fontes documentais, artigos científicos da área médica e etnografias foram fundamentais na elaboração desta pesquisa.

Destaco os estudos e investigações do Grupo de Pesquisa e Cultura Popular GPMINA coordenado pelo Prof. Dr. Sérgio Ferretti (*in memoriam*) e pela Prof. Dr.^a Mundicarmo Ferretti, ambos antropólogos. O grupo congrega pesquisadores e pesquisadoras da Universidade Federal do Maranhão (Departamento de Ciências Sociais – UFMA)²², da Universidade Estadual do Maranhão (Departamento de Ciências Sociais – UEMA) e de instituições, grupos e entidades políticas da militância negra no Maranhão.

Dentre os anos como integrante do GPMINA, pude constatar que, nos estudos sobre religiões afro-brasileiras, o Tambor de Mina apresenta características distintas dos Candomblés baianos e carece ainda de outras pesquisas. De modo geral, os

²¹ Das pesquisas sobre Cura/Pajelança dentro das áreas acadêmicas, há uma vasta literatura sobre as religiões da região amazônica como partes integradas do Tambor de Mina, principalmente na região do Pará, mas neste trabalho nos focaremos especificamente sobre as práticas de Cura/Pajelança no Estado do Maranhão, sobretudo no que se refere ao Quilombo Nossa Senhora dos Pretos (Itapecuru-Mirim - MA) e em alguns terreiros da Ilha de Upaon-Açu

²² Ingressei como pesquisador do GPMINA nos anos de 2012 a 2014 durante a minha graduação em História Licenciatura pela Universidade Federal do Maranhão. Paralelo ao GPMINA, ainda no mesmo período, participei como bolsista do projeto de extensão Memórias e Culturas Negras: Difundindo Histórias e Bens Culturais Afro-Maranhense, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico – MA.

Tambores do Maranhão ainda são pouco estudados fora da região Norte e Nordeste do país.

Para compreender a experiência em que as tradições pertencentes ao Estado do Maranhão estão, é importante perceber que a Cura/Pajelança agrega os saberes da medicina popular. Contudo, como aponta Pereira (2003), “os procedimentos empregados pelos especialistas da medicina popular não são reconhecidos pela medicina oficial colocando-a em uma posição marginalizada” (p. 45).

Esse processo de marginalização das práticas de Cura não é atual. O trabalho acadêmico que mais ganha destaque e que traz a historiografia da Cura/Pajelança no Maranhão está no livro *Pajelança no Maranhão no século XIX – o processo de Amélia Rosa*, da Prof.^a Dr.^a Mundicarmo Ferretti, que apresenta, a partir de documentos históricos, as perseguições e represálias da Cura/Pajelança no Estado, sendo ainda “mais discriminada e perseguida pela polícia do que os ‘tambores’” (FERRETTI, 2015, p. 15).

Na curiosidade de uma análise histórica e para maior ambientação da leitora e do leitor, me concentrei inicialmente em apresentar algumas fontes que mostram a Cura/Pajelança diante desse recorte temporal do século XIX e início do século XX. Trata-se de um momento em que o colonialismo acentua a sua violência junto ao Estado, negligencia outras formas de pensamento e subalterniza corpos, negando-lhes a sua humanidade.

Como fonte narrativa, procurei na memória de alguns sacerdotes religiosos no Tambor de Mina compreender as práticas e processos da herança da Cura/Pajelança. Busquei também averiguar documentos e registros arquivados na Hemeroteca da Biblioteca Nacional Digital. Ali, encontrei jornais do século XIX e do século XX que ilustravam a perseguição e a criminalização constates das práticas de Cura/Pajelança na Ilha de Upaon-Açu.

Para comparar os documentos com a literatura já produzida sobre o tema, me lancei na busca de trabalhos que tratassem sobre medicina científica no Brasil. As pesquisas estão sob o aspecto da História Social e apresentam os conflitos enfrentados por curandeiros, benzedeadas, barbeiros, sangradores e parteiras

(CHALHOUB et al. 2003; GURGEL, 2010; GUIMARÃES, 2016). As implementações dos discursos científicos como verdade única e totalizante – acompanhadas pelas ideologias de fortalecimento do sistema capitalista nas camadas mais altas da elite brasileira e em grupos específicos como médicos e padres – fizeram com que as outras formas de compreensão sobre a saúde produzidas por grupos indígenas e africanos fossem rechaçadas ao charlatanismo.

Isso ocorreu tanto nas prolongações exploratórias do Brasil Colônia (ALENCASTRO, 2000) quanto nas institucionalizações políticas de estado no Brasil Império (BOSI, 1992). A sociedade, por sua vez, apontava tais práticas como um dos principais impedimentos do progresso social brasileiro.

Frente a esse espelho da sociedade brasileira, no Maranhão não seria diferente. Com a intenção de descrever sobre a autoridade dos médicos frente às relações sociais e com base em visões histórico-sociais entre os médicos do Maranhão, o trabalho da pesquisadora Patrícia Maria Portela Nunes – *Medicina, Poder e Produção intelectual: uma análise sociológica da medicina no Maranhão* (2000) – traz enunciados sobre o saber médico e a formação dos discursos de autoridade e legitimidade do monopólio dos conhecimentos médico-científicos no Maranhão entre o final do século XIX e início do século XX:

A autoridade portada pelo médico remete a sua capacidade para interferir nos destinos da vida e da morte. A sua condição de especialista no que tange aos “males” que afligem aos corpos confere poder e autoridade para atuar sobre a própria sociedade, exercendo atividades nos mais variados planos da organização social (NUNES, 2000, p. 62).

Nunes nos aponta que, frente às preeminências da emergência das ciências naturais no Brasil e do cientificismo, a autoridade médica ganhava cada vez mais espaço entre seus concorrentes: os curandeiros ou também chamados de pajés. A medicina²³ associada à elite política acentuava ainda mais os embates sobre os

²³ Embora não seja o objetivo central desta tese, as pesquisas em jornais do final do século XIX e início do século XX foram fundamentais para situar a referente pesquisa e compreender que as práticas de Cura/Pajelança sofrem discriminações históricas, sendo elas partes estruturantes da sociedade maranhense. Dentre os periódicos levantados, encontrei algumas prescrições médicas que receitavam

entendimentos acerca da saúde, da doença, da vida e da morte. À medida que os grupos e associações médicas foram se fortalecendo, os temas “misteriosos” sobre a vida foram gradativamente sendo monopolizados por eles.

A Cura/Pajelança é historicamente uma alternativa terapêutica popular realizada pelas camadas menos privilegiadas da sociedade maranhense, não necessariamente associada a um terreiro específico. Há, por isso, uma grande parcela de consulentes que buscam a Cura/Pajelança enquanto tratamento médico – seja ele primário ou secundário²⁴.

No cenário da manutenção do *status quo* da elite maranhense, as perseguições aos curandeiros e curandeiras foram cada vez mais constantes, naturalizando-se a perene perseguição às mais variadas práticas de Cura. Os curandeiros no Maranhão – até hoje chamados de pajés – eram presos constantemente.

Mundicarmo Ferretti (2001) por meio de buscas no APEM (Arquivo Público do Estado do Maranhão), levantou informações no qual mostram que

bem antes da abolição, os negros no Maranhão dedicavam-se a práticas curativas denominadas “pajelança”, que eram associadas pela classe dominante à feitiçaria e severamente punidas, mesmo que se afirmasse que os pajés eram procurados para curar de feitiço e não para enfeitiçar. **Tudo indica que muito do que hoje é considerado como Tambor de Mina ou Mata Pura/Terecô [...] começou com o que era denominado de pajelança [...] tanto em São Luís como em outros municípios (p. 35. Grifo meu)**

As investigações de Mundicarmo Ferreti apontam que as práticas de Cura/Pajelança eram extremamente perseguidas e consideradas como crime pelas elites maranhenses. Ademais, eram alvos constantes de denúncias em jornais.

ervas, sangrias e garrafadas. O tema me pareceu muito instigante, assunto no qual abordarei em um momento futuro. Algumas das principais notícias sobre as denúncias a curandeiros e pajés no Maranhão estão contidas em anexo deste trabalho.

²⁴ Sobre as ações entre os tratamentos médicos científicos e a medicina popular dentro dos terreiros do Maranhão, ainda há pouquíssimos trabalhos entre teses, dissertações e monografias que tratam acerca desse assunto. Durante essa pesquisa, foi encontrada apenas uma dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde e Ambiente da UFMA intitulada *Entre médicos e Voduns: as práticas de saúde em um terreiro de Tambor de Mina em São Luís (2014)*, de Vanessa Cardoso. Tal dissertação me possibilitou o contato com o Terreiro *Ilê Ewê Omó d’Osanyin*, sob a liderança de Pai Mariano Frazão.

Mundicarmo Ferretti nos mostra que as práticas de Cura/Pajelança, enquanto ritual religioso, antecederam o que hoje conhecemos como Tambor de Mina e o Tambor da Mata ou Terecô de Codó; todas essas denominações eram alcunhadas apenas de Pajelança ou *Pajelança de Negros* (SILVA, 2015) e levou aquele nome – Pajelança – até meados do século XIX e início do século XX como pode constar nos periódicos

Desperta curiosidade compreender o motivo que as práticas ritualísticas feitas por negros escravizados no Maranhão eram chamadas de *pajelança de negros*. Haveria uma correlação entre tradições africanas no Maranhão juntamente às tradições indígenas? A resposta, neste caso, é sim. Ao observarmos hoje o Tambor de Mina, encontramos uma gama de elementos indígenas em suas formas rituais. É possível perceber em algumas casas a separação de espaços e dias específicos para realização da Cura/Pajelança.

Durante esta pesquisa, busquei informações com alguns sacerdotes de Tambor de Mina²⁵, que me explicaram sobre a história e a origem da Cura/Pajelança dentro de suas casas. Pude constatar que há elementos como o maracá e o penacho; suas entidades espirituais são denominadas *Cabocos* ou *Encantados*, enquanto o sacerdote é conhecido pela comunidade como *curador* – ainda que, quando em transe, sua entidade seja chamada de *pajé*. Especificamente, o ritual da Cura/Pajelança possui características singulares para ser realizado e, eventualmente, é chamado de *Abertura de mesa*, *Bater uma Cura*, *Tambor de Cura* ou *Abrir uma Cura*, quando assemelhado às pajelanças indígenas da Amazônia.

Em visitas à Tenda São Sebastião - Casa de Encantaria do Caboclo Flexeiro, fundada em 1979 e localizada na zona rural de Upaon-Açu - MA, tive a oportunidade de acompanhar algumas festas. A Casa foi fundada pela senhora Maria Barbosa (atual dirigente da casa); contudo, devido a idade já muito avançada, quem me recebeu e se dispôs a responder algumas perguntas sobre a Cura/Pajelança fora seu neto, Allyson Emanuel Barbosa, Pai Pequeno²⁶ da casa. Ao conhecer a Casa pela

²⁵ Casa Fanthi Ashanti (Upaon-Açu); Kamafeu Oxossi (Upaoun-Açu); Terreiro Banzeiro Grande (Upaon - Açu); Terreiro de Iemanjá (Upaon-Açu); Tenda Nossa Senhora dos Navegantes (Itapecuru-Mirim); Tenda São José de Ribamar (Primeira Cruz); Tenda São Sebastião. Casa de Encantaria do Caboclo Flexeiro (Upaon-Açu); Casa de Pai Mariano Terreiro Ilê Ewê Omó d'Osanyin (Upaon-Açu); Terreiro Casa Mamãe Oxum e Pai Oxalá (Upaon-Açu).

²⁶ O termo *Pai Pequeno* é correspondente ao grau hierárquico de casas de Tambor de Mina. Trata-se da pessoa responsável imediata do Pai ou Mãe de Santo da casa.

primeira vez, em 2020, levantei várias informações sobre como a Tenda desenvolve suas festividades de Tambor de Mina.

Emanuel Barbosa informou, através de informações orais, que a Tenda São Sebastião realiza todos os anos um ritual de Cura/Pajelança durante o mês de novembro em homenagem ao Caboclo Pena Azul, festa essa que pude presenciar no ano de 2020.

O ritual de Pajelança, ou Cura de Pajelança, ou Brinquedo de Cura, é um ritual propriamente ameríndio com forte influência indígena em nosso Estado – que compreende não só o Maranhão, mas também a Região Amazônica. É um ritual de curandeirismo de práticas místicas, em que entidades relacionadas à natureza, como pássaros, é... Bichos, né?! Mães d'águas, índios, príncipes e princesas também da Encantaria do Maranhão vêm em terra para fazer o Brinquedo de Cura pra dançar. Nessa dança eles tomam posse daquele curandeiro, daquele pajé, né?! Do mestre... Do Grande Chefe de Cura que... aquele... aquela Entidade que toma de frente do curandeiro, do Pajé que a gente chama. E... Faz práticas, faz benzimentos, faz defumações, passa remédios, coloca contas místicas, que são preparos espirituais que a Entidade já traz com ela, e, ali, aquela pessoa é cuidada e preparada quando vai ser seu discípulo, nome discípulo, né?! Filho de Santo, né?! Ou quando vai ser curado. Por isso que é Cura. Porque muitas das vezes acontecem casos de pessoas que chegam com problemas de saúde, problemas espirituais e ali aquele pai Santo, aquela... aquele Pajé que a gente chama. Chama Pajé de Pai de Santo que, no caso, é o nome dado ao... a pessoa que tá ali de frente na Cura, né?! Faz, né?! Todo aquele processo de Cura, de benzimento, tirar feitiços, tirar mandinga. Às vezes, através da boca, às vezes através de purgante, às vezes até mesmo através da mão, de lenço do maracá, da pena... sai. Sai ali naquele ritual ali, coisas... energias que às vezes são materializadas através de muitas e muitas situações, por exemplo: tem Pajé antigo que fazia ritual de Cura que tirava prego, agulha da cabeça. A pessoa vomitava [consultante] e ele mesmo [Pajé] botava a boca no local que tava ali inflamado... no local que a pessoa reclamava da dor. O que ele detectava é que ali tinha um feitiço feito por outra pessoa e ali mesmo saía e ali fazia o ritual.

A minha vó, Mãe Maria Barbosa, ela passou por esse processo. Ela na realidade, ela não é mineira, ela é *curadeira*, porque quando ela começou a vida espiritual dela... Ela chegou num mestre de Cura... um senhor... um curador... Chamado é... Seu Cristóvão... no Mapaúra, que é um bairro ali do Gapara, ali pra dentro do Anjo da Guarda [outro bairro], digo Mapaúra [nome do antigo bairro do Anjo da Guarda] e ele preparou ela. Colocou conta, cruzou ela fazia o ritual tudinho direitinho, fez tudo aquilo procedimento²⁷.

²⁷ Emanuel Barbosa, sacerdote e herdeiro da Tenda São Sebastião – Terreiro do Caboclo Flecheiro. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

Emanuel Barbosa retrata sobre as particularidades e as singularidades que definem a Cura/Pajelança realizada em sua casa. A Cura/Pajelança enquanto um ritual terapêutico – no qual consulentes busca tratar se de malefícios ou doenças atreladas a “feitiços” – relaciona-se às concepções de saúde que a comunidade possui. Ademais, a festa do Caboclo Pena Azul é bastante estimada entre os filhos e visitantes da Tenda São Sebastião.

Figura 3 - Abertura de Mesa de Cura realizada na Tenda São Sebastião - Casa de Encantaria Caboclo Flexeiro



Fonte: o autor, 2020.

Elementos como códigos indígenas, africanos e europeus (catolicismo) são marcas que se engendram na Cura/Pajelança. Vale ressaltar que as casas atualmente têm em seu calendário dias específicos para o Brinquedo de Cura e organizam seus rituais com particularidades únicas.

Novamente, “é importante certificar que a pajelança é permeada de ambiguidades e imprecisões e que não há como delimitar um modelo” (MOTA, 2009, p.44). As ambiguidades a que se refere a autora supracitada estão direcionadas às complexidades de se estudar sobre a Cura/Pajelança no Maranhão e em toda a região amazônica.

Figura 4 - Mesa de Cura/Pajelança



Fonte: o autor, 2020.

Diante dessa complexidade e frente à intenção desta pesquisa – que é trazer a Cura/Pajelança do Estado do Maranhão para o campo da Bioética –, primeiro se faz necessário levantar reflexões no campo da história dos discursos sobre a memória. Com isso, através de outras interpretações da memória – não colonialistas – torna-se possível compreender as *experiências-mundo* que as travessias indígenas e africanas compuseram.

Figura 5 - Curandeira Mãe Maria Barbosa



Fonte: Arquivo Fotográfico da Tenda São Sebastião²⁸.

²⁸ Foto cedida por Emanuel Barbosa.

Como dito anteriormente, junto a alguns relatos orais que levantei durante o curso desta pesquisa, procurei fontes documentais no Arquivo Público do Estado do Maranhão e em dados da Hemeroteca da Biblioteca Nacional. Averiguei registros da segunda metade do século XIX e início do século XX; os materiais físicos do século XIX não se encontravam em bom estado de conservação, fato que me levou a dar um grande salto temporal para o século XX e nos periódicos desse período, tais como o *Pacotilha* (entre 1910 e 1938). A procura por periódicos não visa justificar os relatos orais levantados durante a pesquisa, mas, no ofício de historiador que dialoga com a Bioética e com a Filosofia, tendo a conciliar alguns documentos junto às memórias da Cura/Pajelança.

Entre os jornais encontrados no recorte temporal citado anteriormente, encontrei denúncias feitas pela elite maranhense contra as práticas de Cura/Pajelança. O maior número de denúncias fora encontrado no jornal *Pacotilha*, de importante circularidade no Maranhão entre os séculos XIX e XX.

Figura 6 - Recorte da capa do Jornal Pacotilha



Fonte: Hemeroteca Digital | Biblioteca Nacional²⁹

O *Pacotilha* de 1918 possuía uma seção destinada às reclamações e às denúncias feitas pela elite do Maranhão, que não aceitavam as práticas de Cura/Pajelança. Nas denúncias, a Pajelança era vista como atos de imoralidade

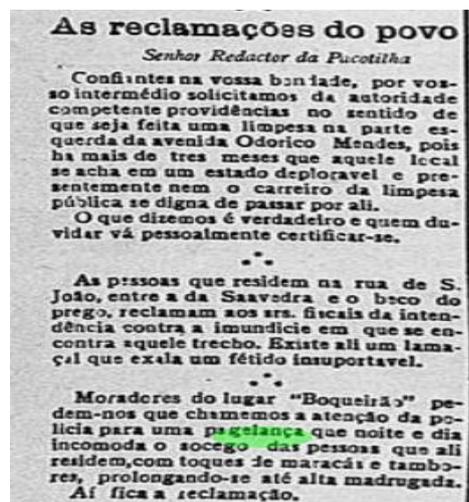
²⁹Disponível em:

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=168319_02&Pesq=pajelan%c3%a7a&pagfis=3165. Acesso em: 12/06/2021.

composta de rituais malignos. O preconceito por parte das elites maranhenses frente às manifestações culturais³⁰ feitas pela população negra dentro das grandes cidades do Maranhão (Codó e Upaon-Açu) estava associado às posturas de enunciações racistas oriundas das crenças culturais da sociedade escravocrata brasileira.

Havia, no século XIX e no início do século XX, a normalização do processo de idealização e da construção da identidade maranhense. Ela era pautada nos imaginários da afirmação da *Athenas Maranhense*³¹, ancorada na vanguarda de uma elite intelectualizada nos moldes centrais da educação eurocêntrica. Além disso, negava-se, por meio do racismo e da discriminação, toda e qualquer manifestação cultural das memórias indígenas e africanas. Abaixo, podemos ver a representação do pensamento dessa elite:

Figura 7 - Registro de denúncias e reclamações por parte da elite maranhense³²



Fonte: Hemeroteca Digital | Biblioteca Nacional³³

³⁰ Muitos jornais do início do século XIX também mostravam denúncias contra as danças de Bumba-Boi e Tambor de Crioula.

³¹ Até aqui podemos encontrar uma gama de trabalhos acadêmicos que faz críticas à idealização de São Luís como a capital das fervências das artes e da poesia frente ao real cenário educacional que a capital vivia naquele século.

³² “Moradores do lugar ‘Boqueirão’ pedem-nos que chamemos a atenção da polícia para uma pagelança que noite e dia incomoda o sossego das pessoas que ali residem, com toques de maracá e tambores, prolongando-se até alta madrugada. Aí fica a reclamação.” (RECLAMAÇÕES DO POVO, 05 MAR. 1918, – PACOLTILHA)

³³ Disponível em:

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=168319_02&Pesq=pajelan%c3%a7a&pagfis=4461. Acesso em Acesso em: 12/06/2021.

Codó³⁴ e a Ilha de Upaon-Açu eram as duas das principais cidades comerciais do século XIX com o maior número de negros escravizados no Estado do Maranhão. O início do século XIX iniciou-se acentuando as perseguições às manifestações culturais nas poluções negras e indígenas que ainda habitam os centros dessas cidades

A perseguição a tais práticas era feita majoritariamente por ordenamentos policiais; elas eram tidas como ameaça à sociedade maranhense. Com invasões policiais constantes e com atos de violências aos participantes e praticantes da Cura/Pajelança, as prisões acabavam sendo formas corretivas de tentar interromper os cultos da Cura/Pajelança. As perseguições se intensificaram ainda mais durante o início do século XX, sobretudo entre as décadas de 1910 a 1938. Prisões de pajés, queima de artigos religiosos e brigas em terreiros (provocadas pela polícia) eram noticiários constantes em jornais da época.

A polícia do 2ª districto, tendo recebido denúncia apresentada por João Gomes, residente no sítio “Estrella do Norte”, de que na “Villa Natal”, se exercia pagelança, mandou hospedar no xadrez do posto S. João, Joaquim Vieira, Antônio Souza, José Mindengo e Braulino Diniz, como implicados.

Fazendo sindicância, chegou a conclusão de que o único que pratica a pagelança é Antonio Souza, pelo que mandou liberar os demais (Pagés em acção, 10 de Jun de 1916 – Pacotilha)³⁵.

Ademais, havia exigência da população local em suprimir as atividades da Cura/Pajelança.

³⁴ Segundo o Código de Postura de Codó – visitado durante o desenvolvimento dessa pesquisa e disponível para visitaçao e pesquisa no Arquivo Público do Estado do Maranhão localizado na cidade de São Luís –, podemos verificar no artigo 22 da Lei nº 241, 13 de setembro de 1848 que “Toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços sendo livre pagará multa de 20000 réis isso fará 8 dias de prisão e sendo escravo haverá somente lugar a multa que lhe será paga pelo senhor do dia do escravo”.

³⁵ Disponível em:

http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=168319_02&pesq=paq%C3%A9&hf=memoria.bn.br&pagfis=10690. Acesso em 12/06/2021.

A polícia deve tomar enérgicas providencias contra a pagelança que dia a dia mais se alastra pelos mais remotos cantos da ilha.

Há, na povoação de Sant'Ana, districto do Túru, um desses perniciosos focos de pagelança. Ainda mais, a pagé que ali pontifica diz-se protegida pelas autoridades superiores. Tal assertiva não deixa de ser uma appaneceia e verdade, pois o inspector de quarteira não do primeiro distrito desta capital, Conrado de tal, aqui affirmára, com um cartão em punho, que o delegado do primeiro districto, em nome do chefe de polícia, havia promettido a *funncção da mēsa*, rotulada por dansa de tambor.

Mas, sciente de que a pratica da pagelança é o único fito do citado tambor, o operoso e diligente sub-delegado de policia daquela localidade, não se conformando com tal situação, foi á última funcção e pegou a pagé nos "misteres do seu cargo" sendo a sessão presidida pelo próprio inspector Conrado...

Urge que nossas autoridades superiores não se deixem ilaquear em sua bôa e intensifiquem uma campanha sys'emática contra táes quem credices que depõem muito pejorativamente sobre os nossos fóros de cultura e civilidade. (A PAGELANÇA, 31 de Agosto de 1927 – PACOTILHA. Grifo meu)³⁶.

Os registros encontrados nos jornais pesquisados mostram que a sociedade maranhense da época não concebia as práticas de Cura/Pajelança com bons olhos. Essas eram tratadas como um opróbio à sociedade, à segurança pública e à saúde pública, além de desacato às normas e ao decoro. Em vias de regra, a Cura/Pajelança era constantemente perseguida e proibida.

Sendo assim, julgo como extremamente necessário para a caminho desta pesquisa o exercício do fazer historiográfico e da sua proximidade com a memória entre informações orais, documentos em periódicos, relatos visuais, tudo isso articulado com a Filosofia – ao fazer uma história pensante. Outrossim, Cura/Pajelança nos leva a construção da desconstrução de conceitos. Ora, para que adentremos à Bioética e às suas reflexões teóricas produzidas sobre o humano e a humanidade, é importante lembrar que não há humanos sem história, muito embora essa fosse uma máxima produzida dentro da modernidade.

Segundo Bidima (2002), "não podemos entrar na filosofia, assim como na vida, senão misturados a uma história que nos precede e enredados em histórias que se tecem entorno e sobre nós" (p.1). Na sequência, parafraseio o filosofo ao dizer que

³⁶ Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=168319_02&pesq=pag%C3%A9&hf=memoria.bn.br&pagfis=21995. Acesso em 12/06/2021.

não posso adentrar às discussões da Bioética se não através das memórias que me cercam...

MemÓRIas...

Memórias, conceitos e outros seres fazem parte da vida. A vida é também contada, narrada e tem sua história. A Bioética trata também sobre a vida. E não haveria, aqui, melhor começo para construir caminhos de intersecção entre a Bioética e a História.

Ao longo deste capítulo, de caráter ensaístico – sem estar ausente de teor e rigor científico e filosófico –, convidamos o (a) leitor (a) aos *entremundos* da Cura/Pajelança....

Por fim, escabeço que as aproximações interdisciplinares entre as áreas da História, da Filosofia e da Bioética são fundamentais no entendimento das práticas de Cura/Pajelança a qual proponho fazer. Isso se deve à retomada do sentido de totalidade presente em Hampaté Bâ, no qual o conhecedor jamais é um especialista (1972). Percebo que isso é possível a partir do momento em que trago o conceito de *memÓRIA* e as discussões em torno da memória como chaves interpretativas sobre os sentidos que a Cura/Pajelança ocupam na vida dentro dos terreiros localizados no Maranhão.

Ora, estamos a tratar sobre áreas políticas: a História e a Bioética. Elas podem compreender os sujeitos políticos e a retomada do sentido político da memória dos povos subalternizados pelo colonialismo junto à modernidade. Com isso, somos encaminhados a entender a Bioética enquanto uma área do conhecimento que se debruça no respeito ao pluralismo moral (GARRAFA, 2006) e na garantia de que cada povo trace sua própria ética de vida (SEGATO, 2007; 2012).

CAPÍTULO II

“ÀS VEZES O MÉDICO NÃO DÁ A CURA, SÓ OS DOUTORES DO MATO!”

BIOÉTICA, RACISMO E EPISTEMOLOGIAS DA CURA/PAJELANÇA

- Ora, estamos pessimistas, hoje?

- Então, me diga: qual é a cura da minha doença doutor?

A cura para a doença dele era contrair mais doença ainda, apeteceu-lhe dizer. Mas Sidónio conteve e ajeitou a fala:

- Viver é que não tem cura, caro amigo.

(Venenos de Deus, Remédios do Diabo – Mia Couto)

2.1 BIOÉTICA, ÉTICA E RACISMO

Levantadas as reflexões sobre as abordagens históricas da Cura/Pajelança no Maranhão e as discussões sobre **memÓRia**, faz-se necessário, agora, compreender o contexto da saúde da população negra no Estado, sobretudo a saúde do povo de terreiro e suas implicações na área da Bioética por meio do viés epistemológico.

Para isso, busco trazer, inicialmente, algumas perguntas: haveria alguma contribuição das linhas teóricas da Ética para a sistematização do racismo? É possível falar de Ética e Bioética abertamente – principalmente sobre as intermediações da saúde – sem levar em consideração os agenciamentos do próprio racismo? A proposta que se segue é buscar entender o racismo como um conflito moral para a Bioética. No nosso caso, estamos a tomar como realidade concreta o preconceito que ainda persiste sobre a Cura/Pajelança no Maranhão atualmente. Junto a isso, tecemos algumas críticas aos pressupostos morais que compuseram bases de pensamento da construção do racismo e trazemos determinadas contribuições para os sustentáculos epistemológicos da Bioética.

Tais indagações, implicadas entre o racismo e a ética, são indispensáveis à Bioética, muito embora o seu ponto de partida e autonomia enquanto ciência tenha

sido pautado em fundamentações morais universais (BEAUCHAMP; CHILDRESS, 2013) que anulavam as inserções culturais e as dinâmicas do tempo sócio-histórico. Em outras palavras, o universalismo das atitudes morais³⁷ permeou elementos básicos de ações e valores “naturais”, ao passo em que compreendemos “que a principal tarefa da Ética, assim, como da Bioética, não é a busca por princípios fundamentais” (OLIVÉ, 2006, p.121).

Nesse sentido, o presente capítulo apresenta temas e abordagens substanciais para a Bioética em suas dimensões filosóficas, empíricas e epistemológicas. Isso tudo está fundamentado no entendimento da Bioética “enquanto um campo do conhecimento da interface de diferentes saberes” (DINIZ, 2008, p. 207) proposto a decodificar os valores e os sentidos dados à vida – nesse caso, a vida de seres que foram subalternizados ao longo do colonialismo.

Por ser uma área de conhecimento em constante construção (GARRAFA, 2006), a Bioética possui abordagem ampla frente às mudanças morais na sociedade. Conseqüentemente, acompanha as investigações teóricas e contemporâneas da área da Filosofia, das Ciências da Saúde, das Ciências Humanas e Sociais, o que nos leva a entender que a Bioética ultrapassa os campos disciplinares do saber científico (RIBEIRO, 2017) e possibilita novas abordagens teórico-práticas sobre os desdobramentos da Ética dentro do contexto da vida social.

Diante desse entendimento que delineamos sobre Bioética e das críticas que nos colocamos a fazer. Pensar a Cura/Pajelança no contexto da saúde no Maranhão e nas suas implicações ontológicas, epistemológicas e na dimensão da Ética se revela uma inovação no campo da própria Bioética na medida em que ela:

tem de lidar, em suas reflexões teóricas e em sua práxis, com circunstâncias, situações e fenômenos referentes à vida e a sua sustentabilidade, que emanam das interações entre seres vivos – os seres humanos, sobretudo – e os entes inanimados, interações sociais e interações com a natureza inanimada de diversas escalas espaciais e temporais (SOTOLONGO, 2006, p.106-107).

³⁷ “A sustentação do Universalismo Moral, inclusive baseado em aspectos kantianos de abordagem e na Teoria do Direito Natural, parece interessante para a manutenção de poder, considerando que aquele que domina tem sempre a ‘força’ para a possibilidade de manutenção desse poder, seja lá de onde ele veio, do fator econômico, social ou religioso, ou outro” (OLIVEIRA; FLOR DO NASCIMENTO, 2018 p. 2).

Portanto, é preciso que a Bioética, da forma com a tratamos, traga diferentes áreas do conhecimento para compreender acerca da vida em comunidade, da vida em terreiro e da vida em quilombo, e principalmente acerca do entendimento sobre o cuidado e saúde do povo negro.

À vista disso, tomemos como ponto de nossa reflexão inicial a Ética – enquanto a ciência da moral - para a nossa investigação teórica em Bioética, tendo em vista que essa última se constrói por interfaces dialéticas com a Filosofia e posiciona-se criticamente frente às problemáticas originadas das transformações morais contemporâneas. Muito além disso, a Bioética, na mesma proporção em que se torna disciplina independente e autônoma, revisa e reatualiza suas bases epistemológicas com as discussões em torno da ética humana, tendo ênfase nas discussões da ética animal e da ética ambiental (RIBEIRO, 2017), que passam por mudanças conceituais a respeito da sua forma de reflexão.

Não podemos conceber a sociedade em aspectos estáticos; os entendimentos, valores, perspectivas, juízos e conceitos acerca das ações que transitam entre o social e o individual sobre a vida precisam ser considerados em sua dinamicidade e em suas particularidades.

Durante boa parte da História da Filosofia, buscou-se aspirar pela elaboração de uma Ética Universal pautada em fundamentos racionais, no qual estariam presentes as normas de direcionamentos das condutas humanas. Elas iriam desde uma ética natural – como encontrada em Hobbes – até a proposta de uma ética comunicativa – de Habermas. Tais exemplos, seguidos de vários desdobramentos teóricos em torno da Ética, prescreveram as maneiras de agir na vida social.

O modelo de vida social que herdamos da Era Moderna estaria conduzido pela experimentação ética do ideal de humano. Nesse sentido, surge o Humano Universal: autônomo, indivisível, único e responsável pela própria ação moral, sendo criado pela e durante a modernidade. Logo, os princípios teóricos clássicos da Ética buscariam balizar a vida em torno de perspectivas morais unilaterais, por vezes utilitaristas (SINGER, 2002; BRAGA, 2011), fixas e de pretensões universais.

Essas perspectivas também fundamentariam a consciência moral, levando o indivíduo ao próprio discernimento daquilo que é e não é justo, transformando-o em sujeito ético frente à realidade das ações, aos valores e perante à necessidade de viver em bem-comum.

Não obstante, a constante indagação, seja subjetiva ou racional, sobre como e porque agir movimenta a disputa dialógico-problemática sobre o sujeito em si e na sua relação com os outros. Seguir ou não seguir os padrões éticos vigentes em sociedade significa, conseqüentemente, emitir juízos morais sobre a realidade concreta das ações. Assim, a vida em coletivo passa a levar em consideração normas e estabelecimentos de conduta que sejam empáticos no ambiente relacional.

Appiah (2010), ao tratar sobre a Ética, diz que

No trata sólo de lo que debemos hacer por los demás; también trata de la construcción de la vida propia. Es allí donde comienza. Y luego, puesto que reconoce que todos tenemos una vida por hacer y la hacemos junto a los demás, no puede sino tomar también en serio la moral, es decir, nuestras obligaciones para con los demás. Em efecto, es precisamente nuestro reconocimiento de que todas las otras personas están embarcadas en el proyecto ético de construir su vida lo que nos revela cuáles son nuestras obligaciones para con los demás. Nuestra humanidad consiste en el hecho de que tenemos una vida por construir y el proceso de reconocer y valorar nuestra propia humanidad - ésta es una idea kantiana, aunque no sólo una idea kantiana – no podemos sino verla como la misma humanidad que encontramos en los demás. Si mi humanidad importa, también importa la del otro. Si la del otro no importa, tampoco importa la mía. Nos pongamos de pie o caigamos, lo haremos todos juntos (p. 246)³⁸.

A reflexão levantada por Kwame Anthony Appiah, em seu livro *Experimentos de Ética* (2010), revela a intenção teleológica da própria ética, ou seja, com fim em si mesma, no qual leva os direcionamentos da vida humana a uma finalidade de conduta. O agir moral, nesse caso, aciona a perspectiva prática do bem-estar. Appiah, utilizando-se também de pano de fundo aristotélico, reforça a valorização do reconhecimento da humanidade, tanto no indivíduo quanto na sua relação com os demais. Isso nos direciona a buscar conhecer os antecedentes de construção da própria vida, tal como a concebemos, e entender o porquê dessa construção

³⁸ “Não se trata apenas do que devemos fazer pelos outros; trata também da construção da própria vida. É aí que começa e, então, uma vez que reconhece que todos nós temos uma vida a fazer e a fazemos junto com os outros, não pode deixar de levar a moralidade a sério, ou seja, nosso reconhecimento de que todas as outras pessoas estão envolvidas no processo projeto ético de construção de vida que revela quais são as nossas obrigações para com os outros. Nossa humanidade consiste no fato de termos uma vida a construir e no processo de reconhecer e valorizar nossa própria humanidade – esta é uma ideia kantiana, embora não apenas uma ideia kantiana – não podemos deixar de vê-la como a mesma humanidade que encontramos com os demais. Se minha humanidade importa, a do outro também importa. Se o outro não importa, o meu também não importa. Vamos nos levantar ou cairemos, faremos todos juntos” (Tradução Livre).

aparentar-se como um único caminho a ser celebrado. O fato nos demonstra a necessidade de questionar como se deu a experiência ética da era moderna, assim como a elaboração dos construtos morais voltados aos anseios do antropocentrismo e das possíveis lições do bem-estar humano europeu.

Em seu livro, Appiah recorre aos desígnios da elaboração de uma ciência moral que se converte em traçar caminhos para uma vida plena. A experimentação da ética, ainda a partir do autor, é atravessada por circunstâncias estéticas que devem ser úteis para a determinação dos valores das condutas corretas. Contudo, a crítica que faço à Appiah está no eixo da sua expectativa do reconhecimento moral da humanidade para todos os indivíduos sem incluir as particularidades que compõem outras humanidades – que não são lidas como autênticas pelas inclinações teóricas do pensamento moderno.

De modo histórico, ao colocarmos os conceitos da ética moderna em evidência, percebemos que a própria ética kantiana³⁹ tenha estado posta enquanto uma ética universal, acentuando em nossa leitura o antropocentrismo e o racionalismo.

O que nos compete é a não concordância com algumas ideias de uma humanidade utilitária, seja a defendida por Hume (1995) ou por Mills (2018). Também não nos interessa compartilhar os princípios de uma Bioética fundamentada na natureza humana, no qual se comporta moralmente para todas as pessoas (GARRAFA; AZAMBUJA, 2007) e há proposições a adoção de uma regra moral, única para um maior montante de envolvidos naquilo que favorece a sociedade como um todo.

Com inclinações de uma regra moral única, não nos é permitido compreender como a Cura/Pajelança está para além de um ritual. Na verdade, esse conjunto de práticas imprime em sua *práxis* agenciamentos da ética que caminham na contramão da modernidade. Afirmamos que há, sim, a existência de outros sentidos da vida, outros modos morais de solucionar conflitos, e tais características são fundamentais para o pensamento em Bioética. Procuramos, enfim, estabelecer um paralelo entre a Cura/Pajelança e a reflexão em Bioética a qual nos colocamos, além de compreender

³⁹ “Em Kant, a auto certeza da consciência moral, atingida por meio da obrigatoriedade do dever, isolou o mundo moral da realidade histórico-social, relegando em um mundo a si próprio. É a partir de Kant que a moral sofre, em nossa cultura, um processo de marginalização e de redução ao campo do individual” (BELLINO, 1997, p. 219).

como o racismo moderno permeia as nuances epistemológicas da elaboração teórica da ética.

Ao compreendermos a Bioética dentro da perspectiva da ética prática e preocupada com as intersubjetividades do sujeito moral, não podemos, nessa investigação, deixar de lado o problema do racismo. Afinal, a Cura/Pajelança engloba conflitos morais que são compartilhados por sujeitos atravessados por essa experiência.

Considerando o caráter histórico do nascimento da Bioética⁴⁰, verificou-se que os valores éticos não poderiam estar distantes dos fatores biológicos, assim como definido por Potter (1971), no qual a própria Bioética “deveria acompanhar o desenvolvimento científico” (*apud* DINIZ, 2012, p. 14). Tais elaborações conceituais em torno do nascimento da Bioética há tempo vêm sendo questionadas, o que nos conduz a revisitar as bases epistemológicas da área e refutar as argumentações do racismo científico em suas justificativas ontológicas e em sua inserção nas ciências sociais.

A Bioética é uma disciplina científica com aportes epistemológicos convergentes junto as interfaces das ciências modernas; logo, passa a ser evidente que

a ciência é uma construção social e como tal não poderia deixar de estar impregnada das ideias da opressão de gênero e do racismo. As instituições produtoras de ciências ainda são dominadas por homens. Os veios de pesquisa não são neutros quanto ao recorte de classe, de gênero e de raça/etnia e a definição do que pesquisar em geral está atrelada às necessidades de quem financia “aquele” conhecimento (OLIVEIRA, 1995, p.103).

Segundo Fátima Oliveira (1995), autora supracitada, não podemos falar em Bioética e sobre ética prática no Brasil sem tratarmos do problema moral do racismo e das opressões que lhe seguem. Ora, se a ciência é uma organização sistêmica do conhecimento humano e estabelece padrões éticos sobre a verdade, é também um exercício de conduta social que orienta olhares universais sobre a moral. Assim, posto, insiro que o racismo, em certo nível, acompanha a construção do conhecimento

⁴⁰ “Considerando o panorama histórico que caracterizou a segunda metade do século XX, percebe-se que dois fatores foram essenciais para o surgimento da Bioética: a revolução biomédica e as transformações socioculturais. A partir de então, o interesse e o estudo da Bioética se disseminaram, fazendo com que se constituíssem diversos paradigmas teóricos e métodos de aplicação desses paradigmas a conflitos de interesses nas ciências biomédicas” (CONTI; SOUZA, 2021, p. 723).

científico. Não afirmo que toda a ciência é racista, mas que é passível, em algumas de suas bases epistemológicas, ao racismo.

A título de exemplo, as teorias raciais vindas ao Brasil durante o século XIX possuíam duas matrizes – a Europa e os Estados Unidos (MOURA, 1988; SCHWARCZ, 1993) – e retomavam os moldes de reflexão do racionalismo iluminista. Os bacharéis (“homens da ciência”) no Brasil que buscavam soluções científicas para o país, foram responsáveis pela extensão e institucionalização do racismo na sociedade brasileira, principalmente nos surgimentos das faculdades de medicina. As teorias raciais que acompanhavam o desenvolvimento da ciência no Brasil naquele período tinham suas bases epistemológicas cunhadas em ideias de naturalização do racismo científico. Os “nobres bacharéis”⁴¹, doutos de “imenso saber”, financiavam o conhecimento a partir de sua lógica humanista⁴².

O que nos interessa é tornar evidente que a construção de humano durante a modernidade esteve atrelada ao cientificismo e, conseqüentemente, às indagações sobre a ética. O sujeito moral e a ciência tiveram lugar de nascimento – a Europa – e nivelaram o autocontrole da vida através do seu próprio centro.

Diante da crítica aos projetos desenvolvidos ao longo da modernidade sobre o humano, compreendemos a importância de traçar uma construção teórica sobre os modos de vida que se apresentam dentro da Cura/Pajelança. Ela faz parte de um contexto de imposições do racismo histórico e, por conseguinte, é vítima de imposições do imperialismo moral (OLIVEIRA; FLOR DO NASCIMENTO, 2018).

Ademais, sabemos que a proposta da Bioética está em solucionar conflitos morais. Ora, o racismo se mostra, também, enquanto conflito moral e é resultado de

⁴¹ A Literatura aparece com um dos meus interesses transversais na Filosofia, assim como na Bioética. Com isso, chamo Machado de Assis, importante escritor negro da Literatura Brasileira, que detinha de uma perspicaz capacidade de observação social e de crítica à elite de sua época. Os hábitos extravagantes de uma sociedade escravagista e os abusos da cultura jurídica e da cultura científica eram alvos de questionamento para o autor. A maneira profunda que seus personagens são abordados e elucidam verdadeiros sítios arqueológicos do pensamento da elite brasileira. Um dos seus personagens que representa o arquétipo da crítica ao positivismo científico é Quincas Borba, que aparece em dois romances: *Brás Cubas* (1881) e *Quincas Borba* (1891). Quincas apresenta uma postura filosófica em defesa ao *Humanitismo*. A filosofia desenvolvida pelo personagem Quincas é, segundo Alfredo Bosi, em seu livro: *Ideologia e contraideologia* (2010), um escárnio da filosofia positivista entranhado ao pensamento da elite escravista brasileira e aderido por essa mesma elite aos pressupostos do darwinismo social.

⁴² Ainda sobre Machado de Assis e sua crítica ao humanismo, a título de curiosidade ver: *Escritos de Liberdade* de Ana Magalhães Pinto (2019), *A dialética da Colonização*, de Alfredo Bosi (1992) e *Contos de Machado de Assis (Vol. 3) – Filosofia*, de João César Castro (2008).

ações conscientes ou propositais da sociedade que o normaliza em uma gramática dos agenciamentos humanos.

Uma vez que a ética é a dinâmica dos exercícios conscientes da busca por uma vida social plena, o fenômeno do racismo se configura enquanto o sistema que operacionaliza as normas e as condutas do agir. Por esse fator, o racismo é um desafio moral para a Bioética e um problema epistêmico para Ética. Portanto, torna-se fundamental o estudo crítico de suas consequências a medida em que a sociedade brasileira se educou – histórica e politicamente – com base nas condutas “sutis” do próprio racismo.

O racismo, nos dias de hoje, apenas mudou de roupa, mas os protagonistas continuam os mesmos: de um lado, o negro subalterno, do outro, o Estado com seu controle hieratizado das populações; entre eles, uma sociedade educada para que esse controle funcione. Pela educação (quer na escola, na família, na educação ou na religião), forma-se uma imagem do negro como um ser inferior que a colonização veio salvar (PARANHOS, 2016, p. 2).

Por seguinte, o agenciamento das subjetividades sociais também foi atravessado pela inferiorização do sentido de humanidade, posto nas diferentes maneiras que a consciência do agir moral se apresenta nas extremidades da cultura. Sendo assim, indico que o racismo é o pressuposto pedagógico da sociedade brasileira ao pensar eticamente. Tal estrutura de pensamento se reverbera na capacidade moral das ações e se apresenta na práxis das instituições sociais

Diante das relações entre a Bioética, a Ética e o racismo, percebemos as implicações nas quais as epistemologias negras no Brasil devem ser levadas ao campo de discussão da ética prática. Tal proposta já fora pensada e apresentada por Fatima Oliveira em toda a sua pesquisa em Bioética no Brasil.

Nessa margem, trago à discussão Bioética a contribuição do pensamento da filósofa e historiadora Beatriz Nascimento (1942 – 1995) que, ainda que em sua obra não tenha tratado diretamente sobre Bioética, visualizou pressupostos epistemológicos para a discussão do racismo como problema moral existente na sociedade brasileira. Ela acrescentou em sua reflexão as questões em torno da raça e do racismo e principalmente sobre a extensão da construção teórica em torno do

conceito de quilombo como fator basilar da organização física, cultural, cósmica e espacial do negro no Brasil, na qual o quilombo passa a ser o local de ressignificação da vida de pessoas negras.

Beatriz Nascimento trata o quilombo como uma ética prática da vida na medida em que ele se torna o agente político-social de valorização da dignidade humana (negra). A aproximação do pensamento de Beatriz Nascimento junto ao pensamento de Fatima Oliveira nos conduz a uma estratégia de uso da Bioética como ferramenta antirracista e cidadã.

O pensamento de Beatriz Nascimento é um pensamento quilombola e gira em torno dos sentidos da vida, pensamento que serve de importância para as construções epistemológicas em Bioética que estamos a refletir. Tratar sobre as experiências culturais de povos negros é também uma reflexão sobre os sentidos da vida do negro no Brasil – sem desvincular-se do seu processo histórico e político (NASCIMENTO, 2018).

A amplitude teórica do conceito de quilombo em Beatriz Nascimento nos permite entender os múltiplos sentidos particulares da vida do negro no Brasil a partir de suas dimensões culturais, sociais, políticas e psíquicas. Ao passo que

Ser negro é enfrentar uma história de quase quinhentos anos de resistência à dor, ao sofrimento físico e moral, à sensação de não existir, a prática de ainda não pertencer a uma sociedade na qual consagrou tudo o que possuía, oferecendo ainda hoje o resto de si mesmo (NASCIMENTO, 2018, p. 54).

O pensamento de Beatriz Nascimento sobre o sentido da existência do ser negro vai de encontro as naturalizações do moralismo cultural racial na sociedade brasileira. O ser negro é um agente produtor de ideias e de conceitos que imprimem na realidade social a complexidade dos papéis morais entre brancos e negros. Tal conflito apresentado por Beatriz Nascimento nos serve para pensar a Bioética dentro do contexto racial brasileiro na intenção de não anular a problemática do racismo e compreender que a fundamentação da moralidade brasileira corresponde ao agenciamento da “virtuosidade” das prescrições de sujeitos socialmente aceitos, a qual entende-se que:

A ideologia do racismo tem raízes tão profundas na formação social brasileira que temos que levar em conta uma série de **reformas de comportamento**, de hábitos, **de maneira de ser e agir** inerentes não só ao branco (agente) como ao negro (paciente). Principalmente, é da parte do negro que se necessita esclarecer todo o produto ideológico de quatro séculos de inexistência dentro de uma sociedade da qual participou em todos os níveis (NASCIMENTO, 2018, p. 54. Gripo meu).

Beatriz Nascimento aponta para a reforma dentro do núcleo da cultura moral brasileira, essa que visa subverter os modos operantes assimilados pelo branco e pelo negro. Observamos que o pensamento de Beatriz Nascimento concorda com as bases do entendimento da filosofia moral – essa que serve de pilar para a construção do que hoje entendemos por Bioética – ao passo que percebe no interior das fissuras do racismo brasileiro modos dispares de agir. Contudo, de modo geral, o agir do negro infelizmente ainda segue a imposição do agir do branco. O fato se deve a atmosfera ideológica do racismo que perpetua o sistema social da exclusão do negro na formação social do país, o que leva a uma crise moral/social e de identidade.

A não aceitação daqueles que estiveram em todas as camadas da construção “nacional” revela o preconceito histórico, político e científico repetido costumeiramente. Ora, o racismo exerce posições de *dual behavior*: ensinado e aprendido. Também implica na fundamentação de *habitus* impresso na consciência pública. Do outro lado, o egocentrismo narcisístico daqueles que são autoconscientes de sua posição afortunada socio-racial compartilham de ideologias importadas que revelam a fragilidade da aceitação consciente do modo de agir branco-ocidental.

O pensamento sobre Bioética através das contribuições de Beatriz Nascimento e Fátima Oliveira apresentam bases conceituais relevantes nas estruturas de construção de uma episteme antirracista na qual deve anular-se das éticas da modernidade e de suas fundamentações científico-filosóficas, tendo em vista que o racismo infelizmente constitui-se como parte subjetiva das relações entre os indivíduos. Isso, pois o próprio racismo se comporta como manual normativo da capacidade de delimitar as condutas e regras humanas, dada a importância que “a dominação ocidental se encarregou de não só usar fisicamente seus dominados, mas também sob forma de ideologia impregnou-os de seus hábitos, de seus fins, de sua moral” (NASCIMENTO, 2018, p. 52). Para Beatriz Nascimento e Fátima Oliveira, o

racismo age como consequência direta da dominação ocidental e está implicado no projeto de humano-universal da modernidade que se reproduz na sociedade e na ciência.

Criticar o projeto de humano é fundamental para um melhor entendimento da proposta inicial da Bioética enquanto ética prática da vida humana e de tudo que a cerca. Ademais, ser crítico ao racismo é ser crítico ao projeto de desumanização. O campo de estudos da ética e da epistemologia deve ser tomado como prioridade por aqueles que não foram considerados enquanto humanos. Deve-se ao negro falar do próprio negro, deve a experiência afro-ameríndia falar de sua própria vivência. Isso não se insere em uma performance do “descolonizar”, mas se alimenta do sentimento contra argumentativo do *logos* colonial.

O pensamento de Beatriz Nascimento e Fátima Oliveira, neste trabalho, segue como base de fundamentação epistemológica para a investigação em Bioética nas suas correlações com a filosofia moral e o racismo. Isso nos permite identificar que alguns caminhos no cenário da teoria do conhecimento tangenciam o racismo como um fator não primordial frente aos conflitos morais, o que nos abre espaço para tais críticas pertinentes aos estudos da Ética que se põe crítica à modernidade.

2.1.1 Breve crítica à Ética da Libertação de Dussel

Muitos são os caminhos teóricos que nos servem para fazer a referente crítica à modernidade e, para isso, o papel do pesquisador está na escolha das lentes que deve utilizar para compreender o problema que se propõe a resolver.

Diante das leituras sobre os projetos de colonialidade durante esses anos acadêmicos dentro da Universidade de Brasília, pude acessar congressos e trabalhos acadêmicos que tratam das teorias da decolonialidade como chave hermenêutica interpretativa para compreender os problemas do racismo brasileiro. Também notei a explícita presença de vários intelectuais das teorias da decolonialidade nas linhas epistemológicas da Bioética. Portanto, é preciso reconhecer o grau de importância dessa teoria e sua contribuição para a crítica à modernidade, tendo em vista que a

decolonialidade visa tratar de um problema filosófico: a teoria do conhecimento (MIGNOLO, 2003; QUIJANO, 2005).

Mas, voltando à figura do pesquisador e suas lentes, qual seriam as minhas lentes ao tratar de Cura/Pajelança dentro da Bioética? Posso dizer que essa escolha me incomodou durante toda esta pesquisa. No caso, não usei nenhuma lente; usei apenas os olhos nus e de um corpo de dentro de uma concepção complexa sobre a vida. Assim, o caminho deveria tratar sobre a Cura/Pajelança por meio da própria Cura/Pajelança. Esse olhar me levou a entender que, de certo ponto, podemos ser em alguma medida colonizados pelas próprias teorias da decolonialidade. A proposta aqui é a de colocar em suspenso que outros caminhos são possíveis de se pensar as produções de conhecimento sobre ética, epistemologia e ontologia dos povos afro diaspóricos e indígenas que não sejam necessariamente pelas linhas teóricas da decolonialidade. A Cura/Pajelança já é, em si, decolonial, sem ser preciso o uso do termo.

Durante alguns anos, as produções de Enrique Dussel me auxiliaram a pensar a modernidade. Com isso, apresento uma breve crítica a sua ideia de *transmoderno* entre as culturas (DUSSEL, 2016). O eurocentrismo condicionou a vida humana através da hierarquização dos próprios humanos e manteve-se, de forma invariável, subjuguando outros grupos que estavam fora do “centro”. Dussel, em seu livro *Ética da Libertação. Na idade da globalização e da exclusão* (2012), levanta argumentações sobre os “entrelaçamentos” emblemáticos da ética durante a modernidade, que “consiste exatamente em construir como *universalidade abstrata humana em geral* momentos da particularidade europeia” (DUSSEL, 2012, p. 69), sendo essa particularidade única e universal: a ideia de uma humanidade racional concreta e universalista.

A crítica filosófica de Enrique Dussel se estrutura na análise teórica da história das ideias do pensamento europeu frente à construção da modernidade. Também, utiliza-se das construções narrativas da história que levaram a Europa ao centro do sistema-mundo (DUSSEL, 2012). A discussão de Dussel gira em torno da ética normativa, que se desenvolve a partir da racionalidade e propõem o desenvolvimento de uma nova ética que se liberte dos juízos de valores subjacentes do racionalismo moderno. Essa seria a sua proposta: a *Ética da Libertação*.

A proposta de Dussel se apresenta como tentativa de reconstrução da alteridade dos povos que compartilham de “outras humanidades”. Ao fim, o autor defende a ideia de uma alteridade renovada e livre em sentidos ontológicos e pragmáticos que supere o *Ser* da modernidade. Ademais, que seja valorizada a vida humana e que a desloque do *modus* quantitativo para o qualitativo do comportamento ético.

Ao longo de sua argumentação e elaboração de preposições, Dussel deixa a entender que a *Ética da Libertação* traria uma nova ética da vida humana, sendo contrária à “ética normativa da modernidade” (DUSSEL, 2012, p. 313). Contudo, o filósofo argentino deixa passar dois pontos dos quais considero fundamentais para nós aqui.

Primeiro, em sua proposta, o racismo não aparece como uma das bases de fundamentação da modernidade e, conseqüentemente, da ética normativa. Segundo, a *Ética da Libertação* segue enquanto uma autoconsciência da nova alteridade, e livrar-se do racismo seria, de acordo com a ética de Dussel, uma consequência, um resultado, e não a causa.

Assim, na tese de Dussel – sobre a construção de uma ética crítica à modernidade moral –, o racismo não aparece como ponto de reflexão das opressões da própria modernidade, muito embora ele compreenda que a Europa moderna criou os pressupostos experimentais e morais da centralidade da razão (DUSSEL, 2012).

Tais observações que me coloco a fazer são úteis para entender como o racismo moderno agenciou determinadas concepções teóricas da Ética e conseqüente da Bioética. Em linguagem metafórica, o racismo é a mão oculta que maneja a *marionnette* por meio de cordéis transparentes. E, nesse caso, a *marionnette* é a modernidade. Em contraponto a Dussel, afirmo que o racismo moderno esteve no interior da formação estrutural ontológica da construção das éticas modernas. Sendo assim, como defende Fatima Oliveira (1995), torna-se indispensável pensar em uma ética prática – tal como a Bioética – que leve em evidência as sutilezas do racismo. Por isso, utilizando-se do mesmo caminho que trouxe Dussel ao pensamento sobre as histórias do centro-mundo, uma verdadeira ética que se proponha a livrar-se dos gatilhos da modernidade precisa estar fundamentada na libertação do racismo enquanto fator causal da hierarquização humana e da destruição da vida.

Sendo a bioeticista Fátima Oliveira um dos grandes nomes em Bioética no Brasil, o seu pensamento serve como base teórica para fundamentar como podemos conhecer a proposta de novas éticas que sejam problematizadoras ao problema do racismo brasileiro. Me arrisco a dizer que os povos afrodiáspóricos e indígenas não podem se libertar da modernidade sem antes libertarem-se do racismo, muito embora eles – racismo e modernidade – estejam implicados um ao outro.

Por fim, a *Ética da Libertação* de Dussel, que aparentemente se apresenta como uma alternativa de vanguarda, não nos permite compreender a Cura/Pajelança em suas particularidades. Da mesma forma, o sentido de uma Bioética pautada em sentidos da vida dentro da esteira colonial não se encaixa em uma messiânica libertação. O racismo é um condicionamento que está no núcleo do eurocentrismo e, portanto, da ciência moderna, assim como nas éticas refletidas com suas bases na modernidade, tendo em vista que o centrismo da razão moderna europeia construiu os padrões éticos compartilhados nos territórios de heranças coloniais.

2.1.2 Breve crítica à Ética de Habermas

Após apontamos nossa crítica a Dussel e termos a compreensão de que o racismo está por trás dos fundamentalismos da moralidade, somos conduzidos à outra crítica: a insuficiência da teoria ética discursiva de Habermas (1989) frente ao problema moral do racismo.

Habermas fundamentou sua teoria moral – a teoria do agir comunicacional – compreendendo que nossas ações são condicionadas em meio às interações sociais pelos pressupostos da linguagem. Nessa direção, a comunicação entre as pessoas visa definir as questões morais; logo, todos os membros da sociedade podem tomar decisões coletivamente por meio de interações discursivas.

O pensamento de Habermas busca introduzir uma ética que seja comunitária, revelando-se em uma proposta do viver bem e utilizando-se da capacidade racional dos entes comunicativos (CENCI, 2006). Por sua vez, a consciência racional de emissão de enunciados através da liberdade de comunicação entre duas ou mais pessoas prescreve a imagem de uma ética universal. Nesse sentido, ela seria suficiente para a resolução dos problemas morais contemporâneos através do diálogo

e da interação entre os indivíduos, partindo do pressuposto de igualdade entre os pares. Contudo, a ética do agir comunicacional dentro da realidade social brasileira não aguenta subir nem a metade de qualquer morro do Rio de Janeiro!⁴³

- Eis, que irá lhe faltar folego, Habermas! O Estado aqui embaixo não está muito a fim de dialogar. Quando sim, enuncia a sua solução de conflitos morais através de projéteis.

A crítica que faço a Habermas tem sua origem nas contribuições da filósofa Lélia Gonzalez (1935 -1994) para os estudos do racismo no Brasil e suas implicações na linguagem. De acordo com Gonzalez (1988), a linguagem também é operacionalizada por enunciações racistas, e isso nos leva a questionar como solucionar conflitos morais através da livre interação discursista entre os pares, sendo que “o racismo se desdobra através da linguagem e como a linguagem é desdobrada (senão criada ou recriada) através do racismo” (NASCIMENTO, 2019, p. 39).

Segundo Lélia Gonzalez (1988), as emissões de enunciados racistas são sempre seguidas de compensações afetivas⁴⁴ presentes no fenômeno de estímulo-reposta contido na enunciação do racismo, no qual promove a naturalização da linguagem racista. Isso reforça o lugar de superioridade entre os indivíduos e acentua ainda mais os conflitos morais.

Tal presunção de superioridade está:

no interior da modernidade à medida que a própria colonialidade avança no seio da modernidade. Isso mostra a toda prova como a linguagem é um processo multiplicador do racismo enquanto instituição básica e estrutural das sociedades modernas (NASCIMENTO, 2019, p.47).

⁴³ Em referência a afirmação da linguista Ana Carolina de Souza Silva em entrevista ao programa Conversações Filosóficas, de Caio Souto. A autora faz referência às construções discursivas que não alcançam determinadas comunidades de fala devido a uma política de língua excludente e racista. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=wLmqqGOAnXw>. Acesso em 25 jul. 2021.

⁴⁴ Lélia Gonzalez no texto: *A categoria político-cultural de amefricanidade* (1988) retoma alguns conceitos da teoria psicanalista de Jacques Lacan (1907 – 1919) e faz uma assertiva conceitual sobre a atmosfera histórica da sociedade cultural brasileira. A sua leitura teórica sobre o racismo está no entendimento de que “a neurose social brasileira tem no racismo o seu sintoma por excelência” (GONZALEZ, 1988, p. 69).

Gabriel Nascimento (2019), linguista brasileiro, elucida as percepções construtivas das sociedades modernas sobre as relações entre racismo e a linguagem⁴⁵. A língua, por sua vez, também transmite de modo consciente ou não as estruturas do colonialismo. Assim, a língua do colonizador impõe o seu sentido ético-cultural sobre aqueles que são colonizados. Essa tríade conceitual (linguagem, racismo e moral) está na abertura do estudo de Fanon em seu livro: *Pele negra, máscaras brancas*, quando julga “necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão *para-o-outro* do homem de cor” (FANON, 2008, p.33).

Fanon investiga a linguagem dentro do seu aspecto psíquico⁴⁶ e moral presente nas colônias. Ainda, para o filósofo martinicano, a fala edita, sobretudo, os aspectos da cultura e constitui normalizações morais. Fanon trata da experiência do negro na França e do negro nas colônias francesas e como as diferenciações entre eles em relação ao branco se dão por meio da língua francesa. Embora seja uma experiência local, Fanon amplia seu pensamento para a vivência de todo sujeito colonizado⁴⁷ (FANON, 2008).

A linguagem na colônia se dá no convívio das relações dos espaços sociais, no qual há o momento em que a voz do negro se oculta no silêncio e passa a assumir a fala do colonizador. O *crioulismo* pensado por Fanon e o *pretoguês* pensado por Lélia González são refletidos no interior das interações sociais e imprimem ideias sobre o *ser-negro*. Ora, se “falar uma língua⁴⁸ é assumir um mundo, uma cultura” (FANON, 2008, p.50) o crioulo e o pretoguês rompem a partir do interior da linguagem colonial o silêncio instaurado pelo colonizador.

⁴⁵ Ver mais em Saraiva e Silva, *Corp'oralidade, a travessa linguagem depois da travessia: interfaces entre a Filosofia da Linguagem e a Linguística*. Revista Ítaca, Rio de Janeiro, nº 36, p. 439-468, agosto, 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ltaca/article/view/31984/19782> . Acesso em: 28/07/2021.

⁴⁶ Centro fundamental do estudo de Franz Fanon (2008).

⁴⁷ Para Fanon “O que afirmamos é que o europeu tem uma ideia definida de negro, e não há nada de mais exasperante do que ouvir dizer: ‘Desde quando você está na França? Você fala bem o Francês?’” (FANON, 2008, p. 48). A obra de Fanon *Pele negra, máscaras brancas* fora escrita ainda nos anos 50 em um contexto de guerras das colônias francesas. A expressão, que dá nome ao livro, está em contexto global. Para elucidar em um relato pessoal, em 2018, quando fiz parte do elenco de uma importante peça no Distrito Federal, o dramaturgo e diretor do espetáculo, ainda no início dos ensaios, se direcionou a mim e disse: “Você não parece ser tão negro, você fala o português tão bem!”.

⁴⁸ Aqui me lanço na livre interpretação de Fanon, no qual coloca o Patoá senegalês e o crioulo da Martinica enquanto língua e não apenas dialeto.

Fanon e Gonzalez, embora não estejam falando diretamente das implicações da ética ou construindo conceitos sobre uma filosofia da moral, elencam o seu plano de análise sobre o racismo de forma a nos ajudar a entender que as máximas e os juízos morais são organizados por meio de sistemas de poder. Tais sistemas agem de modo moral próprio e impõem valores cômodos à comunicação. Responder à solução de conflitos morais é, anteriormente, responder à máxima do racismo.

Logo, diante das breves reflexões críticas apresentadas a Habermas a partir de Fanon e Gonzalez, percebo que a proposição ética do filósofo alemão se sustenta na perspectiva amparada do racionalismo, o que conseqüentemente propõe soluções morais universalizantes. A ética discursiva de Habermas não garante a solução para o racismo à brasileira (TELLES, 2003; NOGUEIRA, 2006); o seu espelho racionalista kantiano garante que todos os indivíduos sejam livres para argumentar. O problema está nesta universalização, sendo que, nos espaços políticos das colônias, o *ser-colonizado* tem sua liberdade de argumentação suprimida e passa a ser condicionado a viver sobre os princípios éticos do colonizador. Em outras palavras, o ser-colonizado é silenciado.

O que me coloco a defender é que as proposições teóricas de Lélia Gonzáles e de Franz Fanon buscam desvincular-se do projeto moderno da razão. Ademais, afastam-se das implicações das formações éticas da modernidade e suas fundamentações científico-filosóficas a partir da teorização do racismo e do racismo como fundamentalismo ontológico da própria modernidade. Isso se difere da proposta de Habermas que resgata a racionalidade moderna e busca estabelecer um consenso entre os pares – no preâmbulo de um litígio – por meio de ações comunicativas.

Nessa direção, tanto Dussel, em sua *Ética da Libertação*, quanto Habermas, com sua *Ética Comunicacional*, fazem sentido dentro do eixo do eurocentrismo, ainda presente enquanto uma fantasmagoria epistemológica dentro das ciências. Acredito que seria necessário um estudo mais aprofundado sobre a crítica comparativa e suas propostas éticas – o que não é o nosso caso – para melhor compreender suas lacunas. Mas, de antemão, percebemos que há uma ausência de intelectuais negros e negras, com proposições epistemológicas dentro da experiência filosófica da Ética, assim como da Bioética.

Em hipótese alguma reduzimos o caráter de importância que Dussel e que Habermas têm para o pensamento em Bioética, mas, para entender sobre os elementos epistemológicos e éticos da Cura/Pajelança, se faz necessário trazer novas leituras para o campo de discussão teórica da área.

Por isso, nos últimos anos, as novas pesquisas em Bioética no Brasil vêm sendo críticas aos imperialismos morais impostos pelos países lidos como “centrais” e posicionando-se em elaborações epistemológicas anti-hegemônicas à produção científica (PORTO, 2017). Ademais, têm sido revisitadas as bases epistemológicas da Bioética, o que a possibilitou ser “ampliada e concretamente comprometida com o social, mais crítica, politizada” (GARRAFA, 2009, p.126). Novamente, em seu caráter interdisciplinar, a Bioética nos permite a construção de um espaço crítico à própria Filosofia - como apresentado acima – “que pretende indicar o caminho da ética” (PORTO, 2017, p.448). Tal fato nos admite ter na Bioética a possibilidade de construir ferramentas de crítica ao racismo e ao humanismo.

2.1.3 Bioética como crítica ao Humanismo europeu

Segundo Marianna Holanda (2015) há:

uma narrativa que mostra como a ideia de Homem como produto de Deus transformou-se em um Humanismo que irá respaldar princípios éticos e direitos. No lugar de Deus passou-se a afirmar a existência de uma racionalidade que seria característica da espécie, “razão”, que secularizou a ciência produzindo discursos de verdade que passaram a negar tudo que fosse “mágico”, “supersticioso”, “teológico” (p. 22)

Para Holanda, o Humanismo e o projeto de humano acentuaram as diferenças e intensificaram o local político da Europa na tomada das decisões antropocêntricas. O caráter universalista da razão enquanto único espectro de entendimento da realidade construiu a subalternização ontológica de outras humanidades já existentes e levou o racismo há um plano generalizante e autônomo de qualquer freio subjuguante.

A autonomia do racismo seguido do projeto de humano moderno dar-se-á pela desautonomia do *outro*, ou melhor, na construção da não existência do *outro*, ou seja,

uma espécie de *neurose metafísica* e de uma autovalorização narcísica na qual leva a morte de outras humanidades (HOLANDA, 2015). Em outras palavras, o humano-moderno-universal-europeu (essa demarcação biológica, temporal, filosófica e geográfica), com suas éticas junto ao humanismo, torna-se “sobretudo um sujeito marcado pelo desejo da própria morte *através* da morte dos outros” (MBEMBE, 2019, p. 84). Esse fato permite ao universalismo ético europeu agir em uma conduta racista desejando a eliminação e opressão dos diferentes e ansiando superioridade. Tais características são espelhadas, como citado anteriormente, no comportamento moral do personagem *Brás Cubas* (1881) de Machado de Assis, que retrata a sociedade brasileira colonial.

Diante das construções de outras éticas – tais como as reflexões sobre Bioéticas que se propõem não universalistas –, é preciso nos desprendermos das falácias naturalistas da história natural do racismo construídas à luz do mundo moderno (HOLANDA, 2015; FOUCAULT, 1999; GONZALEZ, 2018). Sem isso, podemos cair no risco de sermos seduzidos pelas éticas que se propõem progressistas em seus discursos, mas que mantêm suas estruturas operacionando com as mesmas bases epistemológicas do humanismo e do racismo.

Diante dessas investigações filosóficas no campo da ética para as construções de bases epistemológicas para a Bioética é que retomo o pensamento de Fátima Oliveira (1995). Ela buscava transformar a Bioética em um espaço de luta antirracista e tratar da ética e do racismo como linhas de intersecção. À medida que Bioética atua na vida humana em seus vários contextos adjacentes aos complexos da humanidade, sendo alguns lançados à vulnerabilidade, é preciso que a crítica à filosofia moral acompanhe a crítica da herança do Humanismo europeu. Isso nos leva a desenvolver um pensamento em Bioética tal como nos apontou Fátima Oliveira, preocupada no sentido de Humano e dos caminhos que a Humanidade seguiu.

A pensadora constrói sua perspectiva sobre Bioética de forma analítica e que traz “os outros humanos” como centro de discussão. Isso nos leva a “fazer avançar a divulgação e a consciência Bioética e “incluir nesse debate as questões relativas à opressão de gênero e racial/étnica é uma necessidade absoluta e uma tarefa das forças políticas mais avançadas” (OLIVEIRA, 1995, p. 37).

As bases teóricas sobre os estudos do racismo brasileiro já vêm sendo construídas ao longo dos anos e carregam o nome de expoentes importantes⁴⁹. Para que se possam arquitetar linhas de pensamento para uma Bioética não universalista, tais expoentes devem ser referências de construções epistemológica para a própria Bioética. Ainda, à Bioética deve estar perceptível a produção de elementos teóricos que estejam voltados à preservação da vida e ao reconhecimento do trauma histórico da escravidão no Brasil e das consequências do racismo.

A crítica ao racismo deve ser o ponto de partida – não de chegada – para o desenvolvimento teórico da Bioética na sociedade brasileira. Compreender o racismo enquanto problema ético-moral possibilita pensar a Bioética não apenas na tentativa de argumentações que levem apenas a mera “desconstrução” do sujeito moral. No contexto local brasileiro, é necessária a reorganização da subjetividade do sentido de humano, assim como o estabelecimento de uma consciência social política que construa persistência teórica contra o racismo e o humanismo europeu.

Talvez a linguagem possa ser ainda o principal empecilho no interior da subjetividade científica, ou seja, com qual linguagem estamos a tratar a Ética? Deixo a pergunta aqui, em suspenso. Mas aponto durante todo este trabalho que a memória e as práticas/saberes dos povos – não chamarei do *outros* no sentido da alteridade – excluídos do projeto do humanismo possuem, de algum modo, estratégias de sobrevivência, elaborações teóricas das éticas e valores morais que podem implodir o humanismo europeu. O apontamento apresentado pode parecer uma expectativa audaciosa, se não levarmos em conta que a morte está a rondar a vida dos tido como *não-humanos*. Nomenclaturados pela modernidade em meio às implicações da ética filosófica, eles tiveram sua humanidade questionada. Durante séculos – e pode-se dizer que até hoje – a filosofia, nos espaços acadêmicos, possui responsabilidade sobre essa sentença.

A Bioética, enquanto ética prática da vida humana, e tudo que a circunda toma-se da reflexão filosófica, tal como estamos apresentando. Em seguida, se ocupa dos problemas, dos entendimentos e dos sentidos do humano e depara-se com seres

⁴⁹ Lélia Gonzales (1935-1994), Beatriz Nascimento (1942-1986), Neuza Santos Souza (1978-2008), Luiz Barros (1953 – 2016) Abdias Nascimento (1914-2011), Clovis Moura (1925-2003), Sueli Carneiro (1950 – atualmente), Kabengele Munanga (1940 – atualmente) e tantos outros intelectuais negros e negras que são fundamentais para as pesquisas sobre o racismo no Brasil.

vulneráveis, com a injustiça entre pares, com a desigualdade e com vários outros elementos que, em meio às disputas políticas e contestações de poder, se acentuam drasticamente (ZANCANARO, 2007). A Bioética não deve se resumir à pulverização da racionalidade ética universal na medida em que “é uma ferramenta capaz de dar conta de conflitos no duplo sentido de esclarecê-los e resolvê-los” (SCHRAMM, 2006, p.145).

Resolver e esclarecer problemas dentro do contexto no qual a “humanidade embora ‘universal’ não é pauta discursiva e nem prioritária em todos os povos do mundo” (HOLANDA, 2015, p. 19, 2015) se torna cada vez mais emergente diante das consequências negativas que se agravam com a universalização da ética moderna. *Outras éticas* precisam ser pensadas a partir das leituras múltiplas do que podemos ainda construir sobre o sentido de humano.

Para a Bioética e as fundamentações que lhe seguem, destaco a necessidade de perfurar o racismo sutil que se esconde por detrás da ética e do humanismo. O pensamento em ética prática deve analisar o curso histórico das transformações econômicas e sociais, assim como os conflitos raciais, tendo em vista que o racismo ocupa proporção “estruturante do sistema-mundo moderno/colonial” (BERNARDINO-COSTA; MALDONADO-TORRES; GROSFUGUEL, 2018, p. 11). Isso faz emergir uma melhor maneira de entender as causas de comportamentos e juízos morais opressivos.

Logo, diante das questões e abordagens críticas levantadas sobre os problemas da modernidade, em destaque o racismo moderno junto ao humanismo, a finalidade que se segue é a de estabelecer uma ponte teórica sobre a Bioética, a ética e o racismo, ao passo que – como não nos nega a história – o racismo está entranhado nas ideias construtivas acerca do humano. Elenco o racismo como o problema-chave interpretativo da subalternização da vida humana e o coloco na centralidade das reflexões em que a Bioética se lança a medida em que tenta “se legitimar no universo dos saberes e ações diante da sociedade e do mundo” (SCHRAMM, 2006, p.148).

2.1.4 Bioética de Intervenção: crítica ao Princípioalismo Norte-Americano

As abordagens entre a ciência e a saúde se apresentam em outras formas de se pensar a Bioética. Elas foram criadas na prerrogativa de dar conta dos conflitos morais emergentes das sociedades periféricas. Sendo a sociedade uma dinâmica complexa e em constante variação, as ferramentas utilizadas para lidar com as transformações sociais também mudam ao longo das eras. Assim surge a Bioética de Intervenção (BI), para tratar da realidade concreta em sociedades feridas pelo colonialismo. Ademais, a BI se mantém crítica às epistemológicas hegemônicas e se permite a autocrítica em suas bases conceituais. É por isso que ela nos interessa ao tratarmos das implicações entre a ciência e a saúde da população negra.

A Bioética, pensada nas últimas décadas no contexto dos países que foram colonizados, se preocupa em assumir postura de criticidade aos naturalismos epistêmicos. Eles ainda insistem em adotar os modelos principialistas do pensamento em Bioética com suas origens no Norte Global (KOTTOW, 2006; GARRAFA, 2006). Por sua vez, o principialismo se “mostrava incapaz de desvendar, entender e intervir nas gritantes disparidades socioeconômicas e sanitárias coletivas e persistentes verificadas na maioria dos países pobres do Hemisfério Sul” (GARRAFA, 2009, p. 129).

Além de universalista e hegemônica, a postura principialista era imposta a partir de uma esfera geopolítica central que absolvía para si “l’universalisme abstrait, trempé de colonialisme et mâtiné de racisme” (MBEMBE, 2020, p. 50). Frente a esse desafio, a BI procurou reunir as concepções epistêmicas mais comprometidas com a realidade e com os problemas bioéticos que são próprios à realidade regional de países periféricos. Trata-se de um olhar que assume a prerrogativa epistêmica da análise da realidade concreta – e não mais de princípios supostamente universais – na compreensão e no enfrentamento dos conflitos bioéticos persistentes e emergentes. Compreende-se, então, a Bioética enquanto prática social, no qual “requer abordagens pluralistas e transdisciplinares a partir de visões complexas da totalidade concreta que nos cerca e na qual vivemos (GARRAFA, 2006, p. 8).

Nessa abordagem pluralista é que o artigo *Epistemologia de la Bioética – Enfoque latino-Americano*, de autoria de Volnei Garrafa e Leticia Ozório Azambuja, publicado pela *Revista Brasileira de Bioética* em 2007, apresenta uma análise crítica

da Bioética principialista norte-americana e a defesa da necessidade da construção de uma epistemologia mais ampla para dar conta dos problemas próprios dos países que passam pela experiência do colonialismo, em especial os da América Latina, Caribe e África (GARRAFA; AZAMBUJA, 2007, p. 346). Diante do fato de que os problemas dos países colonizados são completamente diferentes dos problemas dos países que foram os colonizadores, defendem os autores, faz-se necessário também tecer soluções diferenciadas (GARRAFA; AZAMBUJA, 2007).

O processo de elaboração conceitual da BI culminou na identificação de três elementos teóricos básicos para sua sustentação enquanto campo do saber: i) uma estrutura necessariamente multi/inter/transdisciplinar; ii) o respeito ao pluralismo moral; e iii) a necessidade de abordar a contradição existente entre o universalismo e o relativismo ético (GARRAFA, 2002, 2006, 2012). Ainda, a BI se lança em apresentar críticas contundentes à noção de uma Bioética meramente descritiva e neutra, bem como a defesa de um novo referencial epistêmico para o enfrentamento dos macroproblemas bioéticos observados nesses países que foram colonizados.

Garrafa e Azambuja partem, então, para uma análise do conceito de epistemologia e, para tanto, recorrem à noção de pluralismo epistemológico do filósofo Leon Olivé (1950-2017). Segundo Olivé (2009),

Los conocimientos deben ser evaluados en términos de las prácticas epistémicas que los generan, transmiten y aplican, y del 88atin cultural en el cual se desarrollan y cobran sentido tales prácticas epistémicas. Lo crucial es no desgajar los resultados —los conocimientos— de los sujetos colectivos que los han generado y de las prácticas mediante las cuales los han producido y los aplican. Así, es posible 88atino-amer por qué existe una gran 88atino-amer de formas de producción de conocimiento, cada una con diferentes 88atino-ame de evaluación, y que sin embargo tienen pleno derecho a reclamar 88atino-ame de conocimiento, cuya propiedad (por ejemplo para fines de propiedad intelectual), puede y debe ser reivindicada por los legítimos 88atino-ame, que son los agentes por 88atin de cuyas prácticas se generan, se preservan y se aprovechan esos conocimientos. (p. 28)

Seguido pelo pensamento de Olivé, podemos perceber que a BI se configura enquanto espaço heterogêneo de pensamento que congrega diversas linhas de ideias e de elaborações teóricas úteis à resolução de problemas morais. Ainda é possível perceber a possibilidade de elevar ao status de epistemologia os conhecimentos chamados tradicionais, o que se configura no respeito ao caráter de moralidade plural das comunidades situadas em territórios sócio-históricos diversos. É preciso ter em

vista que os conhecimentos tradicionais⁵⁰ tampouco advogam pelo imperialismo moral ou pelo universalismo epistêmico. Esse fato nos permite, a partir de uma abordagem inter-multi-transdisciplinar, compreender a Cura/Pajelança enquanto uma epistemologia que corresponde às experiências do mundo tradicional afro-indígena mantenedora de “uma cosmologia integrada da realidade, que poderíamos chamar de holística, na medida em que pensa uma interconexão radical entre todos os elementos da natureza humana e não humana” (FLOR DO NASCIMENTO, 2016, p. 157).

Novamente, a BI aparece como local de relevância na crítica ao colonialismo e aos conceitos científicos moldados por ele. A sua aproximação com a epistemologia, como proposto por Olivé, permite “*una perspectiva pluralista las prácticas sociales*” (OLIVÉ, 2009, p.29). Essa é a tarefa da epistemologia e da BI enquanto análises representativas das práticas sociais, na qual tecem um panorama teórico do desenvolvimento da Bioética enquanto campo do saber, sobretudo no que se refere às crescentes críticas à ética principialista norte-americana, que se revelou impotente diante de um mundo cada vez mais desigual (GARRAFA; AZAMBUJA, 2007).

Posto isso, a BI assume as prerrogativas epistêmicas de que não há princípios absolutos para a definição do conhecimento, que é sempre dinâmico e se refere a um espaço social e histórico. Nessa direção, ela não busca por princípios fundamentais, mas sim pela compreensão da estrutura de certos valores e práticas sociais e coletivos (GARRAFA; AZAMBUJA, 2007) a partir da elaboração de pressupostos epistemológicos que estejam verdadeiramente compromissados com a realidade concreta

Seguindo essa lógica, os conceitos epistemológicos encontrados na BI propõem o alcance de uma ética que esteja interessada em pensar a realidade de comunidade tradicionais, nas quais a diversidade cultural e a pluralidade moral são presentes enquanto fontes primeiras de compreensão dos conflitos em torno da vida. Essa forma de concepção para a Bioética considera as diferenças morais atreladas a espaços sociais diferentes. Logo, a BI assume a tarefa de pensar soluções para

⁵⁰ A Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável para Povos e Comunidades Tradicionais, instituída pelo Decreto 6040, de 2007, em seu artigo 3º, inciso I, estabelece como “Povos e Comunidades Tradicionais: grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuem formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradas e transmitidas pela tradição” (BRASIL, 2007, p. 01).

problemas reais e adota postura crítica ao *humanismo-epistêmico* que impõe as éticas hegemônicas.

Por fim, a aproximação entre a epistemologia e a ética nos permite entender a Cura/Pajelança em seu caráter epistêmico, tendo em vista que tal prática/saber/ciência faz parte de um contexto muito específico, no qual esta pesquisa se debruça. Se a Bioética busca respeitar a diversidade cultural e o pluralismo moral, é também permissível que ela procure construir bases epistemológicas a partir de experiências tal como a Cura/Pajelança. Ademais, ela contribui para a superação do racismo epistêmico que é, “para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural” (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Sendo assim, utilizando-se da crítica da BI ao modelo principialista estadunidense e, conseqüentemente, às éticas imperialistas herdadas do humanismo, nosso objeto se apresenta em, também, compreender a Cura/ Pajelança como um modo de agência da conduta moral, enquanto ética de reestruturação dos sentidos da vida, assim como o modo de lidar com os conflitos científicos, sanitários e sociais a partir da realidade brasileira. Ainda, acrescento que o caráter epistemológico da Cura/Pajelança nos permite construir ferramentas teóricas contra o racismo, seja ele epistêmico, ambiental ou religioso.

2.2 CARÁTER EPISTEMOLÓGICO DA CURA/PAJELANÇA PARA A BIOÉTICA

Estabelecendo relações conceituais entre a ética, a Bioética e o racismo, nesta seção busco continuar a tratar de uma importante discussão para esta pesquisa: a conexão entre a Bioética associada às epistemologias da Cura/Pajelança. Levo em consideração que os atravessamentos afro-indígenas contidos na Cura/Pajelança são, além de modos éticos de entendimento da vida humana, fontes de produção de conhecimento, ou seja, locais de produção de saber, teórico e prático, sobre os sentidos da experiência humana.

Como já apontado por Léon Olivé (1950 – 2017), a Bioética e a epistemologia são territórios permanentemente comunicáveis da investigação humana. Essa aproximação gera o enfrentamento de problemas bioéticos se beneficiam das contribuições da epistemologia. Como consequência, os trabalhos em torno da Bioética são cada vez mais emblemáticos – tal como este. Assim, são utilizadas construções epistemológicas próprias para uma melhor análise de suas realidades, o que se mostra um avanço da Bioética.

Segundo Olivé (2006),

Tanto a epistemologia quanto a ética, e, portanto, a Bioética, possuem então uma dimensão descritiva e uma dimensão normativa. Elas se encarregam, por um lado, da análise de **certas práticas sociais** tal e como estas existem e se desenvolveram de fato, mas essa análise deve ser crítica e conduzir aos estabelecimentos de normas mais adequadas para certos fins (p. 123. Grifo meu).

Dentro da sua proposta de tornar a “epistemologia indispensável para a ética” (OLIVÉ, 2006, p. 121), León Olivé avança na intenção de atualização dos conceitos e finalidades da Bioética e da epistemologia. Ao passo que as disciplinas partilham suas mesmas análises reflexivas, é proposto uma “nova” noção de Bioética, enquanto um território amplo de investigação cultural. Em decorrência disso, os acostamentos entre a epistemologia – distante do conceito tradicional filosófico moderno – e a Bioética são a possibilidade de edificação de conhecimento através da pluralidade cultural – ou talvez, uma ética em princípios não-universalisantes que orientam as ações da vida em vários aspectos.

Diante da possibilidade de se pensar a Bioética a partir das próprias experiências locais e localizadas em situações que necessitam de maior atenção, a Cura/Pajelança nos leva a saber sobre epistemologias anteriores que não se comportam de modo universalista e que foram excluídas por advento da colonização (KRENAK, 2020).

Não se trata de entender o mundo com novos olhos, mas de retomar às compreensões sobre a vida anteriores ao colonialismo. Em seguida, a partir desse entendimento sobre a realidade vigente, perceber a complexidade epistêmica que possui a Cura/Pajelança em princípios não universais. Percebemos, então, que as

investigações teóricas de outras epistemológicas para o desenvolvimento da Bioética aparecem na esteira do reconhecimento da diversidade cultural e da existência humana no respeito ao pluralismo moral.

As epistemologias que se apresentam dentro da Cura/Pajelança representam a “experiência de uma consciência coletiva” (KRENAK, 2020, p. 39) e, ao mesmo tempo, de uma consciência histórica que se agrupa em elementos tanto africanos quanto indígenas. Logo, trata-se de uma epistemologia fruto da soma de duas outras, e por isso a sua complexidade.

Nesse caso, os sentidos da vida indígena e da vida africana no território pertencente às Américas são fundamentais para a compreensão dos aspectos da realidade dessas tradições. Sendo assim, a Bioética, enquanto prática social, não pode abstrair da reflexão epistemológica que tais tradições possuem, o que nos leva a assimilar que a ética sobre a vida deve estar intrínseca a epistemologias também sobre a vida.

Ao passo em que compreendemos o termo epistemologia sendo tradicionalmente usado para se referir ao estudo crítico dos princípios, hipóteses e resultados da ciência, (GARRAFA; AZAMBUJA, 2007; OLIVÉ, 2006), a Cura/Pajelança, por meio das reflexões de Ailton Krenak (2020) aqui apontadas, pode ser abrangida como o ramo dos sentidos essenciais à vida humana (em seu amplo sentido). Ademais, ela se dedica aos problemas relacionados às crenças e ao conhecimento que a modernidade trouxe, preocupando-se com o modo de como podemos conhecer a matéria, os entes ou o ôntico.

Consequentemente, sendo a Bioética uma “ciência” aplicada que irá se distinguir das demais éticas práticas – por assumir a tarefa de tecer análise crítica –, ela deve acercar-se das construções de conhecimentos que possui a Cura/Pajelança e suas práticas sociais relevantes para o fenômeno da vida.

Assim, é necessário que a Bioética tenha, em seu cerne teórico, acercamento com a epistemologia (JUNGES; ZOBOLI, 2012), pois a tradição do pensamento ocidental optou por considerar a ética e a epistemologia campos estanques de investigação. Essa forma de conceber tais áreas busca justificar sua crença na possibilidade de diálogo entre os dois campos do saber, ao atribuir à primeira o papel de investigação dos valores e fundamentos que subjazem uma determinada ação e, à segunda, a função de investigação dos processos e condições necessários à construção do conhecimento.

A Cura/Pajelança, vista em seu sentido epistêmico, nos permite assumir uma postura mais atenta à saúde da população negra no Maranhão, à medida em que são reeditados novos conceitos sobre o corpo, a saúde e a doença, posto que

historicamente o conceito de saúde fundamentou-se e estruturou-se com base nas ciências positivas, em que saúde é ausência de doença e para a qual a medicina direcionou seu discurso acadêmico e/ou científico pautado na especialidade e na organização institucional das práticas em saúde, cujo objeto principal de intervenção é a doença e não o sujeito. Nessa visão, o conceito de doença estruturou-se no modelo biocartesiano e é percebida como dotada de realidade própria, externa e anterior às alterações concretas do corpo dos doentes. O corpo é, assim, desconectado de todo o conjunto de relações que constituem os significados da vida. (FRANÇA; QUEIROZ; BEZERRA, 2016, p. 106)

Embora outras ciências, como a história e a antropologia, há décadas tenham estudos sobre as práticas afro-indígenas, o estudo da Cura/Pajelança através da Bioética é inovador. Isso, pois, a Cura/Pajelança é considerada para além de uma noção cultural-religiosa, pois parte do respeito às diferentes concepções de produção do saber.

A Cura/Pajelança imprime a importância do saber oral dentro das comunidades de terreiro e dos quilombos do Maranhão. Isso está de acordo com o Plano Nacional de Saúde Integral da População Negra, que traça como objetivo estratégico de superação do racismo e se destaca na promoção da equidade da saúde da população negra. A promoção do reconhecimento dos saberes e práticas populares de saúde, incluindo aqueles preservados pelas religiões afro-indígenas, tem importância e atuação específicas na tarefa de construção/afirmação da saúde negra. (SEPPIR, 2007). Sendo assim, verificaremos qual o local que a Cura/Pajelança ocupa na concepção de saúde da população negra no Maranhão.

2.3 BIOÉTICA E A SAÚDE DO POVO DE TERREIRO NO MARANHÃO

Após levantarmos críticas ao racismo e às implicações entre a ética e a Bioética, discorreremos, agora, sobre os pressupostos epistemológicos da

Cura/Pajelança como sentido científico para a Bioética. Chegou o momento de apresentarmos a Cura/Pajelança enquanto processo terapêutico. Ele consiste no tratamento de doenças físicas, aflitos e perturbações espirituais por meio de ervas, inguentos, benzimentos junto às entidades encantadas que tratam dos enfermos. Aqueles que são responsáveis pelos tratamentos são denominados *Pajés* ou *Curadores*. Eles são auxiliados pelas entidades espirituais, os *Encantados*. É importante destacar que tais entidades são sempre da *linha da mata*⁵¹.

Para melhor explicação, trago aqui a definição que oferece a Prof^a. Dr^a Mundicarmo Ferretti (2014) sobre a Cura/Pajelança no Maranhão:

por ser mais envolvida com atividades terapêuticas do que o Tambor de Mina, a pajelança encontrada em terreiros de São Luís é mais conhecida como “Cura”, e os rituais públicos realizados por pajés ou curadores, naqueles terreiros, são denominados “Brinquedos de Cura” (embora também sejam conhecidos como “pena e maracá” – em alusão ao uso ritual pelo pajé de um penacho, geralmente de arara, e do maracá, tocado por ele durante as cerimônias) (p. 67).

A descrição apresentada pela antropóloga supracitada expressa a presença da Cura/Pajelança na sociedade maranhense. Em síntese, trata-se de uma prática que visa o bem-estar das pessoas e a manutenção da saúde por meio de saberes tradicionais afro-indígenas. Embora a antropóloga tenha descrito a presença da Cura/Pajelança na Ilha de Upaon-Açu, a prática é encontrada em todo o interior do estado, seja em quilombos ou em povoados. Enquanto ritual, a Cura/Pajelança ocupa um lugar fundamental na resolução de problemas de saúde ao serem utilizadas plantas medicinais que, a depender da região, “são a única forma de medicamento ao alcance” (SANTOS, 2003, p. 254).

Sobre os seus integrantes e consulentes, podemos identificar que:

Os participantes dos terreiros descrevem como principal função da Cura/Pajelança o equilíbrio geral – corpo e a alma – através da força das ervas e do poder dos Encantados. Contudo, sua função não se resume ao tratamento de doenças. Seus domínios abrangem o entretenimento, estilos de vida e visões de mundo que constituem um universo religioso com representações e códigos próprios (MOTA, 2009, p. 46.)

⁵¹ A linha da mata refere-se ao grupo de entidades denominadas caboclos.

A percepção de Mota nos esclarece que a Cura/Pajelança é um código complexo e que representa a *cosmosensação* de seus participantes, uma sensação ampliada da realidade que abrange espaços físicos e espirituais. A crença nos Encantados – entidades espirituais que se apresentam através do transe mediúnico – permite que cada integrante – seja consultante ou os próprios pajés – tenha a possibilidade de alcançar determinada graça. Ela pode ocorrer por vias de um conforto afetivo ou por meio de uma planta para chá ou banho a fim de livrar certo malefício físico ou espiritual. Na continuidade da crença dos Encantados, Pai Euclides (Talabyan Fesunkiré) nos lembra que:

são grandes conhecedores de ervas e raízes, que há vários séculos vêm desenvolvendo essa medicina [...] com ótimos resultados, resultados esses que chegaram a indignar a “sociedade” em todo o Maranhão, até a década de 50, havendo grandes perseguições policiais nos salões [...] de curadores (curandeiros) que trabalhavam com Penacho e Maracá, tudo isso porque a medicina tradicional em alguns casos não dava um bom resultado, e a [aquela] medicina funcionava como ainda hoje acontece. (FERREIRA, 2003, p. 18.)

O registro da memória de pai Euclides nos remete a um momento no Maranhão em que o Cura/Pajelança passou por inúmeras perseguições da polícia e da Igreja. Ele reconhece também os bons resultados que o ritual dava aos consultantes, sendo classificado como medicina tradicional.

No primeiro capítulo desta tese, trouxemos as reflexões históricas e críticas ao racismo moderno e as classificamos como imprescindíveis para entender como as práticas de Cura/Pajelança atravessam tempos e gerações. Identificamos ter havido perseguições e até hoje o ritual é alvo de violência, de intolerância e do fenômeno do racismo religioso (FLOR DO NASCIMENTO, 2014, 2016, 2017; OLIVEIRA, 2017) que persistente na sociedade. Sabemos que não se trata apenas do “caráter *religioso* que é recusado efetivamente nos ataques aos templos e pessoas vivenciadoras dessas tradições. É exatamente esse modo de vida negro” (FLOR DO NASCIMENTO, 2017, p. 54).

A negação, atrelada ao modo de vida negro, tem consequência na dinâmica em que o racismo persiste na sociedade brasileira – como já apresentado nas seções anteriores –, assim como também leva a negação do caráter epistemológico e ontológico que tais comunidades tradicionais possuem, como citato por Flor do

Nascimento (2017). Ademais, reflete-se na negação da construção dos saberes e dos sentidos sobre a saúde, doença, vida e morte que envolvem a Cura/Pajelança. Acrescento, ainda, que os modos de vidas indígenas são também alvo do fenômeno do racismo religioso.

Ao tomarmos como base os pressupostos da experiência afro-indígena presentes na sociedade maranhense, compreendemos que a prática terapêutica da Cura/Pajelança é, também, um modo de vida. Na Cura/Pajelança, o conhecimento tradicional – saber ancestral – se trata de uma ética do cuidado mútuo e, ao mesmo tempo, da crença em entidades espirituais que possam conceder a cura para o enfermo.

É preciso, portanto, percebermos a Cura/Pajelança com modo de vida assumido por pessoas que compreendem sua ancestralidade, seu espaço social, somando a seu território. A Cura/Pajelança nos apresenta implicações éticas sobre o cuidado e a saúde. Ademais, tem como local de origem os terreiros e os quilombos no Maranhão, onde colocam em suspenso os juízos dos imperialismos morais e posturas discriminatórios.

A partir disso, percebemos que a Cura/Pajelança está para além de uma simples prática cultural religiosa, como há tempos foi lida pelas áreas da Antropologia da Religião. Também supera a compreensão fundamentalista ou de transcendência dos sentidos humanos ligados às concepções ocidentais sobre a espiritualidade. Ela envolve a espiritualidade e as relações com rituais presentes e fundantes, expressos em cerimônias e em sistemas simbólicos de difíceis interpretações (MOTA, 2009; GENNEP, 2011; ELIADE, 1991).

As práticas da Cura/Pajelança são muito mais complexas e intrigantes para os entendimentos sobre a saúde e sobre o cuidado que possuem os terreiros e os quilombos do Maranhão; portanto, não será possível definir a Cura/Pajelança de modo isolado ou como fórmula única pertencente a um único espaço. Ela assume o caráter de pluralidade cultural e enquanto prática terapêutica no âmbito religioso e na configuração de uma medicina popular (SANTOS, 2003; LAPLANTINE, 1991).

Junto a outras pesquisas realizadas a partir das experiências dos terreiros (FLOR DO NASCIMENTO, 2016; SARAIVA, 2018; OLIVEIRA, 2006), percebemos a Cura/Pajelança em sentido amplo de contexto. As formas de entendimento sobre a saúde estão atreladas à ancestralidade e ao território. Há, ainda, as relações com a natureza de onde são extraídas “fontes de energias que divinizam e atribuem valores

específicos na forma de preparar o remédio ou banho, onde cada tipo de erva tem função determinada” (SANTOS, 2003, p. 254). A partir disso, as concepções sobre os sentidos de saúde e doença nos apresentam novos conceitos sobre o humano e principalmente sobre a vida em comunidade (SACRAMENTO, 2003).

Desassociado o senso comum do que normalmente compreendemos como espiritualidade, formulamos uma noção que atravessa as práticas da Cura/Pajelança. Ela implica em sentidos que envolvem a comunidade, as relações políticas e a não dicotomia entre a existência de um mundo dos Encantados separados do mundo dos humanos. Para além de uma relação entendida pela Razão natural, como afirmava Descartes em suas meditações filosóficas, ocorre uma relação que se dá no contexto das interseções, que são sempre interconectadas⁵² entre toda a natureza em volta: o mundo dos vivos, dos sobreviventes e das plantas, que são bases para remédios utilizados dentro da Cura/Pajelança.

A dor e a doença/saúde ocupam os planos materiais e os planos Encantados. Desse modo, há a necessidade do equilíbrio indispensável entre o corpo e a natureza, “baseado na concepção holística, em que corpo, emoção e mente estão interligados a pessoa” (MELLO, 2013, p.94). Isso nos mostra que as doenças podem ser oriundas tanto do plano Encantado quanto do plano material.

Abaixo, apresento uma tabela do pluriverso que ocupa a Cura/Pajelança, reeditando conceitos que são fundamentais à Bioética e que sintetizam a maneira como os integrantes (médiums, consulentes, Encantados e pajés) correlacionam a extensão dos conceitos que vão do diagnóstico ao tratamento.

Figura 8 - Correlações epistemológicas da Cura/Pajelança

Saúde	Doença
Vida	Morte
Corpo	“alma”
Pajé	Encantado

⁵² Ver: *Ubuntu e a Metafísica Vodum: o pensar filosófico a toques de Tambor de Mina* (2020).

Obrigação	Comunidade
Pessoa	Animal
Sonho	Realidade
Remédio	Veneno
Planta	Energia/Força

Fonte: o autor, 2021.

A tabela acima busca elencar alguns dos conceitos e concepções que a Cura/Pajelança possui. Essas correlações apresentam planos indissociáveis ao trato e ao entendimento do corpo e da ancestralidade em sua totalidade. Tais evidências são compartilhadas como entendimentos onto-epistêmicos sobre a o sentido da vida e, por conseguinte, nos apresenta outra maneira de distinguir as noções de saúde/doença já calcificadas pelo cientificismo.

Diante dessa percepção é que a Bioética adentra ao seu campo de estudo: a ética da vida, o que nos permite estabelecer investigações teóricas sobre as relações éticas da Cura/Pajelança, levando em conta que ela ocupa um lugar fundamental entre alguns grupos da sociedade maranhense. Grande parte desses sujeitos sociais são pessoas que, de algum modo, estão ligadas aos terreiros e às religiões afro-maranhenses ou a outras manifestações da cultura do Estado, tais como o Bumba-boi e o Tambor de Crioula. É importante ressaltar que a Cura/Pajelança não está somente localizada nos rituais internos dos terreiros, mas abrange o imaginário social. De modo geral, há uma grande procura por pajés em todo o Estado, principalmente em cidades e municípios do interior do Maranhão e dentro das comunidades quilombolas.

A Cura/Pajelança apresenta sentido ampliado de cuidado coletivo com a saúde e com a harmonia entre seres humanos junto ao mundo animal, mineral e vegetal. A cautela com a vida assume, portanto, importância comum em meio aos integrantes que compõem os terreiros e às pessoas que habitam as comunidades quilombolas.

Acerca dos pioneiros estudos sobre a Cura/Pajelança e suas relações com a saúde nas comunidades quilombolas do Maranhão, a Professora e pesquisadora Mundinha Araújo (Maria Raimunda Araújo) tem uma investigação relevante. Ela desenvolveu, em 1989, o Mapeamento Cultural dos Povoados localizados na Área de Segurança do Centro de Lançamento de Alcântara, o que resultou no trabalho *Breve memória das comunidades de Alcântara*, obra publicada no ano de 1990 pela Secretária de Cultura do Maranhão (SECMA). Na referente obra, a autora reúne um conjunto de memórias sobre a Cura/Pajelança no Quilombo do Cajueiro (quilombo da região de Alcântara). Ela destaca que

A população do Cajueiro ainda recorre aos Pajés, Benzedores, experientes ou pessoas mais velhas, conhecedoras das ervas medicinais. Observa-se que, para aquelas pessoas, as doenças decorrem sempre da ação de forças sobrenaturais, e, como tal, o melhor remédio é o pajé. Os terreiros são visitados, a exemplo dos consultórios médicos, e ali são atendidas pessoas dos próprios povoados ou as que vêm dos povoados vizinhos em busca de cura. O município de Alcântara possui apenas um hospital, localizado na sede. Essa realidade contribui, também, para que os moradores da zona rural procurem os médicos somente em casos graves, quando já forem despachados pelos doutores do mato (ARAÚJO, 1990, p.109)

Mesmo a pesquisa tendo sido realizada na década de 1990, a procura por pajés ainda é muito intensa dentro de todo o estado do Maranhão. Vários fatores implicam para que a busca por pajés, benzedoras e curadores seja comum entre a população. O primeiro fator é que precisamos entender que a Cura/Pajelança está intrínseca à sociedade maranhense, sobretudo dentro das comunidades quilombolas. Ademais, a distância entre as comunidades com os centros das cidades e a dificuldade de acesso ao transporte levam as pessoas enfermas a procurarem os pajés. O segundo motivo está refletido no sistema público de saúde, ainda muito precário em todo o estado⁵³.

O Maranhão, neste contexto, é um Estado que apresenta uma situação precária no que tange ao acesso à saúde no Brasil, um exemplo desta precariedade é o dado de distribuição de profissionais de saúde, onde o Maranhão se apresenta como “o Estado com o menor número de médicos por habitante do país” (ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE, 2016, p. 8).

⁵³ O Maranhão mantém a menor razão entre as unidades federativas, com 0,87 médico por mil habitantes, seguido pelo Pará, com razão de 0,97. Disponível em: <https://portal.cfm.org.br/noticias/demografia-medica-publicacao-ja-esta-disponivel-na-internet/>. Acesso em 27/09/2021.

Diante disso, é preciso conhecermos algumas ações que visam mudar essa realidade, tal como apresentaremos a seguir.

2.3.1 A RENAFRO no Maranhão

Nesta pesquisa, é fundante destacarmos a contribuição da união de líderes religiosos no Brasil. Eles idealizaram o *Projeto ATÓ-IRE: religiões afro-brasileiras e saúde* em 2001, visando a promoção da saúde da população de terreiro nas capitais São Luís, Recife, Rio de Janeiro e Salvador.

O projeto *ATÓ-IRE* foi coordenado por José Marmo da Silva, infelizmente falecido no ano de 2019. Sua proposta era a de mostrar as experiências terapêuticas que eram e ainda são utilizados no tratamento de doenças. Ademais, propunha expor o papel que os terreiros possuem na promoção da saúde daqueles que também não necessariamente são ligados aos terreiros.

Os saberes contidos nos terreiros, em suas diferentes nações e seguimentos, reúnem conceitos éticos que os próprios espaços possuem ao tratar do do corpo e da garantida de direito e de cidadania. Nesse sentido, a dimensão do cuidar, que é visivelmente presente nas comunidades de terreiros e em religiões afro-brasileiras,

possuem um modelo de cuidado e atenção à saúde que tem repercussão na melhoria da qualidade de vida dos adeptos e da comunidade do entorno. Os terreiros reúnem um repertório simbólico e real de alternativas de informação/educação/atendimento na prática de lidar com a saúde e com a educação, podendo tornar-se importante instrumento estratégico para o enfrentamento de várias doenças e para a promoção da saúde (SILVA, 2007, p. 177)

O terreiro é, então, um espaço de promoção da saúde que visa construir estratégias de superação do racismo. Destaca-se na promoção da equidade da saúde da população negra, assim como na promoção do reconhecimento de saberes e práticas populares de saúde, incluindo aqueles preservados pelas religiões de matrizes africanas que têm a sua importância na atuação específica da tarefa de construção/afirmação da saúde negra (SEPPPIR, 2007, p.38).

A perspectiva do cuidado no terreiro se assegura na coletividade e na busca por harmonia entre seres humanos, tendo “como base a mãe natureza” (MAFRA, p. 08, 2003). Nesse contexto, o cuidado à vida assume uma importância comum em meio aos integrantes que compõem o terreiro. Pensando nisso, a Bioética pode ser considerada a partir dos conhecimentos tradicionais que empregam as epistemologias de Cura/Pajelança presentes nos terreiros do Maranhão e nos quilombos do estado.

A título de exemplificação da correlação que podemos estabelecer entre a Bioética e as práticas tradicionais de saúde nas comunidades afro-indígenas, falaremos brevemente da RENAFRO (Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde), que nasce no ano de 2003 na cidade de São Luís-MA com o objetivo de

lutar pelo direito humano à saúde; valorizar e potencializar o saber dos terreiros em relação à saúde; monitorar e intervir nas políticas públicas de saúde exercendo o controle social; combater o racismo, sexismo, homofobia e todas as formas de intolerâncias; legitimar as lideranças dos terreiros como detentores de saberes e poderes para exigir das autoridades locais um atendimento de qualidade, em que a cultura do terreiro seja reconhecida e respeitada; estabelecer um canal de comunicação entre os adeptos da tradição religiosa afro-brasileira, os gestores, profissionais de saúde e os conselheiros de saúde (SILVA, 2007 p. 173).

A RENAFRO surge com um caráter social que busca envolver toda a sociedade civil, levando os saberes tradicionais ao reconhecimento de sua importância para a sociedade. A rede ainda visa um maior exercício das políticas públicas de saúde; tal ação possibilita que os terreiros sejam “grandes colaboradores do sistema oficial de saúde, fazendo chegar a muitos as informações científicas e adotando medidas preventivas recomendadas pela medicina científica” (FERRETTI, 2003, p. 25).

Para melhor compreender sobre as ações da RENAFRO e da promoção à saúde da população de terreiro no Maranhão, durante esta pesquisa tive a oportunidade de entrevistar o *Vodosun – Ohunsundahou* Mariano Frazão, sacerdote do Terreiro *Ilé Ewê Omó d’Osanyin*. A entrevista tinha como objetivo saber sobre o histórico de formação da RENAFRO e entender como ainda hoje os rituais de Cura/Pajelança são utilizados para o tratamento de doenças de pessoas do terreiro e pelas pessoas da comunidade onde os terreiros se localizam.

Pai Mariano Frazão é bastante procurado por consulente filhos de sua casa e por moradores do bairro Vila Embratel – região periférica de São Luís – para a realização de benzimentos e garrafadas. Ele expressa, ao falar sobre a sua participação na RENAFRO:

Eu estou na RENAFRO há exatamente 15 anos. Estou um pouco afastado atualmente, mas já fui coordenador estadual. Ela, quando foi criada, foi com o propósito de ser essa rede que é hoje, com um grande respaldo que a RENAFRO tem. Foi criado em 2003 aqui no seminário em São Luís; eu fiz várias viagens com o Marlon (não sei se você o conheceu). Ele era de Oxóssi... um cara, assim, que juntou todo mundo. Ele teve um marco! Por que que eu preciso falar isso? Porque vivi isso de juntar pessoas de terreiro que não se davam bem e ele conseguiu unir essas pessoas através de seminários, através de palestra e tal. E essa amizade continua até hoje nas pessoas. Isso é um grande legado que ele deu. Nos chamou para refletir sobre a saúde da população negra. O nosso próprio espaço já fala por si só. A gente tem os nossos assentamentos que são árvores. Tudo isso, quando bem equilibrado, isso traz saúde pra nós. Então, a RENAFRO, [...] ela abriu esse leque de respeito. [...] Tem coisas [...] muito parecidas com o SUS, com as políticas públicas do SUS, né?! Quando a gente faz os nossos rituais de valor a vida, né?! Quando a gente acolhe uma pessoa que a gente vai fazer aqueles iniciação, né?! Geralmente a gente tem os nossos rituais e lá tem a questão do sangramento. Que é esse sangue? Sangue é vida! Aí você vai pra política nacional de humanização do parto, essa coisa tá ligada a outra. Quando a gente vai evocar Sakpatá, Xapaná a agente faz pipoca que vai purificar, né?! A gente tá ali, junto da política nacional de saúde, do comportamento do corpo e da mente. Então a gente tem essas coisas que se faz e se trata dentro do terreiro que a gente vai ver e tá lá: a celebração da vida, né?! No terreiro a gente tem aquela preocupação que, quando chega uma pessoa no terreiro pra se tratar, o problema dela tá onde? Nesse dedo? [aponta para o dedo]. Mas a gente não pode só tratar aquele dedo, pois aquele dedo tá ligado a essa mão, essa mão tá ligada a esse braço... quer dizer: a gente cuida do todo, né?! Nós, de matriz africana, somos acolhedores, que é esse acolhimento que às vezes o SUS talvez não dá. Então por isso que o Marlon foi feliz quando ele começou a juntar o povo de matriz africana para participar de comitês do SUS, da população negra, saber o valor que isso tem e ver o tratamento de saúde que é feito nos terreiros [...] para ligar com o Sistema Único de Saúde e ver como as coisas são muito parecidas, ou seja, a RENAFRO foi importante. Hoje, se os terreiros distribuem preservativos e a gente tem essa preocupação com anemia falciforme, a gente tem essa preocupação com a hepatite, foi através da RENAFRO, que trouxe essa questão para dentro dos terreiros e além do terreiro. Foi a RENAFRO que fez nós, Pais e Mães de Santo, sentar na mesma mesa onde tava o gestor público para a gente discutir políticas públicas que atendessem principalmente o povo de matriz africana, a população negra, e isso foi um marco na história do Brasil. A RENAFRO talvez não seja a melhor rede que exista em termos de saúde, mas ela é de grande importância para a nossa atual realidade. O Marlon nos capacitou e eu participei, porque alguém, hoje, quando chega lá na minha casa e começa a conversar sobre “ah, Seu Mariano, eu tô com uma doença, eu não sei que doença é”... Nunca teve essa história, de você chegar na minha casa: “ah, Seu Mariano eu... eu transei, eu tô com o problema aqui” e eu dizer “tira sua roupa aqui”. Eu não sou médico, eu não preciso lhe examinar, tá? Mas, o Marlon nos colocou em várias oficinas com pessoas e foi nos dando indicadores de como tratar pessoas e identificar que tipo de doença era

aquela. E hoje eu sei dizer o que é um herpes genital, hoje eu sei dizer o que é uma gonorreia, porque foi através da RENAFRO e essa parceria com o CTA [CENTRO DE TESTAGEM E ACONSELHAMANTO] de encaminhar as pessoas pra lá. E eu tenho pessoas que às vezes a gente encaminha e eles mesmo dizem [os consulentes]: “olha eu tomei uma garrafada”. A gente encaminha pra lá, eles começam a fazer o tratamento e logo em seguida a gente começa a fazer o tratamento com garrafada, né?! E eles [CTA] lá sabem. As vezes lá no CTA tem uns que dizem assim:

- Olha, qual é tua religião?

- Ah, eu sou católico?

- Mas tu gosta de tomar uma garrafada? Qual o local que tu mora? Naquela área tem terreiro de Pai “num sei quem”, de Mãe “num sei quem” que trabalha com ervas medicinais? Procura ele pra ti, pra acompanhar teu tratamento.

Isso foi um marco em São Luís⁵⁴.

O depoimento de Pai Mariano Frazão expressa o papel sociopolítico que a RENAFRO possui no Maranhão. Sua participação junto à participação de seu terreiro auxilia na promoção e na conscientização da saúde da população negra e na saúde do povo de terreiro, incentivando no desenvolvimento de políticas públicas⁵⁵.

Em sua fala, podemos perceber a importância e o respeito que os chamados “doutores do mato” recebem da população. Ademais, o conhecimento sobre as ervas medicinais se apresenta como bem comunitário. Por fim, a formação possibilitada pela RENAFRO reproduz um saber sobre saúde atrelado ao “dever de cuidar bem da pessoa que bate à sua porta” (MAFRA, 2003, p. 9).

O terreiro e a comunidade podem ser entendimentos como espaços de equilíbrio entre o corpo do consulente e a natureza, não havendo nenhum tipo de ruptura entre esses entes. Ao longo de minha estadia no terreiro *Ilé Ewê Omó d’Osanyin*, fui bastante acolhido por Pai Mariano Frazão e seus filhos. Ele me contou vários casos de como as entidades atuam na vida de quem os procura. Conversamos sobre as histórias da Cura/Pajelança e como os seus terreiros têm festas em dias específicos para as “chamadas”. Ao tecer sobre a relação dos Encantados com a saúde dos consulentes, Mariano relata:

⁵⁴ Mariano Frazão, Pai de Santo do *Ilé Ewê Omó d’Osanyin*. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética

⁵⁵ Destaco aqui que há uma importante discussão por parte dos atores sociais sobre a situação real das políticas públicas em promoção à saúde da população negra e do povo de terreiro junto às relações políticas com o SUS. Percebe-se que “há de se pensar sobre os limites da atuação das políticas públicas e do Estado Brasileiro não apenas com a temática das relações raciais, mas também os limites institucionais dessas esferas de atuação” (BRASIL, 2012, p. 95).

Olha, nós temos Encantados [...]. Às vezes tem o ritual da chamada; quem marca o dia não somos nós que chamamos. O Encantado, quando ele vem, ele atende aquelas pessoas e às vezes tem pessoas que não estão ali no atendimento, só acompanhado; ele identifica alguma coisa [e diz] “cuidado com a sua saúde” o Encantado tem uma visão... como eu digo. Às vezes eu preciso invocar essa Entidade porque ela tem uma visão além da minha, então ele vai me mostrar o que eu não consigo ver; ele vai dizer⁵⁶.

Os Encantados, da linha de Cura/Pajelança, realizam passes, benzimentos, fazem orações, indicam garrafadas, mas, quando necessário, também indicam os consulentes aos “homens da bata branca”, como afirmado por Frazão em entrevista. Embora no passado a perseguição aos pajés tenha sido intensa em todo o estado do Maranhão, atualmente os métodos e o papel social dos rituais passam a ter espaço de respeito devido a luta da RENAFRO e dos Terreiros envolvidos nesta causa.

Figura 9 - Horta medicinal do Terreiro Ilê Ewê Omo d’Osanyin



Fonte: o autor, 2021.

⁵⁶ Mariano Frazão, Pai de Santo do *Ilê Ewê Omó d’Osanyin*. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética

Ainda, ao longo da minha visita ao Terreiro de Pai Mariano, pude conhecer o Programa Farmácia Viva, que foi desenvolvido no ano de 2016 no Estado do Maranhão. Segundo Pai Mariano, o seu terreiro é um polo do programa e atende a comunidade do Bairro da Vila Embratel no reconhecimento de plantas medicinais e no preparo de remédios fitoterápicos. A visita ao Terreiro de Pai Mariano foi de fundamental importância para perceber nesse espaço a promoção, a educação e a luta pela saúde da população negra e do povo de terreiro.

Como visto até aqui, a intenção deste capítulo foi a de fazer uma crítica ao racismo e às posturas moralizantes das éticas que se lançam universalmente e que não se preocupam em entender os particulares de povos que sofrem consequências até hoje com o colonialismo. Portanto, pensar e elaborar conceituações epistemológicas de cunho étnico-racial para a Bioética, como já citado por Fatima Oliveira, nos abre espaço para entender que a Cura/Pajelança está para além de um universo mágico ou epopeico, mas nos apresenta elementos fundamentais para nos direcionarmos a outras posturas sobre a vida. Nesse mergulho, conhecemos sobre como a Cura/Pajelança atua e está na vida das pessoas que moram em Santa Rosa dos Pretos. Ademais, pude perceber como a ida a Santa Rosa acionou imagens em minha memória de pesquisador.

Nessa jornada dentro do campo de estudo interdisciplinar da Bioética, me coloquei enquanto um bioeticista em formação a fim de compreender a realidade concreta por meios dos conflitos. Assim, estabeleci, neste capítulo, assuntos pertinentes aos fundamentos da Bioética e da saúde pública, utilizando da reflexão filosofia para a construção e análise dos conceitos em torno da ética, e do racismo no qual se apresenta em comum acordo com a Declaração Universal de Bioética e Direitos Humanos (2005), em seu Artigo 3 – Dignidade Humana e Direitos Humanos, em seu Artigo 8 – Respeito pela Vulnerabilidade e pela Integridade Individual e em seu Artigo 12 – Respeito pela Diversidade Cultural e pelo Pluralismo.

Ademais, frente à possibilidade crítica e autocrítica que as fundamentações da epistemologia em Bioética nos oferecem, trouxemos em evidência exemplos de princípios éticos que visam a solução dos problemas morais. Outrossim, evidenciamos os caminhos de construções epistêmicas fundamentais à Bioética. Isso, pois, nossa investigação em Bioética se organiza na reflexão filosófica sobre a ética e no questionando à historiografia sobre as religiões afro-indígenas no Brasil, fato que nos

traz novamente ao problema do racismo moderno. Diante da realidade concreta, seguiremos agora na terceira e última etapa de nossa pesquisa, que é de cunho etnográfico e auto etnográfico sobre a Cura/Pajelança.

CAPÍTULO III
“QUEM TÁ FORA NÃO QUEIRA ENTRAR, QUEM TÁ DENTRO NÃO
QUEIRA SAIR!”

HUMANOS E ENCANTADOS PELA LUTA DO QUILOMBO SANTA
ROSA DOS PRETOS

Mãe d'Água Preta, eu mandei te convidar
Pra brincar Tambor de Mina e acudir quem tava

Baiei em terra

Baiei no mar

Mãe d'Água Preta, eu vim baiar

(Doutrina de Cura – Tenda Nossa Senhora dos Navegantes)

As águas de São Paulo balanceou

Balanceou e eu vi balancear

As águas de São Paulo balanceou

Balanceou e eu vi balancear

Aê, Aô...

Mas, no quilombo, quem manda é lemanjá

Aê, Aô...

Mas, no quilombo, que manda é lemanjá

(Dona Dalva – Quilombo Santa Rosa dos Pretos)

3.1 ANTECEDENTES E CONFLITOS DA PESQUISA: A “ESCOLHA” DE SANTA ROSA DOS PRETOS

O presente capítulo é o coração deste trabalho. Nele, apresento a minha experiência de campo sobre a Cura/Pajelança no Quilombo Santa Rosa dos Pretos, localizado no município de Itaperucu-Mirim, interior do Maranhão. O exercício antropológico corrobora com a presente investigação em Bioética, ao passo que elucida, entre imagens, as cosmosensações do pluriverso da Cura/Pajelança. Para isso, busco utilizar-me do conceito antropológico *ser afetado*, de Jeanne Favret-Saada (1990), para a composição desse conjunto de relatos somados à antropologia filosófica e à filosofia afro-brasileira.

São imagens, doutrinas de Cura/Pajelança, causos de Encantados e muitas outras memórias diante da possibilidade de aprender sobre os valores que fundamentam a ética de vida e da vivência que os saberes da Cura/Pajelança apresentam dentro da pesquisa em Bioética.

São vidas... São segredos que não puderam ser revelados totalmente e memórias que foram afetadas e revisitadas ao longo desses anos de pesquisa.

Afetar-se e ser afetado pelo campo fez com que as leituras anteriores ao trabalho etnográfico entrassem em conflito com os objetivos da pesquisa, afinal, *afetar-se* também é questionar-se defronte da produção do conhecimento científico.

Até a minha chegada em Santa Rosa dos Pretos, os conflitos se acentuavam ainda mais, à medida que organizava minhas leituras entre a Bioética e a Antropologia Filosófica na intenção de não cometer leituras vagas e imprecisas sobre a complexidade da Cura/Pajelança. O perigo de remetê-la sempre como um aspecto de folclorização da cultura estava posto. Portanto, o caminho que busquei trilhar na Filosofia e na Bioética precisou ser em outros golpes:

Muitos filósofos tentaram encontrar a ferramenta perfeita para exemplificar o que é o fazer filosófico: para Nietzsche, o martelo; para Derrida, as esporas; para Preciato, a tesoura. Mas seguro a vocês que aqui, do lado de baixo do equador, a melhor ferramenta para usar é a *navalha* (SIMAS; RUFINO; HADDOCK-LOBO, 2020, p. 25).

Um pouco mais acima do Equador – em uma propensão antropológica –, onde quase não falamos de *navalha*, há outras ferramentas que compõem o arsenal de guerra: há os tambores, o penacho e o maracá, uma tradição de africanização indígena (FLOR DO NASCIMENTO, 2021). Há a Cura e a Pajelança, há o remédio e o veneno. Há a doutrina e a ladainha. Há a mata e o igarapé. São maneiras de pensar a vida no fundo da garganta da boca da mata. Há uma ética na forma de filosofar que precisa “acender o ponto para aluminar o que tem lá dentro”⁵⁷

⁵⁷ Maria Dalva Pires Belfort (Dona Dalva), liderança quilombola em Santa Rosa dos Pretos. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

Entre tantos conflitos, pudemos analisar e conhecer algumas das fundamentações teóricas que estão por detrás desta pesquisa. Dentre elas, a minha relação com as filosofias africanas e as filosofias afro-brasileiras, as inquietações sobre os estudos teóricos da história – que consideram a memória apenas como uma subseção dos estudos da área –, as aproximações teóricas entre a epistemologia e a Bioética e os agenciamentos do racismo e a saúde da população negra. Todas essas linhas teóricas conversam de forma interdisciplinar para a construção do ensaio etnográfico que proponho neste capítulo.

Ademais, insiro, aqui, algumas memórias que marcam a minha relação com a Cura/Pajelança, afinal, embora não seja quilombola, compartilho de algumas das memórias de Santa Rosa dos Pretos. Nessa afirmação, não busco transparecer a ideia de um “lugar de fala”, mas de um lugar de compartilhamento traduzido em sentidos bastante usuais para os adeptos ao Tambor de Mina. É a partilha dos segredos, da luta pela vida, a partilha de saberes, o respeito aos ancestrais e, principalmente, as noções de escuta e de aprendizagem.

Não. Não sou antropólogo de formação, mas me interesso nas ferramentas que possam dialogar, não na construção de um conhecimento que possui finalidade em si mesmo, mas na descrição do conhecimento já contido no interior das *experiências-mundo* atuantes na Cura/Pajelança.

O chão do terreiro... O tambor... As festas de Sakpatá... As festas dos Encantados da Família de Légua... Todo esse mundo de Encantados formou a minha leitura de mundo. A partir delas foi que me lancei na vida acadêmica, sempre em um inter diálogo dentre a formação científica e o mundo a qual estou inserido. Nessa circunstância, apresento um primeiro conflito: o pesquisador que também é objeto de estudo. Por isso, a reflexão sobre a **memÓria** torna-se o conceito ético condutor desta investigação.

Todo esse caminho, que talvez pareça caótico (isso se estivermos olhando com as lentes do cartesianismo), levou com que chegássemos à Bioética. Não pretendo, por sua vez, construir uma nova Bioética, mas mergulhar em uma reflexão crítica sobre as suas bases epistemológicas.

Ao descobrir a área de estudo em ética prática e diante da perspectiva de poder trabalhar e pensar nas realidades associadas à vida, acolhi a Bioética e seu “diálogo

respeitoso com a pluralidade e especificidade de culturas” (SOTOLONGO, 2006, p.100). Com isso, intenciono escrever sobre os assuntos da Saúde da População Negra junto à Saúde dos Povos de Comunidade de Terreiro (BRASIL, 2017) na confiança de que a Bioética pode possibilitar uma reflexão mais aprofundada sobre o ritual/prática da Cura/Pajelança.

Inicialmente, desenvolvi o Pré-Projeto de Doutorado para ingressar ao Programa de Pós-Graduação em Bioética intitulado *Saúde, cura e cuidado no terreiro: um estudo Bioético sobre a prática do Tambor de Cura no povoado de Santo Antônio dos Pretos – MA*. Com o tempo – já enquanto discente do Programa –, alguns aspectos em linhas teóricas amadureceram meu pensamento em traduzir a Cura/Pajelança nos termos conceituais da Bioética.

Foram anos de leitura e familiarização com a linguagem Bioética. O *VII Congresso Internacional de La Redbioetica Unesco*, ocorrido no ano de 2018, foi o espaço em que apresentei a primeira amostra de projeto de pesquisa (*Bioética e Terreiro: reflexões sobre práticas de saúde e cuidado no Tambor de Cura do Maranhão*). Na ocasião, compartilhei a primeira ideia do que seria a proposta inicial da pesquisa ao tratar sobre os princípios de vulnerabilidade e sobre o conceito de Bioética de Intervenção e seus acostamentos com a saúde da população negra.

No decorrer do Congresso, obtive a oportunidade de compartilhar reflexões com diversos e diversas pesquisadores e pesquisadoras de Bioética da América Latina. Também foi oportunizado que eu entendesse como os *princípios de vulnerabilidade, a não-estigmatização, a não-discriminação e o respeito à dignidade humana* são pensados nos países da América Latina, assumindo bases epistemológicas próprias para lidar com os problemas peculiares deste território, o que tornam patentes os proponentes da Bioética desde o Sul e formam uma autêntica comunidade científica local.

Observei que a Bioética pensada a partir do Sul assume postura de crítica combativa ao naturalismo epistêmico, que adota acriticamente o modelo principialista, racionalista e universalista hegemônico imposto a partir dos países do Norte, como apresentamos no capítulo anterior. Assumir o enfrentamento de problemas estruturais e pensar as implicações estruturais das questões Bioéticas de modo contextualizado mostram como a Bioética deve à epistemologia, e esses são campos intrinsecamente vinculados.

Ocorreram dois momentos cruciais, ainda no *VII Congreso Internacional de La RedBioética*. O primeiro deles foi durante a palestra da Prof.^a Dr.^a. Marianna Holanda, chamada *Los pueblos originarios y la dignidad acosada* (2018); o segundo foi quando pude dividir a mesa de diálogo *Bioética y Arte* com a Prof.^a Dr.^a Daniela Gontijo. Esses dois instantes foram fulcrais para que minha formação em Bioética não excluísse meu trabalho artístico; ademais, me encorajaram em um mergulho das investigações sobre a cultura dos povos tradicionais e sobre as reflexões *não-coloniais*. Percebi que seria possível trazer, aos fundamentos de Bioética, as outras ontologias e epistemologias que integram a vida dos povos tradicionais. Nesse caso, meu interesse foi entender como as ontologias e epistemologias advindas da Cura/Pajelança podem contribuir para ampliação do pensamento em Bioética.

Estive diante de decisões éticas bastante pontuais sobre a continuidade da minha pesquisa. Isso, pois, anteriormente, havia colocado como prioridade para minha investigação o debate das limitações do arquétipo biomédico dos profissionais de saúde que desleixam sobre as concepções de espiritualidade dos povos de religiões de matriz africana no Maranhão. Com as amostras levantadas, a proposta inicial do projeto era tratar acerca dos conflitos morais no âmbito do exercício da saúde entre os profissionais da Saúde e os Curadores, além dos conflitos existentes entre eles dentro do Município de Codó – mais especificamente no povoado de Santo Antônio dos Pretos – MA.

Contudo, algumas disciplinas cursadas dentro do Programa foram fundamentais para o desencaminhar desta investigação. Dentre elas estão *Bioética, Política e Sociedade e Identidade e Direitos Humanos*, ambas ministradas pelo Prof. wanderson flor do nascimento; ademais, a disciplina *Direitos Humanos, Cultura e Sociedade*, ministrada pelas Professoras Marianna Assunção Figueiredo Holanda e a Prof.^a Daniela Gontijo.

Por fim, reencaminhei minha investigação em busca de compreender como a Cura/Pajelança possui aspectos morais sobre as questões acerca da saúde. O exercício de tais práticas acaba sendo a perspectiva de entendimento sobre a vida, que nunca é separada das relações entre o território, entre as pessoas e os Encantados. Assim, a Cura/Pajelança é uma maneira de adentrar sobre as imagens das outras éticas da vida.

Diante dessa experiência e da memória que guarda a Cura/Pajelança, me foi permitido aprofundar sobre a ideia de pluralismo Bioético a fim de ampliar o conhecimento de outros projetos epistêmicos. Dessa forma, concebo a Cura/Pajelança como uma epistemologia deveras apurada que engendra exercícios éticos sobre a vida e sobre sua relação com os demais seres.

Foi assim que, em janeiro de 2019, em uma das inúmeras viagens a campo, visitei o Terreiro Kamafêu de Oxóssi, localizado no bairro do Araçagi na cidade de São Luís – MA, cujo sacerdote responsável é Cícero Centrinny (Vodunsu-Ohunjai) . Ele me convidou para que participasse da festa da casa que aconteceria por aqueles dias; aceitei o convite e falei um pouco da minha pesquisa e como estava planejando fazê-la.

Figura 10 - Terreiro Kamafêu de Oxóssi – Oferenda para Iemanjá



Foto: o autor, 2019.

Chegado o dia da festa na Casa Kamafêu, foram 24 horas ininterruptas de toques de Terecô⁵⁸. Em um determinado momento da celebração, uma entidade se

⁵⁸ Ver: *Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta*. (2015)

aproxima de mim e mergulha em meus olhos. Pergunta meu nome e o que eu estava fazendo ali.

O Encantado – do qual, até então, eu não sabia o nome – puxa uma cadeira e me oferece uma bebida. Ele me diz que o que eu estava a procura não estava em Codó, mas que eu iria encontrar lá com os “navegantes” e que eu estivesse preparado para uma boa peleja. Ao perguntar o nome da entidade, ela responde: sou eu, Seu Colin Maneiro⁵⁹.

- Eu estou pesquisando sobre Cura, não sobre guerra! O que o Encantado quer dizer?

Foi o que pensei.

Foram idas e vindas, sendo movido pelas entradas da BR – 226⁶⁰ e pelo recado de seu Colin Maneiro. Em consonância, a minha pretensão de chegar ao Quilombo de Santo Antônio dos Pretos na cidade de Codó me levantavam a um aprofunda angústia, enquanto a palavra **peleja** martelava minha mente constantemente.

Seu Colin Maneiro havia me desestabilizado. Toda a minha certeza foi lançada por terra. Ora, toda esta pesquisa é cercada por energias de Encantados, não seria eu que iria duvidar da Entidade. Só uma coisa passava em minha cabeça...

Seu soubesse que era assim

Não tinha dito, meu Pai, que eu queria ir.

Caminho longo, cheio de espinhos.

Eu tenho medo Pai de andar sozinho.

(Doutrina de Terecô)

Era uma doutrina que há muitos anos havia aprendido. Seu Colin Maneiro sabia do que estava falando. O recado da entidade me gerou preocupação, afinal, o meu campo de estudo seria a cidade de Codó⁶¹.

⁵⁹ Colin Maneiro é um encantado da mata pertencente à Família de Légua.

⁶⁰ A BR- 226 liga a cidade de Brasília ao Estado do Maranhão.

⁶¹ A cidade de Codó -MA é uma cidade de forte influência religiosa no Brasil, um dos polos das religiões afro-indígenas. É o local de nascimento do Terecô e também do nascimento de um dos seus maiores expoentes: Wilson Nonato de Souza (1932 – 2019), mais conhecido como Bitá do Barão.

Com o passar do tempo, e de volta à Brasília, recebo um pedido de amizade em minha rede social Facebook acompanhado por uma mensagem *inbox* que expressava bastante interesse em minha pesquisa. Eu conversava com a Prof^a. Juliana Oliveira Silva, que é discente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Ela também me falou sobre o seu trabalho de pesquisa dentro do Quilombo Santa Rosa dos Pretos, a qual faz uma etnografia sobre o Terreiro de Nossa Senhora dos Navegantes.

Dessa forma, por meio da Prof^a Juliana e pelo recado de seu Colin Maneiro redirecionei meu campo de estudos para o Quilombo Santa Rosa dos Pretos. Costumo dizer que não fui eu quem escolhi Santa Rosa, mas foram os Encantados que me levaram à Santa Rosa dos Pretos.

3.2 VISITAR O PASSADO: ANCESTRALIDADE, HERANÇA E MEMÓRIA

Após, ser atravessado pelo saber-flecheiro (HADDOCK-LOBO, 2019) de Seu Colin Maneiro, me joguei em leituras que pudessem me direcionar ao Quilombo Santa Rosa dos Pretos. Estreitei laços com a Prof.^a Juliana Oliveira Silva para que me colocasse em contato com as lideranças da comunidade e foi assim, através do seu contato e do contato de alguns amigos que conhecia desde a graduação (alguns estudantes também oriundos do GPMINA), que consegui chegar ao quilombo.

Mas o que me aguardava no Quilombo Santa Rosa? Havia um tremor do qual não sabia explicar. Pensei em desistir da pesquisa empírica e a demora da aprovação do meu projeto junto ao CEPE colaborava com a minha desistência. Estava em uma encruzilhada e, no meio da encruza, como um bom filho que sai das entranhas do Maranhão, fiz o que todo “cientista-macumbeiro” faria: recorri aos ancestrais...

Atravessei os escombros da memória. Fui à infância e voltei. Todas as leituras me apontavam e me direcionavam para pequenas lembranças e comecei a escrever essas lembranças em meu caderno de campo. As histórias e imagens de um passado não tão distante confundiam-se com algumas entrevistas já realizadas a cada ida a Ilha de Upaon-Açu.

O ranger do tronco de palmeira que ficava no fundo do quintal de casa, a folha de pião roxo com borra de café que minha avó passava em minha cabeça, o lambedor

de aguardente junto à folha mascada de alguma planta amarga, o cheiro da vela queimada sobre o pote de argila com a imagem de Santa Bárbara... Eram imagens desfocadas, mas que, talvez, por meio delas, me levassem a algum lugar.

E me levaram...

E me levaram a um dito muito recorrente que segue o título que leva este capítulo: “Quem tá fora não queira entrar, quem tá dentro não queira sair!”, um aforismo que representa a existência do código de segredo que guarda os mistérios da Encantaria. É um compromisso ético e responsável de preservar aquilo que se sabe, aquilo que se viu e aquilo que vai acontecer. Os Encantados protegem, mas também se vingam daqueles que estão dentro e que compartilham dos segredos das matas e das curas.

E, mais uma vez, lá estava eu, na encruza de assumir um compromisso ético de não me vestir das vestes de um pesquisador eurocêntrico que coloniza o saber. Eu poderia entrar e não sair do Quilombo Santa Rosa dos Pretos, afinal, Seu Colin Maneiro tinha me dito que havia uma *peleja*. A cada *peleja*, se faz necessário construir estratégias de sobrevivência, e a visita ao passado foi uma estratégia para me armar.

Logo, enquanto pesquisa científica, me coloquei como objeto na investigação de minhas memórias. Elas me levam a ter uma posição ética ao começar as entrevistas e a pesquisa em Santa Rosa dos Pretos. Antes de mim, pesquisador, há um tambor e alguém que acendeu uma leva e me batizou com nome de Encantado⁶². Aproveitei, então, este trabalho para destinar uma seção especial que registra um pouco dos meu passado com o Tambor de Mina.

Precisei visitar o passado e colher alguma história de como a Cura/Pajelança e o Tambor de Mina também estavam presentes no meu sangue e pedi proteção aos meus Encantados para que me direcionassem à Santa Rosa dos Pretos. Então, optei por registrar algumas memórias de minha bisavó, Laurinha Moraes Saraiva, curandeira e mineira muito antiga da Ilha de Upaon-Açu.

Novamente, atravessei os escombros da memória com a festa de Cosme e Damião, a festa dos Cachorros⁶³ e o montante de pessoas que passam na sua casa para pedir benzimentos e remédios. Laurinda – ou Mãe Nhazinha, como gostava de

⁶² Vodun Gentio Dom Luís

⁶³ A festa dos cachorros ou jantar dos cachorros é a uma festa destinada ao Vodun Acossi.

ser chamada – não chegou a abrir nenhum terreiro, mas todos que a conheciam lhe chamavam de Mãe, pois ela realizava seus trabalhos em casa. Tinha um quartinho reservado (quarto de segredo, no qual havia pedras – os otás) no qual guardava todos os seus santos e realizava atendimentos. A sua maior devoção era para Santa Bárbara.

Figura 11 - Mãe Nhazinha, a quarta dançante da esquerda para direita



Fonte: Arquivo pessoal de Cleide Moraes (sobrinha de Mãe Nhazinha).

A foto acima não tem uma data específica. A imagem pertence ao álbum de fotos de Cleide Moraes, sobrinha de Mãe Nhazinha, que pôde me ceder algumas informações sobre a nossa antepassada em comum. A informação oral de Cleide Moraes nos lembra da relação de sua Tia, Mãe Nhazinha, com a Cura/Pajelança.

Meu nome é Cleide. Sou sobrinha da mãe Nhazinha, a sua Bisa (risos), que era uma grande figura, era uma pessoa assim que *tarra* [estava] sempre pronta pra ajudar todo mundo, entendeu? Sempre assim... acho que por causa da crença religiosa dela da Cura, né... Da Pajelança... que é todo o sincretismo com o catolicismo e com o espiritismo, ela tinha esse lado. Era um dom nato dela, entendeu?! E que se você chegasse lá pedindo ajuda, por menor que fosse, ela lhe ajudaria, né!

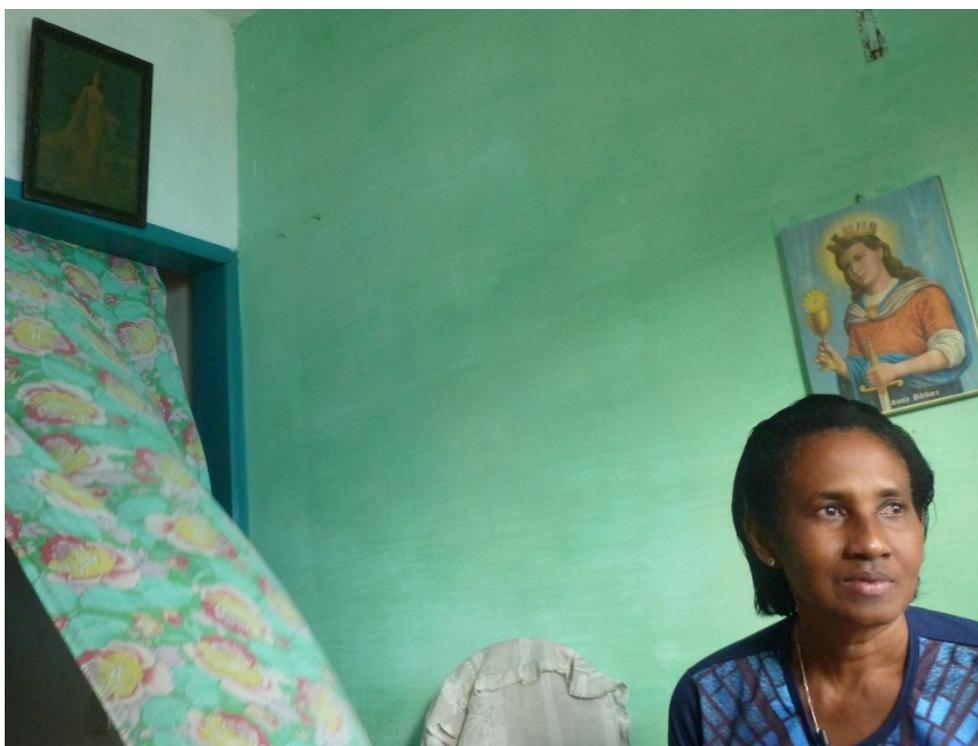
Com palavra, né? Se você chegasse da rua, “comé” que se diz? Assim... carregado, né? Mas se você começasse a conversar com ela, ao final da conversa você começava a se sentir em paz, se sentir mais leve. Entendeu?

Eu muitas vezes fui lá. Se você for conversar com todas as pessoas que mais tiveram contato com ela, pode falar desse lado dela, né! Uns chamam de Mãe Nhazinha, outros chamam de Dadí, entendeu? Outros de Tia. Mas era essa pessoa, assim, do coração enorme, que tava sempre pronta para ajudar, entendeu?

Ela fazia parte da Cura, já falei. Do Tambor de Mina, da linha que a gente chama linha branca. Ou seja, aquela linha que tá ali realmente para lhe ajudar. Você está precisando de uma limpeza de corpo? Ela ia lhe ensinar uns banho para você fazer, pra você limpar seu corpo. Se você tá precisando de ajuda espiritual, ela ia fazer as orações, entendeu?!

Às vezes ela dizia: “Ah, meu filho você tá com o corpo muito pesado vou te ensinar aqui uns banhos pra você fazer”. Aí, você ia fazer os banho. Às vezes também ela dava o banho, que ela tinha uns mato em casa, né? Ela preparava aquele banho, aí você trazia pra casa, tomava “quele” banho e fazia suas orações. Eu sei que com isso você conseguia seu objetivo, entendeu? Naquela fé, naquele banho, através dela [Mãe nhazinha] com as entidades⁶⁴.

Figura 12 - Cleide Moraes. Ao fundo, quadro de Santa Bárbara e de Iemanjá



Fonte: o autor, 2021.

As memórias de Cleide Moraes sobre a nossa ancestral em comum revelam como a Cura/Pajelança fazia parte de nossa história. Há um compromisso ético no trato de como narrar sobre essas memórias. Mãe Nhazinha pode ser considerada como uma curandeira antiga que dançava mina e atendia aos consulentes que a

⁶⁴ Cleide Moraes, rezadeira. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

procurassem em sua própria casa, assim como também organizava algumas de suas obrigações em sua casa⁶⁵.

Verifica-se um fenômeno bastante comum em todo o território maranhense, que são os rituais feitos por curandeiros, benzedeadas e pajés dentro de casa. Centriny (2015) afirma que curadores de pena e maracá

individualizam suas práticas de curas ou “feitições” em suas “mesas” instaladas no interior de suas residências onde não deixam pistas aparentes do que acontece naqueles ambientes, a não ser da propaganda boca a boca por muitos dos seus frequentadores que toram essas práticas conhecimento público (p. 301-302).

Devido à grande perseguição sobre os curandeiros e curandeadas no Maranhão durante os séculos XIX e século XX, como tratamos no primeiro capítulo, suponho que muitos dos pajés continuaram com suas obrigações em suas próprias casas. Isso nos faz compreender que o lar, em seu sentido particular/privado, confundia-se com o sentido coletivo/público do terreiro.

Adiante, faço uma pergunta bastante pontual a Cleide Moraes. Ao avistar os quadros de Iemanjá e de Santa Bárbara, pergunto se são de Mãe Nhazinha, pois me lembro remotamente deles. Cleide olha para os quadros e sorri. De imediato, percebo que a pergunta lhe provocou alguma sensação. Meio sem graça, ela responde:

É Herança [risos].

Olha, nós herdamos muita coisa. Herdamos pra nossa defesa. Na família, todo muito herdou o que pra nós surge como defesa. A nossa relação com Santa Barbara é uma relação muito forte, principalmente porque a Tia [Mãe Nhazinha], ela era devota de Santa Barbara, entendeu? E pra ter, assim... [falha a voz] e tem coisa assim que eu não posso te falar, porque apesar dela ter falecido, temos nós que estamos vivo ainda, então não dá pra gente revelar tudo. Santa Barbara foi a santa da devoção dela, entendeu?! E foi a Santa que ela botou de frente pra todos nós, então, todos nós temos uma relação com Santa Barbara, uns mais fortes, outros mais fracos e outros que ainda não apareceram. Todos nós temos um ponto com Santa Barbara. É a santa de proteção pra todos nós. Ela colocou a Santa de proteção para todos nós. É a santa de frente de todos da família... e tem uns pontos também que não dá pra mim te dizer (risos)⁶⁶.

⁶⁵ Durante minha estadia em Santa Rosa dos Pretos, fui convidado a conhecer o *quarto de segredo* de Dona Dalva. O quarto de segredo é o nome dado ao local onde se guardam as imagens dos santos, rosários e onde se fazem os chamados “serviços” de pajelança. Nos anexos, há uma imagem do quarto de segredo de Dona Dalva, localizado e compartilhado na casa de Dona Rosário.

⁶⁶ Cleide Moraes, rezadeira. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

A conversa com Cleide Moraes foi importante para que meu corpo e meu coração tivessem um instante de acalanto. Ela havia narrado que Santa Bárbara seria nossa protetora. Durante muitos momentos da infância, da vida adulta e da minha vida de pesquisador, Santa Bárbara estava comigo. Ademais, as festas da Santa sempre se fizeram presentes em todo o contexto do Tambor de Mina no Maranhão, tanto em Codó quanto na Ilha de Upaon-Açu. Portanto, em todas as casas de Tambor de Mina que têm Cura/ Pajelança, está presente a figura de Santa Bárbara, uma das potentes matrizes da permanência dos cultos aos ancestrais no Estado do Maranhão.

Quero destacar que, ao falar sobre Santa Bárbara, conseqüentemente estamos a falar de um segredo, algo profundo dentro da Cura/Pajelança e da herança cultural no Maranhão. O culto à Santa Bárbara é extremamente particular, cercado por muitas histórias que recebem a alcunha de Barbaoeira relacionada a magias e a rituais de encantaria

Ao longo da entrevista com Cleide Moraes, pude perceber que a Cura/Pajelança e o Tambor de Mina, como um todo, fazem parte de um modo de vida. Os Encantados da Cura/Pajelança permanecem ainda hoje na memória e no cotidiano e diferem-se de uma linha de transcendência ou de uma fuga dos desejos dos sentidos do corpo. O tambor é o ente vivente significativo e extremamente emblemático que ocupa os espaços da memória, podendo ser traduzido pelo sentimento de povo ou família.

Tanto eu quanto Cleide Moraes temos uma ancestral em comum, mãe Nhazinha; também uma divindade em comum: Santa Bárbara. Próximos ou distantes, somos pertencentes a essa encantaria que nos orienta enquanto sentidos de vida. No meu conflito durante a pesquisa, recorro também aos Encantados; em sua encantaria, Cleide irá também recorrer aos Encantados. Esse é o sentido da encantaria: a visita ao passado e ao parente distante que está vivo e que faz parte da família, seja carnal ou encantada.

Segundo Mundicarmo Ferretti (1999), “Santa Bárbara é talvez a santa mais cultuada nos terreiros maranhenses. É homenageada na Mina de São Luís, no Terecô de Codó e nos salões de curadores” (p. 10). Ademais, em Santa Rosa dos Pretos, Santa Bárbara é cultuada fortemente e, por vezes, é chamada *rainha de terreiro*.

Que lindo botão de rosa

Que brilha nesse altar

Maria Barbasoiera padroeira do lugar

Que lindo botão de rosa

Que brilha nesse altar

Maria Barbasoiera padroeira do lugar

(Doutrina de Cura/Pajelança)

O culto à Santa Bárbara permanece misterioso até hoje dentro das memórias do Tambor de Mina e na Cura/Pajelança no Maranhão. De todo modo, Mundicarmo Ferretti (2001) relata em seu livro que

No Maranhão, Santa Bárbara não é apenas patrona do Terecô ou padroeira dos curadores, mas também, como “pajeleira”, é precursora dos curadores. Assim, sem deixar de ser branca, é a grande deusa, rainha mãe e mestra dos terecozeiros, dos curadores e dos “mineiros”, e a grande chefe da encantaria (p. 159)

Santa Bárbara constitui-se enquanto uma dinâmica e um processo reflexivo acerca da Cura/Pajelança no Maranhão. Com esse entendimento e sobre a proteção da Santa guerreira, pude compreender o recado de seu Colin Maneiro. Quanto a preparação para a *peleja*, interpretei como se fosse o campo de pesquisa.

Entender a memória e traçar um plano de saber sobre si e sobre os ancestrais possibilita que o pesquisador esteja atento às histórias. De todo modo, o Tambor de Mina e a Cura/Pajelança são elementos que guardam em seu ethos o segredo. A partir daí, é preciso entendimento e disposição para perceber que as histórias que são narradas e contadas fazem parte da existência do ente que as conta.

A preocupação com a pesquisa e com a mudança do campo me fez encontrar a herança do culto à Santa Bárbara. Pesquisador e pesquisa, nesse momento, estavam ali, frente a frente da verdade, e eu não tinha mais uma obrigação com a pesquisa em si, mas com Santa Bárbara que, segundo Cleide, está a “nossa frente”,

Esse “experimento” de entrevistar alguns parentes e conhecer a própria história é algo que identifico nas produções de Hampaté Bá, pois segundo o mestre fula, “Se a pergunta é fácil, a resposta já não é” (2013, p. 20). O que faria eu com tantas perguntas e respostas?

As perguntas feitas à Cleide me trouxeram respostas as quais aumentaram meu compromisso ético. A cada vez que escavava o objeto de estudo, mais compromisso eu estabelecia entre as respostas e a memória. O encontro com as memórias ecoa sabedorias conhecidas, como tia Cleide bem me lembrava.

São memórias vivas que estão em vivos corpos. Na presente pesquisa, buscar esse caráter é tecer sobre corpos vivos, em que corpo e memória se coadunam. Por fim, a *peleja* anunciada por Seu Colin Maneiro fazia-se presente, mas agora tinha revivido em minha memória. Estava pressuposto que a espada de Santa Bárbara estava na frente para me auxiliar no caminho e na chegada ao Quilombo Santa Rosa.

Santa Bárbara bateu pedra grande

Bateu pedra com sua espada

Santa Bárbara bateu pedra grande

Bateu pedra grande com sua espada

(Doutrina de Cura/Pajelança)

A pedra estava anunciada, firmada. Aos poucos a pesquisa ganhava corpo. Mas, “era um corpo real ou um corpo sonhado?” (LAFERRIÈRE, 2011, p. 96). Era um corpo em tremor prestes a pisar os pés em terras de Encantado; ou talvez se fixasse em metáfora bastante alinhavada sobre a esteira das imagens que traria os sentidos e entendimentos sobre a Cura/Pajelança em Santa Rosa dos Pretos.

Adentrar às memórias não é em nenhum momento uma atitude individual ou narcisista na pesquisa. É, na verdade, a porta de entrada de um mundo no qual o conhecimento se dá em rede familiar. A mata, os rios, o açude e Santa Bárbara são nossos parentes. Em certa medida, o reencontro com uma memória coletiva possibilitava entender o sentido de continuidade da história (NASCIMENTO, 2018).

Nos encontros com Metre Bispo dos Santos e nas leituras de seus textos, Mãe Joana é um ente que está sempre presente (BISPO DOS SANTOS, 2019). Sigo seu caminho em reproduzir, nesta proposta antropológica, a impressão de minha ancestral, Mãe Nhazinha, mineira e curadeira.

3.3 IMAGENS, SENSAÇÕES E METODOLOGIAS DO PESQUISADOR FARRISTA

Figura 13 - Pesquisador farrista tocando cabaça – Salva para São Sebastião no Quilombo Santa Rosa dos Pretos



Fonte: Marcelo, jovem de Santa Rosa dos Pretos, 2021.

Entre le voyage et le retour

Se trouve coice

Ce temps pourri

Qui peut pousser à la folie

(L' exil – Dany Laferrière)

Tantas idas e vindas ao Maranhão; minha terra, minha casa, meu lar, meu terreiro. De todo esse tempo longe e perto. Dessa angústia cravada em ser o estrangeiro dentro da própria terra. Perdido entre os caminhos da chegada e lançado ao tempo nas poucas sutilizas da realidade. O chão me permite repousar sobre a pedra de Santa Bárbara, sobre o tambor de São Benedito, sobre a comida que foi dada ao caboclo.

O chão fala, o chão sustenta o corpo que dança, o chão come sua existência, promove a escuta de todo ser vivente. Os pés se nutrem e respiram a energia que vem do chão. O tambor ecoa também pelo chão. O chão é terra e é território.

É terreiro...

Estar distante do chão, retornar e dar-lhe alimento é cavar sobre a pedra. É findar a espada de Santa Bárbara no caminho do retorno. A cada volta, a cada chegada, o chão já não é mais o mesmo. Talvez seu sentido de existência não permaneça, mas o de estar lá, fincado entre seres viventes e supraviventes.

O retorno à terra dói. O encontro com as memórias faz sangrar. A Cura/Pajelança também se mostra como um tormento, afinal, como já dito, os Encantados se vingam daqueles que não respeitam o encanto. Assim, não revelar o segredo, ainda que se saiba sobre o “mistério”, ainda que se conheça sobre a cura/doença, são responsabilidades imensas a quem atravessa em busca dos sentidos desse caminho entre o *dentro* e o *fora*.

O presente já não se resume a uma única mesmice de acontecimentos que se apegam às linhas cronológicas modernas. Os Encantados nos observam. Eles falam, concordam, brincam, dançam e comem. Perfuram os entendimentos da existência. Cada caboclo sabe onde pisa; cada pensador pensa que sabe onde pisa.

Mas o chão pode se abrir e, de dentro dele, uma outra narrativa surgir. Os Encantados estão para além do nosso entendimento racional. Eles estão na frente dos portais escondidos dentro mata. Cada mata há. E há em cada mata uma vida que foi vida nessa terra e é vida no outro mundo. O mundo é deles...

O Maranhão tem seus Encantados, mas é preciso ter cuidado com o saber dos encantos

As águas do Itaqui
é uma beleza dez horas da noite
Lá no fundo a gente vê
Quando a noite silencia
Farol de São Marco alumêia
Quer dizer que as abas do peixe relampeia.
 (Doutrina de Cura/Pajelança)

O ronco do tambor-onça⁶⁷ anuncia a chegada de qualquer um que se atreva a pisar na terra dos Encantados. O chocalho do rabo da cobra corre para mata fechada. A estrada se fecha. O rio corre para sua nascente. O Encantado é de terra e de água doce e salgada. Da família do Boto, de Surrupira, de Mãe d'Água... Ouve-se o ronco do passáro Guará.

Foi no passar do Iguarapé
Foi aonde eu me encantei
A maré encheu
A maré vazou
No passar do Igarapé meu guará passeou
 (Doutrina de Cura/Pajelança)

Todas essas imagens tomam a atmosfera dessa sessão etnográfica. O trabalho de campo e as anotações são registros de imagens que compõem o fundo teórico que apresentamos. Ao mesmo tempo, tais imagens fazem parte das memórias coletivas da Cura/Pajelança e são por elas que a pesquisa de campo se concentra. As histórias que carregam os Encantados e que são compartilhadas em comunidade reorganizam os sentidos da vida, ao passo em que as memórias – registradas aqui – se apresentam enquanto um conjunto de imagens *cosmopoéticas*.

⁶⁷ Instrumento de percussão muito presente no Bumba-Boi de Matraca.

As canções, também chamadas doutrinas, dentro da Cura/Pajelança nos relevam uma fonte de pesquisa com cenas cosmológicas que relatam sobre as perspectivas políticas da comunidade. As figuras e os sonhos, em sua musicalidade, são fundamentais no entendimento da Cura/Pajelança. Todos esses elementos “convidam-nos a construir outras imagens teóricas” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 71) sobre o pensamento produzido a partir da Cura/Pajelança.

As imagens do pesquisador se confundem com as imagens da comunidade. Tal postura, que se assemelha com o perspectivismo ameríndio – chave conceitual de Tânia Stolze Lima e Eduardo Viveiros de Castro –, reedita a tropologia pós-estrutural em linhas teóricas da filosofia da Amazônia. Ela “emerge de uma comparação implícita entre os modos pelos quais diferentes modos corporais (as ‘espécies’) experimentam ‘naturalmente o mundo como multiplicidade afectual’” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 87). Nesse sentido, há um “ponto de vista”, na inserção da pesquisa para o nosso tema Cura/Pajelança, que deixa de ser um objeto estático a pronta análise, mas passa a ser uma construção teórica que subverte as imagens do pensamento.

Por sua vez, a audição atenta a tantas imagens e às vozes dos Encantados nos revela a reflexão sobre os aspectos da vida, da ética e do conhecimento que se traduzem em “fundamentos poético-metafísicos de uma visão de mundo do qual só agora começamos a reconhecer a sabedoria” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 *apud* KOPENAWA; ALBERT, 2015, p.27).

Esse plano de imagens-metafísicas nos leva à composição de uma caminhada metodológica que vai sempre se revelando e construindo ao longo da junção de figuras e conflitos de pesquisa, como relatado na seção anterior. Os caminhos escolhidos para solucionar os conflitos internos foram i) a auto investigação e ii) os encontros das memórias. Ambos me conduziram ao reconhecimento do local em que me coloco: um *pesquisador Farrista*⁶⁸. Em outras palavras, para além de participante em uma análise *in loco*, bebi do marafo, pitei o catatau⁶⁹ e segurei o cavalo quando a

⁶⁸ Entidades brincantes que aparecem nos toques de Cura dentro do Tambor de Mina. Eles brincam, conversam e fazem atendimento astral (FERRETTI, 2014). Os farristas são que mais vêm aos terreiros; descem tanto na croa de pajés quanto de mineiros.

⁶⁹ Cigarro.

Entidade ia embora. Bati tambor, toquei cabaça e até anotei o recado da entidade ao consulente. Entrei no quarto de segredo, vi e fingi que não vi o caboclo na eira.

Afirma ponto, João da Mata, eu já cheguei

Ele é morão, ele é morão que não banheia

Eu vim aqui, foi meu pai que me mandou

Oh! Abalou! Abalou!

(Doutrina de Cura/Pajelança)

Imagens pessoais emergem das memórias coletivas. As perspectivas poéticas dos sentidos epistemológicos da Cura/Pajelança compõem os caminhos trilhados no meio da encruzilhada para o *pesquisador farrista*. A qualquer momento, sua escrita pode ser tomada por alguma entidade que o leve ao transe da escrita, na ideia que, ao escrever, esteja também escrevendo sobre o bico do lápis de Laferrière. “Escrevemos com o espírito. Falamos com o corpo” (LAFERRIÈRE, 2011, p.11). O *pesquisador farrista* acompanha-se da “implicação de que não há como pensar as produções de saber presentes em determinadas práticas culturais sem que nos afetemos e nos alteremos por aquilo que é próprio delas” (SIMAS; RUFINO, 2018, p.33).

O *farrista* se encontra do outro lado da encruza, onde está o pesquisador *cambono* (SIMAS; RUFINO, 2018). O *cambono* tem sua metodologia balizada na dúvida, na incerteza e está de corpo aberto para os alongamentos dos saberes; tudo isso está em sua dimensão epistemológica. O *farrista* toma o conflito subjetivo do conhecimento como ponto de partida ontológica do saber e usa da impressão das imagens, colocando-se aberto ao *entre-transes*. Como o próprio nome sugere, o *farrista*, enquanto linha de encantos da Cura/Pajelança, desce na Guma para “farrear” e brinca nas festas de Cura/Pajelança. Suas funções são em excesso e ele visa curar seus consulentes de algum malefício.

Para melhor diferenciar o *cambono* e o *farrista*, compreendemos que o primeiro se utiliza da tática da ignorância e da dúvida ao seu favor. O último assume previamente o que pouco sabe para entrar em autocontradição e assume o conflito subjetivo como abordagem estética de sua ação. O primeiro surge nas ruas, o

segundo emerge das matas. Um é Exu, o outro é Légua Boji – parecidos em seus arquétipos, mas diferentes em suas substâncias.

Nesse retrato, o farrear e o seu fazer metodológico traduzem-se na importância ontológica que a festa possui para o terreiro, para o quilombo e para toda a comunidade. A festa, que também é Cura/Pajelança, é o princípio ôntico do farrear. Os Encantados não procuram ler seu próprio ser, mas o *ser-nativo* (pessoa humana) do terreno Encantado busca decodificar imagens de uma realidade ampliada: de humanos e Encantados.

O pesquisador tornar-se *farrista* à medida que as imagens o levam mais uma vez às encruzilhadas do conflito. Assim, o conhecimento que constrói se apresenta de tal modo que pode enganar o pesquisador. O Maranhão Encantado e o encantos da Ilha de Upaon – Açú e das Matas de Santa Rosa dos Pretos revelam as problemáticas onto-epistêmicas que alavancam as memórias trançadas ao corpo.

Diante dessa proposta metodológica que corre entre as encantarias, o retorno e a chegada ao Quilombo Santa Rosa dos Pretos nos conduzem a outras maneiras de alcançar o lugar físico das memórias. Na melhor das hipóteses, revelam os pensamentos políticos sobre a existência da Cura/Pajelança e suas implicações no cotidiano das pessoas que habitam Santa Rosa dos Pretos.

Por sua vez, antes de chegar à Santa Rosa dos Pretos, é preciso passar pela Ilha de Upaon-Açú; no meu caso, retornar.

3.4 RETORNO E NARRATIVAS: IDAS E VI(N)DAS AO MARANHÃO

Figura 14 - Oco do crivador sem o couro e suas caravelhas – Ilha de Upaon-Açú



Fonte: o autor, 2021.

Retorno⁷⁰

Voltar à terra depois de um certo tempo é passar um filme na cabeça. É preciso ter a proteção dos voduns pra continuar a caminhada... que as águas de lemanjá levem as minhas dores e me renovem. Ontem, na praia, vi minha avó no mar. As ondas eram seus braços me abraçando e me dizendo para não ter medo do Estado, da polícia e da vida... “Eu sou das águas, eu vim das águas, fonte que dê pro mar”⁷¹. Que a terra de Sapaktá tampe minhas chagas e me dê firmeza...

Em momentos de aflição, o retorno, mesmo que passageiro, também pode ser uma forma de cura e de busca por saúde. Percebo isso a cada retorno às raízes, pois posso ouvir, ao caminhar pelas ruas de pedra do centro histórico, o toque dos Tambores na travessa dos Catraieiros. Costumo sempre passar na porta da Casa das Minas; paro, a observo. Tento ver quem está dentro e logo sigo em direção ao mercado central. Compro algumas ervas, entro em algumas lojas de utensílios religiosos e vou até a Casa Fanthi Ashanti pedir a Mãe Kabeca⁷² um banho. Pronto! Cheguei à Ilha.

⁷⁰ Prosa poética de minha autoria retirado do livro *Catiços da Madrugada, sobre as agonias da masculinidade negra*. O livro foi aprovado pela Editora Ape'ku no Edital de seleção de originais de 2020/2021. Em fase de editoração.

⁷¹ (Doutrina de Tambor de Mina)

⁷² Atual sacerdotisa da Casa Fanthi Ashanthi.

A ilha é o meu local de nascimento. É a sina, é o enredo de quem leva no peito a angústia das **memÓRIas** sobre algumas lembranças que trilham esta pesquisa em Bioética. Na intenção de alargar a esfera interdisciplinar deste trabalho, o caderno de campo teve importância substancial para o desenvolvimento das reflexões e das imagens da descrição da Cura/Pajelança. Os extratos do campo se traduzem em uma filosofia da ação e se comportam para além do visível e do pensável (MACHADO, 2019), ao passo em que “a escrita se desenrola como um jogo que vai além de suas regras, e passa assim para fora” (FOUCAULT, 2001, p. 268).

Em uma escrita mergulhada em experiências que lembram o passado, me distanciava cada vez mais da anotação detalhista de Franz Boas (2004) e me inseria em pensamento poético, em imaginação “de um devaneio que frui não somente por si próprio, mas que prepara gozos poéticos para outras almas” (BACHELARD, 1994, p. 6). Assim, o caderno de campo foi rascunhado em muitos gritos poéticos, aforismos e contos literários. Procurei não descrever detalhadamente cada ação ou cada passo, mas deixei-me levar pelo som dos batás na estrada a caminho de Santa Rosa dos Pretos.

Subida às Matas

Estamos na Guma, descemos até a Guma. O rei se levanta e reivindica seu reinado. De longe, está Rei Sebastião, vindo em arribo do touro negro; o touro tem uma estrela de prata na testa. O sol começa a entrar pela porta e a lua pela janela.

Tiram licença, pedem licença à grande ilha.

Ouve-se de longe o sino da Igreja da Sé. As embarcações se aproximam, o sino convoca todos os habitantes à batalha: Inhaúma, Taim, Tenda, Mojó, Cumbique, Uarapirã, Juçatuba, Iguaiá, Tajipurú, Araçaju, Miritiua, Turu, Maracanã, Arapapa, Mapaúra, Itapicuraíba, Tibiri, Mocajituba, Itapera, Pirandiba, Parnauçu, Maioba, Pindaí, Ubatuba, Vinhas, Uçaguaba, Panaquatira, Igará. As aldeias da ilha...

Upaon-Açu é dos tupinambás!

Pisam firme no chão e saúdam as matas e a serra. Percebem o cair da noite e rompem com a madrugada. Guará, o pássaro vermelho, alça seu voo rasante para avisar aos pajés sobre os dias de trincheira que, assim como contavam os antigos, se aproximam. Seres dos mangues pisam em fogo e faíscas cobrem o céu. As juçareiras se vingam.

Vaqueiros emergem da ilha dos lençóis; cada pedra, cada pedrinha miudinha forma os corpos dos vaqueiros. O touro se apresenta frente a sereia de Cumã. Logo vem voz pueril, o meu medo dos cazumbas. O turbilhão das matracas....

Entrincheirados estão os Encantados. Com olhos fixados na estrada, eles estão lá. Conseguem comunicar aqui e lá do outro lado do tempo. Há quem diga que eles moram debaixo da ilha.

A Guma é Upaon-Açu; é terra dos pescadores e eles vêm nos visitar. Lembranças de um reinado em construção, do herdado, das embarcações, das invasões da mata. Upaon-Açu é a ilha da serpente, a ilha entrincheirada que um dia irá afundar... e vai levar tudo. O afundamento da ilha é a promessa da vitória da guerra.

- Vamos com ela!

Gritam as aldeias dos Tupinambás.

Carreguem suas matracas e pandeiros. O tambor-onça já ronca no ouvido dos guaxemdubas. Não ficará português sobre português. O maracá e o penacho estão afiados. Há uma batalha que nunca deixou de acontecer. Corpos de tupinambás boiam sobre o rio Itapecuru. As embarcações portuguesas se afundam uma a uma na embocadura da Bahia de São Marcos.

O touro continua a sua caçada. Sobe em cima do touro, ele, o jovem guerreiro, que não é branco, mas é vermelho e tinha uma parte preta. Tinha um brilho da lua com uma estrela muito branca. Não poderia ser outro. Era ele, o próprio Rei Sebastião (Xapanã), pondo abaixo todo o Maranhão.

Do outro lado da Ilha do Maranhão-Grande, despertava a serpente. E todo o povo embarricado gritava.

- Urrrrha! Rei é rei Sebastião! (Xapanã)

Quem desencartar lençóis, põe abaixo o Maranhão.

- Urrrrha! Rei é rei Sebastião! (Xapanã)

Quem desencartar lençóis, põe abaixo o Maranhão.

- Urrrrha! Rei é rei Sebastião! (Xapanã)

Quem desencartar lençóis, põe abaixo o Maranhão...

E o sol esquenta a terra. Homem-touro e Touro-homem. Terra-serpente e Serpente-terra. São o couro do mesmo tambor. A caixa de guerra soa ao longe; a mata é fechada. Os corpos dos tupinambás que boiam sobre o rio Itapecuru são levados à nascente, ao olho d'água e, de lá, na folha de macaúba, estancam suas feridas e pisam sobre luz da candeia.

Avistam acima do morro de areia o banzeiro grande e retornam para a grande Ilha de Upaon - Açu.

Trincheiras e mais trincheiras...

(Extratos do caderno de campo – registros da memória, um dia antes de chegar em Santa Rosa dos Pretos)

Peço licença para narrar aquilo que vi, que vivi e o que me foi permitido dizer. A experiência de campo – possa-se dizer antropológica – no Quilombo Santa Rosa dos Pretos atravessou as minhas memórias e firmou algumas raízes profundas que se seguiram na construção deste capítulo, por vezes autobiográfico e etnográfico. Aqui, diálogo com a primeira parte desta tese e volto a falar de **memÓrias**, agora atrelando-as à experiência prática da memória, da vida, da saúde e na procura de outros conceitos sobre o *humano*.

Toda pesquisa que evolva as religiões de matriz africana deve ter uma responsabilidade ética, sobretudo quando o pesquisador tem a sua vida associada à experiência histórica do objeto de estudo em questão. Esse fato transcende a relação dicotômica e hierárquica da velha tradição pesquisador-objeto. Há, neste trabalho, uma relação vertical entre sujeito-sujeito, ente macumbeiro-macumbeiro, com a inquietação de descobrir uma metodologia que pudesse traduzir a experiência de humanos e Encantados na luta pelo território quilombola Santa Rosa dos Pretos. Para conhecer o universo do quilombo citado, me lancei nas metodologias das memórias e nas metodologias indígenas na intenção de entender que

Stories have power. Stories build 131atino-am. [...]. Indigenous methodologies should not 131ati matter to knowledge creation but also be about healing and 131atino-a 131atino-am. What we do with stories matters. This brings us to interpretation and representation in Indigenous methodologies. (KOVACH, 2018, p. 402)⁷³.

É possível que quem leia este trabalho questione: “Se o centro desta investigação são as práticas de Cura/Pajelança dentro de um quilombo, o que levaria o autor a discutir sobre as metodologias indígenas?”. A resposta pode ser feita de várias maneiras, mas compreendemos que os quilombos não são iguais e não se pretende tecer tratados universais sobre todas as perguntas filosóficas contidas no universo.

⁷³ “As histórias têm poder. As histórias criam comunidade. [...] As metodologias indígenas não devem ser importantes apenas para a criação do conhecimento, mas também sobre a **cura e a construção de comunidades**. O que fazemos com as histórias é importante. Isso nos leva à interpretação e representação nas metodologias indígenas” (Tradução livre).

Pudemos inferir, ao longo dessa trajetória de investigação, que as experiências indígenas também estão presentes em determinados quilombos, em especial Santa Rosa dos Pretos. A comunidade possui muitas histórias e narrativas que nos auxiliam a compreender a sua existência e a função que a Cura/Pajelança ocupa no interior da comunidade.

Junto às metodologias indígenas, somamos as histórias de Lucca Muypurá, indígena do povo Anapuru-Muypurá que, há cinco anos, mora em Santa Rosa do Pretos. Ele diz em uma de nossas conversas que “a cada memória que buscamos, também acessamos a nossa memória”⁷⁴. Em minha pesquisa, corria um conflito entre o pesquisador e o “nativo”, no caso, eu, nascido e criado em meio aos Tambores, às histórias de encantaria, aos banhos de folha. Com isso, não consegui, em minha escrita, desenvolver-me de minha comunidade.

O desafio fora traduzir a intimidade de alguns segredos compartilhados em teoria substancial para a Bioética, afinal, a “memória não é feita de ‘lugares’ inamovíveis, ela se constitui por ‘lugares indicativos’ que são de fato, indicadores” (BIDIMA, 2002, p. 6).

Figura 15 - Lucca Muypurá na Salva de Tambor para São Sebastião – Tenda Nossa Senhora dos Navegantes



⁷⁴ Lucca Muypurá, indígena do povo Anapuru-Muypurá e morador do Quilombo Santa Rosa dos Pretos. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

Fonte: o autor, 2021.

Tais lugares de acesso da memória revelam a luta e a forma com que o Quilombo Santa Rosa dos Pretos mantém o sentido de construção e de manutenção da vida. A memória é responsável por manter a comunidade; a comunidade, como um todo, mantém a memória. “Para isso, é preciso ouvir os ancestrais, elas/es dizem como, porque e quando acionamos as memórias do território para falar de identidades dinâmicas” (SILVA; SANTOS, 2020, p.17).

A escuta dos ancestrais está impressa nas *memÓrias* dos “troncos velhos” que desejam a liberdade e não se ausentam da luta política em Santa Rosa dos Pretos. Ademais, contam com a presença dos Encantados na luta por terra e dignidade humana.

Sobre esse espaço crítico ocupado, na virada da mata, o caboclo anuncia o seu nome, seja na boca pedra, no braço do rio, no pé da ribanceira, seja estacando a ponta do punhal no chão. Alguém que viu vai dizer: “Esse tem caboco”. Se eu fosse tu, acendia a vela, preparava a cachaça e, se possível, não atravessava o rio sem pedir licença.

Os Encantados “talvez” não sejam daqui, mas por cá já estiveram. E muito antes de nós, sabem muito sobre nós. Isso não se configura com nenhuma vã e demagoga filosofia da autoajuda. Muito pelo contrário. Os Caboclos atravessam mundos e extrapolam a dimensão não-física da morte, são a própria natureza. São preenchidos de longas narrativas de batalhas e guerras que nunca se acabaram.

Nessa batalha sem fim é que a ancestralidade, como dita por Nego Bispo – Mestre Quilombola – resiste ao fogo do Capitalismo e faz com que as vozes de Dona Dalva, Seu Libânio, Dona Anacleto, Leleco, Seu Lusitano, Mãe Severina, Dona Rosário, Compadre Elias, Pixita, Parê, Seu Pedro, Seu Leguinha, Dona Mãe Terezinha de Légua, Seu Cearenço e tantos outros pertencentes à Família de Légua sejam resistentes e assertivos como flechas dentro desse nosso Humanismo já findado.

Portanto, faz-se necessário que novas perguntas sejam feitas a tais Entes, das quais as respostas – se tivermos – nos apresentarão outros sentidos de Brasil a partir de Santa Rosa dos Pretos. Falo aqui em um sentido bastante investigativo das

múltiplas partes que me atravessam durante a chegada em Santa Rosa. Falo das memórias, como as narradas acima, que me compuseram ao longo desses anos; falo daquilo que vi. Falo dos momentos em que doente fiquei e que, com alguma planta, me curaram. Falo das lembranças dos remédios de mato ingeridos, dos preceitos cumpridos e do quarto de segredo de minha Bisavó Laurinda Moraes Saraiva. Falo dos saberes complexos chamados inconvictamente de “saberes populares”. Falo dos remédios para o mau olhado e do remédio para a arca-aberta. Tais lembranças se tornaram presentes nos dias vividos em Santa Rosa.

Ao longo da estadia no Quilombo, conheci os caboclos da Cura/Pajelança e soube que, entre eles, existem cabocos de linha de Mãe d’Água e da família de Légua. Percebi que as fronteiras cartográficas são apenas convenções e que os Encantados têm outras configurações de espaço que podem ser chamadas de *cartografia da Cosmoencantaria*.

O espaço *cosmoencantado* é para além de uma apreciação metafísica e não se resume em nenhum tipo de panaceia mágica. Os Encantados ocupam lugares reais que fogem das separações dicotômicas ontológicas que a nossa cultura moderna, com base dos princípios cartesianos, moldou. Pensar em outras encantarias é também pensar nas entrelinhas de outras epistemologias não-coloniais. Elas nos apresentam alternativos sentidos de mundo no tempo em que vivemos e nos conduzem a pensar sobre as *outras éticas da vida*.

A Encantaria, ou como é bastante comum dizer nos cultos de Cura/ Pajelança de Santa Rosa dos Pretos, as “cousas” de Encantaria, guarda no silêncio a sapiência das velhas benzedeiros, do conhecimento sobre a terra, sobre as ervas e sobre a Floresta – esse mundo afro-ameríndio tão distante de nós. Ela nos anuncia o quanto é emergente dar a devida atenção às vozes que vêm da Mata. Não se trata somente daquilo que, de antemão, pouco sabemos sobre as religiões afro-brasileiras. Necessitamos de uma percepção sensível aos outros pluriversos que compõem as tão conceituadas religiões de matriz africana no Brasil.

3.5 PISAR EM TERRA DE CABOCLO: CHEGADA À SANTA ROSA DOS PRETOS

Figura 16 - Quilombo Santa Rosa dos Pretos, Itapecuru Mirim – MA.



BR -135 corta o território do Quilombo

Fonte - o autor (2021)

Aqui! Aqui é Quilombo!

(Dona Dalva)

Oh, êee Santa Rosa dos Pretos

Junto com as outra comunidade

Nós panha chuva, sereno e o sol

Só Deus é quem pode com nós

(Dona Dalva e Dona Anacleta – Inspiração da Natureza)

Para Dona Dalva,

Quem vai pro mar se aprivine em terra! Porque quando a gente chega em outro território... eu, quando vou tocar caixa em outro lugar, em outro quilombo, nem que não seja quilombo, que seja comunidade, que seja comunidade ribeirinha – Anajatuba é ribeirinha, lá não é quilombo –, tem que tirar licença para não dá nada errado, né! Sempre quando eu vou, tenho que levar meu remedinho pra não me dá mal lá. Tô com meu remedinho, eu passo⁷⁵

⁷⁵ Maria Dalva Pires Belfort (Dona Dalva), liderança quilombola em Santa Rosa dos Pretos. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

Para adentrar em qualquer território Encantado, é preciso pedir licença para que nenhum acontecimento contrário apareça. Cheguei assim, pedindo licença às entidades do território quilombola Santa Rosa dos Pretos⁷⁶ e por intermédio de Lucca Muypurá, que atualmente mora no quilombo. A minha presença já era aguardada, uma vez que mantemos contado desde meados de 2020, sobre a proposta de desenvolver a presente pesquisa no referente território.

Com a intenção de “utilizar diferentes técnicas de pesquisa buscando um número maior de informações” (MELLO, 2013, p. 37), antes de ir a campo, levantei uma vasta bibliografia que me conferisse informações sobre Santa Rosa dos Pretos. Na pesquisa estavam teses, dissertações, monografias, ensaios científicos e alguns livros e cartilhas educacionais sobre Santa Rosa. Todo esse material serviu de base teórica antes que eu pudesse chegar à prática.

Os trabalhos abrangiam temas sobre conflitos de terra na região, sobre as festas de Tambor de Mina, Tambor de Crioula, Cura/Pajelança e da tradicional festa do Divino Espírito Santo. Além disso, tratavam sobre conflitos socioambientais com a empresa multinacional Vale. S.A e sobre o projeto do Governo Federal de duplicação da BR 135. Os trabalhos encontrados demonstram os aspectos de vulnerabilidade da Comunidade e expressam os sentidos históricos de luta e de resistência do Quilombo.

Santa Rosa se localiza a 88 quilômetros da capital de Uapon-Açu. É possível acessar o Quilombo a partir de transportes particulares que fazem traslado de pessoas para outras regiões do Maranhão. A estrada já era conhecida por mim. Durante toda a minha formação na Universidade de Brasília, as viagens destino a Upaon-Açu eram feitas de ônibus. Além de ser uma alternativa mais rentável, era uma escolha pessoal dentro da minha pesquisa.

O trajeto, a partir de Uapon-Açu, dura em torno de duas horas e meia. Ao longo do caminho, podemos observar vários aspectos de um Brasil que não conhecemos. Embora culturalmente amplo, o Maranhão apresenta diversos problemas

⁷⁶ O território Quilombola de Santa Rosa dos Pretos, localizado no município de Itapecuru-Mirim, engloba um conjunto de núcleos comunitários chamados de quilombos. Entre eles estão Boa Vista, Pirimã, Barreiras, Leiro, Centro de Águida, Fugido, Barreira Funda, Sítio Velho, Picos I, Picos II, Curva de Santana, Aldo de São João, Tingidor de Campo, Colégio, Kelru, Santa Rosa dos Pretos, além de Matões, Fazenda Nova, Pindaíba e Conceição (os quatro últimos foram territórios tomados por fazendeiros) (SILVA; SANTOS, 2020, p. 22).

socioeconômicos, como precário saneamento básico. Também são observados muitos terreiros de Tambor de Mina, Terecô e uma quantidade imensa de quilombos. De acordo com Lucca Muypurá, há em torno de 30 a 50 quilombos no sentido Upaon-Açu > Santa Rosa dos Pretos.

Percebo o Maranhão em suas entrelinhas, sua gente, minha gente. Vejo aqueles que alimentam e vivem da terra; olho-os nos olhos. As casas de taipa, as palmeiras de coco babaçu, os processos de industrialização que levam à morte as comunidades; os quilômetros de juçareiras, as estradas precárias, algumas cidades sem energia; escolas, hospitais e bibliotecas com nomes de antigos colonizadores compactuam com a insistência de escrever uma história dos “vencidos”.

Todas essas imagens servem de plano de fundo para entendermos os problemas enfrentados pelo Quilombo Santa Rosa dos Pretos, principalmente no que se refere a invasão de fazendeiros na região (SILVA; SANTOS, 2020). Pude compreender ainda melhor todos esses problemas durante o tempo que estive em Santa Rosa, muito embora, em meados de 2020, meu contato tenha sido por telefone. A minha primeira visita se dá efetivamente entre os meses de dezembro de 2020 a janeiro de 2021.

Ao ser recebido por Lucca Muypurá, minha estadia seria na casa de Dona Anacleta Pires da Silva, filha de Seu Libânio Pires. Ela é mãe, educadora popular e uma das principais militâncias do Quilombo Santa Rosa dos Pretos. As conversas com Dona Anacleta e a estadia em sua casa foram primordiais para entender as estratégias políticas que o Quilombo desenvolve para lidar com os problemas. Fui bastante acolhido por seus familiares. Como relatado por ela, a sua casa também serve de ponto de encontro de muitos pesquisadores e pesquisadoras do Brasil e de outros países. Trata-se de um espaço de acolhimento, de afeto e de aprendizagem.

Dessa maneira, ao chegar em Santa Rosa, ser recebido pelos moradores e compreender as lutas de manutenção da vida e da vida do território, as palavras de seu Colin Maneiro faziam sentido. Eu havia chegado ao quilombo, eu havia chegado à *peleja*. Elias Belfort, ao discorrer sobre a atual situação que vivem as lideranças de Santa Rosa, diz:

Hoje a bandeira de luta da gente é contra os latifundiários, contra o agronegócio contra as negações de direitos, né? Das nossas famílias, dos nossos quilombos. É... eu tenho 49 anos, metade da idade na luta em busca dos nossos território livre, da desapropriação do nosso território. Então, já passamos por muita situação difícil. Hoje tamus quatro pessoas criminalizados pela justiça por lutar pelos nossos direito, por lutar pelo nosso quilombo, né? E a gente acaba seno criminalizado, seno intimidado, né? Eles querem que a gente recua da luta e a gente não podemos fazer isso. A gente somos uma comunidade muito alegre, né? Muito festiva, né? Temos o tambor de crioula, temos a matriz africana, né? Nós temos o festejo do Divino. Nós temos muitas tradições que nós temos que cuidar. Nós temos a natureza que precisamos defender. Então, a luta, ela é muito significativa. Ela tem um significado pra nós, por isso que a gente, luta porque a gente quer ver o nosso povo livre, nosso povo falando, nosso povo ouvindo, nosso povo gritando, nosso povo cantando, tá? Então nossa bandeira de luta é nesse pensamento. A gente luta porque sabemos que tem um povo que precisa do território livre⁷⁷.

Figura 17 - Elias Belfort e Dona Dalva

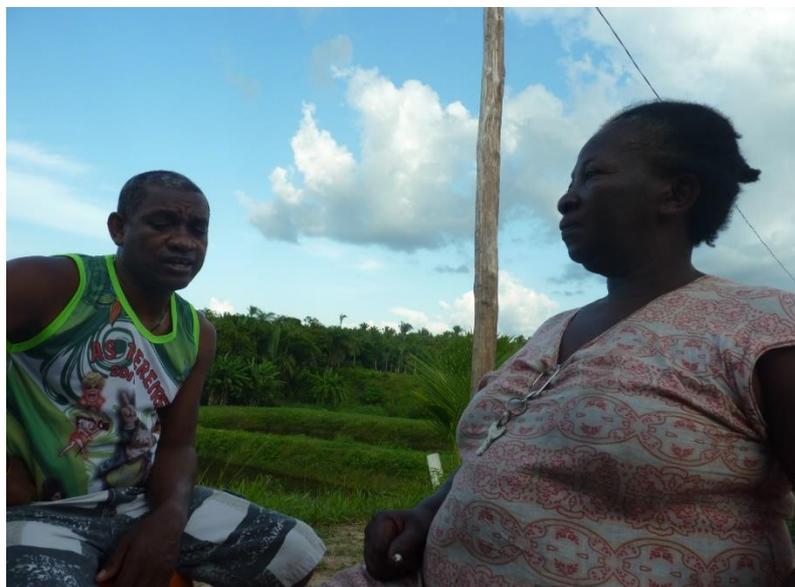


Foto: o autor, 2021.

O depoimento de Elias nos apresenta como a liderança e os movimentos de luta e resistência em Santa Rosa dos Pretos se organizam na manutenção do território. Dentre as quatro pessoas criminalizadas pela justiça, Elias é uma delas. Nos últimos anos, a ação dos latifundiários tem sido cada vez mais intensa no território. Por sua vez, as atividades realizadas pela superintendência do INCRA não têm sido suficientes para o atendimento aos quilombolas.

⁷⁷ Elias Belfort, abatazeiro da Tenda Nossa Senhora dos Navegantes e liderança quilombola. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética

O cenário é bastante crítico, pois acarreta a retida de cerca de quase 300 famílias da região. Outra consequência é o crime ambiental somado à extensão da estrada de ferro dos Carajás realizada pela empresa Vale.

3.5.1 Quilombo, herança e *memÓRIA*

Figura 18 - Tambor de Crioula para São Benedito – Quilombo Santa Rosa dos Pretos, Itapecuru Mirim – MA



Fonte: o autor, 2021.

Durante minha estadia em Santa Rosa dos Pretos, pude compreender os sentidos de celebração da vida. As festas de Tambor de Crioula, os toques de Mina e de Cura no terreiro de Nossa Senhora dos Navegantes, as reuniões da UNICQUITA – União das Comunidades Negras Quilombolas de Itapecuru Mirim –, as conversas na Barragem, a escuta das histórias dos causos de Encantados, as partidas de futebol no campinho, o auxílio na distribuição de cestas básicas para as famílias da comunidade, as caminhadas com Dona Dalva na mata a procura de tucum. Toda essa vivência permitiu com que eu conhecesse a histórica de Santa Rosa pelas palavras de seus moradores. Santa Rosa é repleta de memórias e possui sua própria narrativa na História.

Os mais velhos contam os fatos do quilombo que são reproduzidos em meio às toadas de Tambor de Crioula. Esses mais velhos – citando alguns: Seu Libânio, Seu Chicocó, Mãe Severina Velha, Seu Lusitano – podem ser vistos como os troncos fundamentais e como os guardiões das memórias de Santa Rosa. Cada canto do território possui sua história. A mata fala. Cada palmeira e cada pé de tucunzeiro parecem te observar. O olhar que vem de dentro da mata sabe que não sou de lá.

Hoje, o atual território de Santa Rosa dos Pretos está escrito na historiografia maranhense pelos relatos de Dona Anacleta Pires da Silva e Dayanne de Silva Santos no livro *Terra de Encantados: a luta pela permanência no território quilombola de Santa Rosa dos Pretos* (2020). O livro é uma compilação de dados históricos e antropológicos do quilombo; ele nos mostra como foram constituídas as lutas do território e como se deu a origem da herança das terras de Santa Rosa dos Pretos.

Como nos mostram as autoras, com base em dados bibliográficos, as regiões que hoje fazem parte de Itapecuru-Mirim eram pertencentes ao Barão de Santa Rosa⁷⁸, Joaquim Raimundo Nunes Belfort (1820-1898), um político liberal e dono de engenhos de açúcar na região. Elas descrevem que o Barão

Em 1883, casou com Maria Madalena Viana Henriques, que era filha do comendador Luís José Henriques. Com a morte da esposa, ele teve um filho com uma ex-escravizada, América Henriques, a qual reconheceu oficialmente em seu testamento, datado de 1898 parte das terras.

Após a abolição, em 1888, alguns ex-escravizados permaneceram trabalhando na propriedade do Barão, passando de cativos e agregados do sr. Barão de Santa Rosa. Em Contrapartida do que poderia ser interpretado

⁷⁸ Sobre o Barão de Santa Rosa, Joaquim Raimundo Nunes Belfort, mais informações podem ser encontradas no Arquivo Público da Biblioteca Benedito Leite do Estado do Maranhão – BPBL e no Arquivo Público do Estado do Maranhão – APEM. Ele também é citado em um dos raros livros da historiografia maranhense do autor Milson Coutinho chamado *Fidalgos e Barões: uma história da nobiliarquia, luso-maranhense* (2005). Ainda, destaco o importante trabalho da historiadora Marina Garcia de Oliveira, titulado: *Muitos barões para poucos marqueses: a política e as práticas de nobilitação no Segundo Reinado (1840 -1889)*. Em seu trabalho, a historiadora consegue preencher a lacuna deixada por Milson Coutinho no qual desconhecia as razões sociais e políticas que levaram D. Pedro II a conceder o título de Barão a Joaquim Belfort. Segundo Marina Oliveira, a nobilitação de Joaquim Raimundo Nunes Belfort estava inserida no cenário das estratégias políticas de D. Pedro II durante a segunda metade de seu Império para construir uma forte elite e retribuir as doações de que o Império Brasileiro adquiriu durante a Guerra do Paraguai (1864 a 1870). Joaquim Belfort recebeu o título de Barão em 1883, sendo o único título concedido à província do Maranhão dentre 23 fazendeiros latifundiários agraciados (OLIVEIRA, 2018). Acrescento aqui que a investigação histórica das nobilitações hierárquicas no Brasil durante o segundo Império nos auxilia a compreender grande parte dos conflitos agrários atuais.

como uma demonstração de fidelidade ao ex-dono, Joaquim Raimundo Nunes Belfort deixou seu testamento a área que era reconhecida como centro da lavoura para **uso perpétuo** desses ex-escravizados. Na transcrição do testamento do Barão, datada de 1925, há o seguinte: *1º Reconheço aqui solenemente por meu filho a Américo Nunes Belfort havido durante minha viuvez de America Henriques, mulher livre e solteira. 2º. Deixo para uso e fruto de America Henriques e todos os seus filhos a data de terras no lugar de Santa Rosa, lado esquerdo do rio Itapecuru, na segunda légua ao fundo, onde tive o último estabelecimento de lavoura, com uma légua de fundos e meia légua de frente, podendo roçar nas mesmas terras, sem ônus algum, de todos aqueles que serviram como escravos, durante a sua vida e a dos seus, não podendo em tempo algum serem vendidas, alienadas ou dadas a pagamentos as ditas terras que constituem um patrimônio perpetuo aos acima declarados e seus descendentes (SILVA; SANTOS, 2020, p. 20. Grifo meu em negrito).*

Dessa forma, o território de Santa Rosa é legitimamente pertencente aos antigos escravizados do Barão Belfort. Como apontado por Dona Anacleta Pires e Dayanne Santos, o documento de legitimação das terras que hoje correspondem à Santa Rosa seria passado de geração a geração e corresponde ao pertencimento de seus descendentes.

Ainda, em muitas de nossas longas conversas, Dona Anacleta narra a história de Santa Rosa e como essa história de pertencimento é conhecida por todos da comunidade. Todos sabem o seu lugar de origem, além de seu surgimento estar atrelado às sete famílias que vieram para Santa Rosa. Segundo Dona Anacleta,

Meu filho! Aqui que teve antes foram umas sete famílias... quem sabe disso tudinho hoje é Libânio... era tudo parente... **nós somos tudo parente**. É... as famílias de... Olivia Pires, Judith Pires, Filete Pires, Antônia Pires, Olímpio Pires, Filipe e Amância Pires... antes eram só sete, hoje a gente somos mais de 700 famílias, meu filho... mas eles querem nos tirar daqui, mas daqui nós não sai, né, meu filho⁷⁹.

A voz de Dona Anacleta é uma das que luta pela permanência e legitimidade do reconhecimento do território quilombola, tendo em vista que “desde 1940 Itapecuru-Mirim vem sendo povoado por empreendimentos privados, que em sua instalação negam a existência dos quilombos ao negar a existência de seus territórios”

⁷⁹ Anacleta Pires da Silva, liderança quilombola, professora e coreira de Tambor de Crioula pertencente ao Quilombo Santa Rosa dos Pretos. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

(SILVA; SANTOS, 2020, p. 25). A ação de políticas liberais dentro do estado do Maranhão frente à vulnerabilidade das comunidades da região de Itapecuru-Mirim se reflete em atitudes que visam apagar as memórias de construção da própria comunidade.

A terra é a herança; as relações familiares entre pessoas e Encantados se constroem com laços de ancestrais. Os elementos que compõem as narrativas e os conhecimentos coletivos podem ser lidos aqui, no desenvolvimento deste trabalho com *memÓria*. Nesse sentido, o território de Santa Rosa é um território de memórias.

Ainda, na intenção de buscar as narrativas de Santa Rosa, Dona Anacleta me orientou que seu filho, Joércio Pires, mais conhecido como Leleco, poderia me auxiliar e me levar a conhecer os mais velhos da comunidade de Santa Rosa.

A cada dia que estava em Santa Rosa, percebia e anotava em meu caderno de campo frases, adágios, expressões e algumas reflexões pessoais nas quais muitas delas não entram neste trabalho por dois motivos: primeiro, em respeito à comunidade; segundo, as inúmeras possibilidades de pesquisa que conseguiria levar em Santa Rosa. A minha presença não estava atrelada aos demais antropólogos clássicos, mas assumia um envolvimento de historiador, pela história oral; de profissional da filosofia, buscando entender algumas perguntas fundamentais sobre a existência da vida quilombola; de bioeticista, em trabalho de campo.

Ao longo do campo e do interesse inicial em saber sobre as “origens” de Santa Rosa, ia me tornando cada vez mais íntimo da comunidade. Dona Anacleta me chamava de filho e a minha amizade com Leleco tornava-se mais firme. Ao longo do processo, por vezes esquecia de minha “postura” e ia sendo tratado como um parente. Talvez, por ser maranhense, me sentia em casa. Por sua vez, essa sensação quase familiar não me fez evitar ser “posto na palha”⁸⁰. Durante um bom tempo em que conversamos, Dona Anacleta me perguntava sobre qual era a finalidade da minha pesquisa. Quando eu falava sobre meu verdadeiro objetivo, ela sempre dizia que não sabia responder.

⁸⁰ A fórmula “pôr na palha” “consiste em enganar uma pessoa com alguma história improvisada quando não se pode dizer a verdade [...] (HAMPATE BA, 2002, p. 183)

Em dado momento, Leleco me orientou procurar Paulo Leonel Pires, Tio Paulo, um dos mais antigos da comunidade; contudo, isso nunca fora possível. Sempre que o procurava em sua casa, ele estava na roça e nos dias que o procurava na roça, ele estava em sua casa. Segundo Leleco, Tio Paulo saberia informar sobre Américo, filho do Barão de Santa Rosa, e sobre como as terras do Barão teriam sido administradas pelos seus escravizados e passadas de geração em geração.

Embora haja uma lacuna de pesquisas sobre a historicidade de Santa Rosa, é preciso vivenciar o quilombo para conhecer sobre sua história. Fui informado que, dentro das ações da comunidade, havia sido produzido um boletim informativo no ano de 2020 que trazia algumas narrativas da região. Esse boletim foi desenvolvido por Professores da UEMA ligados ao programa de Pós-graduação em Cartografia Social.

Nesse boletim (*Território Quilombola de Santa Rosa dos Pretos: conflitos com a duplicação da BR 135 em Itapecuru-Mirim – MA*) de 2020, acessei a narrativa de Libânio Pires:

A gente veio pra cá, meus antepassados, meus avós. Meu pai veio, mas de qualquer maneira eu ainda não tinha nascido, num sabe? Ele nasceu aqui, meu pai e minha mãe nasceram aqui. Agora, o barão, ele não tem história, o barão tem judiação, maltratava os pretos, esse tem história do barão. O barão, não era ele próprio que judiava, mas ele tinha o feitor dele que mandava fazer as injustiças no próprio negro, num é isso? É, então a gente... a história é muito longa pra chegar até o final dela, lá um pouco, mas nós fomos usados, os nossos antepassados foram usados, eles puxavam até engenho pra moer cana, trabalhavam muito pro barão, foi uma vida muito dura. Ainda ouvia dizer, ouvia dizer não, ainda usavam as próprias mulheres dos negros pra vigiar roça de noite, latia que nem cachorro pra mode não comer a mandioca. O que é o barão? Aí subia, na Boa Vista nas costa, ainda outra. A história que eu ouvia também falar que quando tinha um charque d'água ele mandava que os pretos se deitasse e atravessava por cima que nem ponte, isso aí era muito duro, não importa isso agora..., só quando eu entendi a situação e as histórias, não conheci o barão. Agora a gente veio pra cá, é como eu tô dizendo, foi como uma pessoa que sabia, até o próprio engenho daqui que tinha era os pretos que faziam, faziam o engenho pra moer a cana, fazer a lavoura de fumo, eles que tinham que fazer o fumo, de qualquer maneira é desse jeito, o café eles que tinham que dar o café bem torrado pro barão e assim sucessivamente, era vida dura do barão (Libânio Pires, 2019 – BOLETIM IFORMATIVO)

A sabedoria de Seu Libânio me cativou. Anda sempre auxiliado por um cajado e de óculos escuros, devido ao recorrente problema de vista. A sapiência de seu

pensamento se traduz em um dos seus célebres adágios: “Se um dia você se cegar, cegue da vista, mas não da consciência”. Seu Libânio é um filósofo embrenhado nas matas de Santa Rosa dos Pretos.

O conheci pessoalmente e tivemos horas de diálogo registrado em gravações. Seu Libânio é literalmente uma memória viva. Ainda muito jovem, foi abatazeiro e conheceu muitos segredos de encantaria. Conheceu também as necessidades da comunidade. Quando lhe perguntei diretamente sobre o que é a Cura/Pajelança, ele me responde: “Meu fio... é.... isso é só a Mãe Natureza que sabe responder, eu, quando era mais novo, ia pra mata só pra contemplar a Mãe Natureza”⁸¹.

Figura 19 – Seu Libânio na casa de Dona Dalva



Foto: o autor, 2021.

Com isso, percebi que a Cura/ Pajelança em Santa Rosa dos Pretos está atrelada ao todo: na luta pelo território, na proteção à natureza, na escolha do terreiro como o local de recuperação das energias. A Cura/Pajelança está, em sentido amplo, no cotidiano de Santa Rosa. Portanto, ter o compromisso ético de lutar pelo território é fazer com que os Encantados “não mudem de lugar”⁸².

⁸¹ Libânio Pies, liderança em Santa Rosa dos Pretos. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

⁸² Maria Dalva Pires Belfort (Dona Dalva), liderança quilombola em Santa Rosa dos Pretos. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

Atualmente, Seu Libânio, um dos troncos velhos de Santa Rosa, tem em torno de 86 anos, teve oito filhos, sendo sete biológicos e uma adotiva. Ele é nascido e criado em Santa Rosa dos Pretos. Foi tocador de Mina, já dançou coco, já tocou Terecô e sabe da importância da luta pela manutenção do território. Seu Libânio nos provoca com a sua maneira de pensar a vida nas matas, o território e a experiência de vida da própria comunidade.

Nas conversas com seu Libânio, entendemos que a natureza, em seu caráter ôntico, não está desassociada da concepção de *pessoa-quilombola* de Santa Rosa dos Pretos. A memória, a relação com os Encantados, o entendimento de ser integrante dependente da natureza, a compatibilidade com a vida do território e o pensamento que é extraído do chão formam as estratégias de luta pela vida humana e pela continuidade da existência dos Encantados.

É da terra que se extrai a folha do remédio que vai curar o enfermo. É na terra que se assenta o caboclo. O pajé sabe onde pisa. A Cura/Pajelança também define a própria existência como aquela “que rege a relação de convivência entre os elementos da natureza e nos ensina que nem tudo se ajunta e se mistura, ou seja, nada é igual” (BISPO DOS SANTOS, 2019, p. 68).

3.5.2 Peleja e as mulheres curandeiras: guardiãs do território

Do terraço da casa de Dona Anacleta, era possível observar a movimentação da BR 135. A estrada que divide o território ao meio, as crianças correndo para atravessar a avenida; caminhões, carretas, carros... Imagens do progresso. Mas progresso para quem?

A *Peleja* – uso o termo em conformidade ao recado de Seu Colin Maneiro – equivale a luta e a resistência de Santa Rosa dos Pretos, que diariamente enfrenta o DENIT e o Governo Federal contra o projeto de duplicação da BR 135 dentro de terras quilombolas de Itapecuru- Mirim. Tal falácia desenvolvimentista interfere de forma negativa na vida da comunidade de Santa Rosa. Para Givânia Maria da Silva

Os quilombos [...] historicamente lutaram contra a escravidão no passado e continuam lutando contra a escravidão nos dias de hoje – escravidão esta que carrega várias nomenclaturas: progresso, desenvolvimento, modernidade, e até mesmo políticas públicas etc (SILVA, 2019, p. 65)

Santa Rosa representa uma parcela dessa luta que todos os quilombos no Brasil enfrentam. As lutas do passado e as lutas do presente se apresentam na manutenção e na preservação da vida. A *peleja* pelo território é, com certeza, o desejo de continuidade da vida em comunidade com todos os elementos que a compõem.

Para Joércio Pires da Silva,

o DNIT traz em seu projeto de duplicação uma série de irregularidades e ameaça fazer a derrubada de 345 casas dentro do território quilombola Santa Rosa dos Pretos. Dentre essas casas estão: a igreja centenária no qual se festeja em duas etapas o Divino Espírito Santo, ao som das Caixas e das Caixeiras, festejo esse que existe a mais de 250 anos; a casa de forno, lugar onde os quilombolas produzem a farinha; o terreiro de Mina, Tenda Nossa Senhora dos Navegantes de mãe Severina, espaço onde se cultua a religião de Matriz Africana; bem como a casa de inúmeras lideranças do território. Este impacto será incalculável, pois, para nós Quilombolas, não há preço que pague uma vida, e quando se fala em derrubar a casa das pessoas está se falando de tirar vidas, sonhos e sentimentos (SILVA, 2019, p. 61)

O projeto de modernidade assinado pelas mãos do Estado de herança moderna extermina outras formas de seres vivos. A luta histórica de Santa Rosa dos Pretos configura-se também em uma luta contra a morte dos saberes e vai de encontro ao racismo epistêmico.

Nesse sentido, muito embora meu objetivo central não seja fazer uma pesquisa sobre os conflitos de territórios, é quase impossível deixar de lado esses aportes, pois essa cena interfere diretamente nos conceitos sobre saúde e doença, sobretudo nas relações com os Encantados.

A população de Santa Rosa dos Pretos vive sendo atingida pela poluição sonora e pela poluição do ar; pela morte de animais e pessoas na BR 135. Todos os elementos externos e estranhos que vem do Branco (KOPENAWA, 2015) impactam diretamente o modo de vida e a saúde da população de Santa Rosa. Além de usar das estratégias físicas contra o extermínio, a memória e a fé nos Encantados fazem com que a resistência também esteja presente em outros mundos *não-visíveis*.

Com essa realidade posta, a presença das mulheres negras no território ganha destaque. São elas as guardiãs do quilombo, estando divididas em funções diferentes. Dentre as muitas entrevistas, observações e depoimentos, fui recebido por Dona Dalva Pires Belfort (Dona Dalva)⁸³.

Figura 20 – Dona Dalva preparando-se para conversar com o prefeito de Itapecuru-Mirim



Foto: o autor, 2021.

Dona Dalva é filha do terreiro Nossa Senhora dos Navegantes e filha de Santo de Mãe Severina. Ela é uma das responsáveis por estar à frente do projeto da Barragem. Devido às ações da empresa Vale, muitos açudes do Quilombo Santa Rosa dos Pretos secaram. Com isso, a comunidade se mobiliza na construção e no cuidado com os últimos açudes da região. A barragem, como chamada pela população, serve como criadouro de peixes para a alimentação e a subsistência local.

Conforme conversava e convivia com Dona Dalva, aprendia mais sobre a vida no Quilombo Santa Rosa e sobre as histórias de Encantados. Dalva é uma das mineiras mais procuradas no quilombo para a realização de trabalhos de Cura/Pajelança. Alegre e sempre cantando doutrinas de Cura, pude registrar várias

⁸³ Ao longo dessa pesquisa fui convidado a participar do Dossiê Pensamentos Guerreiros contra a colonialidade da Revista Cult edição 271. A entrevista completa com Dona Dalva se encontra no Apêndice I.

de suas cantigas. A cada conversa e a cada reflexão que Dona Dalva fazia, uma doutrina era cantada e se estendia como parte de sua reflexão. Ela diz que as doutrinas não são feitas e sim enviadas pelos Encantados. O Patrão⁸⁴ principal que passa em sua croa é Seu Pedro de Légua Boji Buá. Dona Dalva faz obrigações para ele todos os anos no mês de setembro.

Figura 21 – Imagem da Campanha de arrecadação para a festa de Seu Pedro de Légua



Fonte: Arquivo pessoal de Dayanne da Silva Santos, filha de Dona Dalva.

Para bons conhecedores da Cura/Pajelança, os Encantados não possuem hora marcada para descerem na Guma. Por vezes, em muitas de nossas conversas, Dona Dalva me olhava com um olhar profundo, o que me fazia questionar se estava conversando com ela ou com Seu Pedro de Légua. Na casa de Dona Dalva, Seu Pedro é da família. Todos falam de suas chegadas e de suas ações de Cura/Pajelança quando solicitado por algum consulente. Em dado momento, presenciei o aparecimento de uma jovem de 28 anos chamada Silvia. Ela atravessou a cidade de Santa Rita até o Quilombo Santa Rosa, levada pelo seu pai sanguíneo, para encontrar-se com Dona Dalva a fim de ter uma solução definitiva para uma dor de cabeça que já lhe acometia há 4 anos.

⁸⁴ Guia de frente no Tambor de Mina

Segundo Silvia, por ser médium, havia recorrido a um determinado Pai de Santo que lhe firmasse as forças. Entretanto, como por ela relatado, o determinado Pai impedia que o “seu povo” e suas correntes⁸⁵ passassem em sua croa e, por isso, estaria à procura de Dona Dalva, para que pudesse dar fim a sua dor de cabeça.

Silvia reclamava, além das dores de cabeça, das dores nas pernas, nas costas e disse que já havia procurado médicos, mas que nem eles sabiam do que se tratava. Silvia ainda disse que a dor havia começado quando ela sonhou pela primeira vez com seu Encantado. Dona Dalva, atenta, ouvia as reclamações da jovem Silvia e buscou em seu quarto uma garrafada de um remédio que ela mesma havia preparado. Abriu a garrafa e jogou um pouco na cabeça de Silvia. Enquanto massageava a cabeça da jovem, cantava doutrinas. Quanto mais Dona Dalva cantava, mais Silvia se tremia.

Estamos todos na sala da casa de Dona Dalva, era um dia comum. Pixita, filha sanguínea de Dona Dalva, havia oferecido uma cerveja para mim e para o pai de Silvia enquanto Dona Dalva puxava mais doutrinas. As pessoas da sala acompanhavam as cantigas. Logo, Dona Dalva descobriu que o serviço que fizeram na cabeça da jovem não foi o correto. Segundo Dona Dalva,

O encruzo, meu fio...O encruzo de verdade. O Encantado vem na croa do pajé, bate no teu peito, bate nas tuas costa e vomita uma conta e coloca no teu peito... no teu corpo... ai depois é que tu faz a deitada, que é ficar 9 dias deitado sem ninguém te mexer. Mulher mal dormida e menstruada não entra no quarto, e tu tem que comer da pena do primeiro pinto⁸⁶.

O aconselhamento de Dona Dalva era que Silvia tomasse os banhos que ela iria passar e que estivesse na Salva de São Sebastião na Tenda Nossa Senhora dos Navegantes; que ficasse tranquila, pois o povo da jovem iria passar na sua croa.

⁸⁵ Correntes dentro da expressão: “minhas correntes”, “tuas correntes” significa o conjunto de encantados que o médium possui e carrega em sua croa.

⁸⁶ Maria Dalva Pires Belfort (Dona Dalva), liderança quilombola em Santa Rosa dos Pretos. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

É muito comum ouvirmos histórias de Encantados que se entrecruzam com a vida das pessoas. Às vezes, sentado na porta ou no quintal, algum Encantado passava, conversava e logo seguia.

O fato acima, da jovem Silvia, me fez lembrar do primeiro encontro com Dona Dalva, na vendinha frente à sua casa. Lucca Muypurá havia me levado até lá, mas ela estava em Itapecuru. Fiquei em seu aguardo por algumas horas. Quando Dona Dalva me avista e somos apresentados. Acontece a seguinte situação:

Dona Dalva me pergunta:

- Você sabe rezar, meu filho?

Eu disse:

- Sim, e a senhora?

Dona Dalva, após lançar um curto sorriso, canta

Xangô! Ê, Xangô,

Quem foi que disse que Xangô não me abalou?

Xangô! Ê, Xangô,

Quem foi que disse que Xangô não me abalou?

Aê, Mar, eu vou pro Céu

Quem foi que disse Xangô não é Pajé?

Aê, Mar, eu vou pro Céu

Quem foi que disse Xangô não é Pajé?

E diz:

- Tu acha que eu não sei rezar, meu filho?

Após aquele instante, construímos certa intimidade. Falei das minhas intenções de pesquisa e Dona Dalva sempre respondia: “A Pajelança num tá no livro”. Ao procurar conhecer ainda mais sobre a Cura/Pajelança em Santa Rosa e sobre os cuidados com a saúde e os sentidos da vida em Bioética, tive que ter um ouvindo extremamente atento. Foi preciso exercitar o local da escuta.

A Cura/Pajelança em Santa Rosa dos Pretos, com mesmo afirmou Dona Dalva, está no dia a dia das pessoas. Ela diz:

Meu fio... Aqui dentro da Santa Rosa dos Pretos quem não dança mina se mexe [risos]. Muitos não frequentam o terreiro, mas se cuida com remédio do mato e de Encantado. Sabe, outros têm preconceito, mas se cuidando sempre. Aqui é nossa maior importância; aqui tem seis terreiros de mina, mas tem uma matriz, tem uma Mãe de Santo. Ela não é velhinha não, já meia dura... mas ainda encruza as pessoas, e é bem. Porque o encruzo daqui não é cortado a cabeça, porque tem muitos terreiros que a gente chega, vê o pessoal com corte bem aqui, nisso [aponta para o plexo], bem aqui atrás, debaixo de uma guia... Tu já tá sabendo... ele realmente não é Mina.

Encruzo para mim é quando patrão ou a patroa tira a conta dela e bota na pessoa. Ahhh, *[inaudível devido ao som de caminhões na BR- 135]* eu quando chego no terreiro de mina, eu conheço quem tem serviço e quem não tem... eu ponho a vista por cima aqui dos meus braços. Eu sei... **A mina, não tá no livro, a mina tá em cada um, mineiro... ela não tá no livro.** Já a Cura, porque o toque é diferente, é pra Mãe d'Água, vem outros invisíveis, mas depois que passa todas as correntes de Mãe d'Água, é pajelança de maracá que aqui a gente chama de tambor de cura. É o mesmo tambor, mas o toque é diferente⁸⁷.

A fala de Dona Dalva traz muitos outros elementos importantes para se compreender a especificidade da Cura/Pajelança em Santa Rosa dos Pretos. Outro fator é que, como apresentado por Dona Dalva, há uma grande procura de pessoas do próprio quilombo e de outras comunidades próximas em busca de cuidados dos males físicos e espirituais.

O cuidado, nesse sentido, com dito por Dona Dalva, pode ser feito ao ser aceso um ponto de luz para as Entidades. Com Dona Dalva, presenciei acontecimentos e ouvi histórias sobre a Cura/Pajelança, assim como tive a oportunidade de visitar seu quarto de segredo.

Figura 22 – Altar do quarto de Santo de Dona Dalva

⁸⁷ Maria Dalva Pires Belfort (Dona Dalva), liderança quilombola em Santa Rosa dos Pretos. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.



Foto: o autor, 2021.

Conhecendo ainda mais sobre as guardiãs curandeiras de Santa Rosa dos Pretos, acessei algumas reflexões que Dona Anacleta possui sobre as percepções de saúde em Santa Rosa.

Figura 23 – Dona Anacleta mostrando o coco babaçu



Foto: o autor, 2021.

Para Dona Anacleta, a vida no quilombo se traduz na aprendizagem diária da Mãe Natureza e de tudo que a cerca. Dessa forma, ela responde que ser uma pessoa com saúde em Santa Rosa é ter o cuidado de preservar a existência do seu território, da sua gente e de sua luta:

O aprender do ouvir, o aprender do enxergar... Quem não for nem do ouvir, nem do enxergar, é no olhar pelo sentimento, que é esse que nos alimenta [...] O nosso aprendizado é o sentimento. Infelizmente é mal compreendido ainda hoje, num é?! Se a gente não entende as nossas formações, num é?! Que nós sem o real, nós não somos ninguém. Agora, nós, sem essa formação aí, se transforma em tanta mazela, mata. Mata o ser humano que a gente fica doído.

O cara que não souber como ele entra numa universidade, meu filho, ele nem vai lá. Por isso que o lixão tá aí, a cadeia tá cheia, porque as pessoas têm medo, tem medo diante do que ouve por aí, diante do que vê, num é? Então, ele não vai. Ele fica silenciado, ele fica isolado, porque a academia infelizmente, disse que é do povo, não é do povo não, ela é dum... dum grupo de governantes que vive da desgraça do nosso povo. Infelizmente é isso que eu tenho que dizer.

Então, eu vejo diante das nossas concepções do real, num é? Do dito analfabeto, que eu me acho na qualidade do sistema em dizer isso, num é? Que taxa a gente de analfabeto. Ai dos sábios se não fosse o analfabetismo da gente. Porque já tinham destruído tudo, porque estuda tudo e tudo só serve para destruir.

E aí a gente hoje, né? Diante do que a gente vem ver a vida, a convivência, a gente pra... talvez dizer, contribuir, num é? Em algum trabalho da academia

a gente traz muita questão pelo entendimento da resistência e das raízes, né? A gente tem que entender esses dois processos, que é o real e o formal enquanto a gente tinha...

A sua pesquisa está voltada a questão da Saúde

Saúde é cuidado, né? Então, a gente compreende isso, a saúde, a partir do cuidado, não é? Do real que a natureza cura... curava, num é? Porque faz igual; só quem cura mesmo é a natureza na sua competência da sua realeza. Eu digo logo essas palavras bem fortes, né! Que a nossa maior realeza é a TERRA. Ela tem tudo de cura, mas depois que o homem mau transformado com o ódio por num ter um sentimento nem dele mesmo, construindo tantos venenos... aí vem essas formações.

Aí, a partir dessa diplomacia que só a academia é capaz de estudar, de estudar mais estudar... e isso trouxe pra nós o que? É... As perca de valores naturais, e a gente tem que ter cuidado pra... Ainda existe dos mínimos dos mínimos, aí eles falam uma palavra, não é? De resgatar. Eu não concordo muito com isso, porque a gente vai resgatar o que a gente não tem, é complicado, num é?

Eu vejo que o que a gente temos que fazer é respeitar, né? Respeitar aquela que nos determina a vida, a vida em abundância e saudável, num é?

Então, quando eu falo da cura real, é dizer que da doença real a natureza curava sem nenhuma dificuldade. Morria nos nosso quilombo, nas nossa aldeia, que eu também me acho parte desse povo a partir de compreender como viemos parar aqui, num é? Nesse dito Brasil .

Uma forma tão perversa, tão maléfica, que a gente fala pela dor do sentimento mesmo; a gente não tá para brincar, eles fazem mentirinha não. Nós tamo é pra falar é a verdade, que doa em quem doer. Então, tem que respeitar a casa comum, não é? Do nossos povo originário, que são nossos denominado de índio. Eu não gosto de falar a palavra índio, mas generalizam, né? Só um nome pra não tratar com diferença, porque nós somos diferentes. Nós, mesmo quilombolas, nós temo comportamentos diferentes. Quando a gente hoje traz a compreensão de território, é porque existe os quilombo dentro do território com comportamentos diferentes. É isso aí que a gente temos que respeitar.

Então, quando eles falam de índio, é como se todo mundo tivesse a mesma necessidade do que eles enfiar de guela adentro pra gente. Isso impossibilita a gente fazer, num é? O que nos mantém é as nossas relações. O nosso aprendizado enquanto a cura é as relações que se tem; de pertença, de enquanto parte dessa mãe natureza. **A natureza vive sem nós, mas nós sem ela não vive, num é? Sió! Não tem vida, não tem vida espiritual. Só tem corpos mortos.** E aí, quando se cria tanta coisa, quando se vem essa diplomacia que quem não tiver um diploma, quem não tiver num sei o quê, né? Tá descartado, tá nos lixões, nas cadeias, né, no isolamento como eles diz. Eu fico indignado quando ouço algumas palavras, ditas por algumas pessoas, num é... que tem que educar a agente, reeducar, que o povo do campo tem que ser reeducado. Nós do campo? Nós não, sabe por que disso? É porque nós não perdemos nossa resistência⁸⁸.

A voz de Dona Anacleta sintetiza que a Cura/Pajelança em Santa Rosa é a chave do reconhecimento e do respeito à dignidade humana que o povo quilombola de busca todos os dias. A Cura/Pajelança vem de um único lugar e vai para um único lugar: a Mãe Natureza, que tanto aparece nas falas de Dona Anacleta, de seu Pai,

⁸⁸ Anacleta Pires da Silva, liderança quilombola, professora e coreira de Tambor de Crioula pertencente ao Quilombo Santa Rosa dos Pretos. Entrevista feita para esta pesquisa aprovada pelo Comitê de Ética.

Seu Libânio, e de Dona Dalva. Eles sabem que um dia os Encantados irão se afastar se a natureza não for preservada.

3.5.3 Cura/Pajelança no Terreiro Nossa Senhora dos Navegantes: entre o remédio e o veneno

Figura 24 – Cura/Pajelança de Maracá



Foto: o autor, 2021.

Segundo Mota

Na pajelança, estar com boa saúde pode significar prevenir-se, no sentido de cumprimento das obrigações religiosas, na realização da firmeza, do encruze e tantos outros procedimentos que combatem um previsto estado de desordem. Contudo, reagir bem ou mal a uma doença, ou ainda curar-se, também são sinais de boa ou má saúde, assim como de muita ou pouca fé, quando dizem “fulano não consegue se curar porque tem o corpo fraco” ou “fulano só se curou por causa da reza que foi forte!”. Nesse caso a compreensão e o uso do corpo estão além do mesmo (MOTA, 2009, p. 101).

Velas acesas no meio do salão. Os dançantes se preparam para a festa. Próximo ao altar estão os Abatazeiros e os Cabaceiros. É iniciado o toque. A noite

será de Cura/Pajelança e abrirá os festejos da Salva para São Sebastião. Mãe Severina adentra o salão, ajoelha-se diante da imagem de Nossa Senhora dos Navegantes, toma na mão o maracá, que está aos pés da imagem de São Jorge, e dá por iniciado o toque. Ele será feito na linha de Mãe d'Água. Os consulentes aguardam nas arquibancadas e do lado de fora do terreiro.

A noite do festejo da Salva de São Sebastião é uma das festas mais esperadas pelo Quilombo Santa Rosa dos Pretos. Mãe Severina é pajoa e Mãe de Santo. As entidades que passam em sua croa são Seu Cearense, Dona Terezinha de Légua, Seu João Guará, Dona Dodó, Mãe Maria, Caboclo Velho Légua, Moça Bonita, Dona Maria das Graças, Cabocla da Ronda e Vodum Acóssi.

Nesse dia, a grande parte dos consulentes, que são moradores de Santa Rosa, participava do toque de Cura/Pajelança. Muitos vieram se consultar para tratar de alguma enfermidade, outros estavam pela alegria da festa. Ao longo do toque, Mãe Severina, que estava com Dona Terezinha de Légua em sua croa, direcionava algumas pessoas para o quarto atrás do salão.

Figura 25 – Uma cerveja e dois dedos de prosas com Seu Pedro de Légua e Dona Terezinha de Légua



Foto: o autor, 2021.

Fui convidado por Dona Terezinha de Légua para conhecer o quarto onde faz os seus serviços. Lá, um outro altar com várias guias, rosários e imagens de santos e caboclos. Dona Terezinha me dizia que era ali que fazia suas curas mais profundas e que o povo dava muito trabalho. Junto a Dona Terezinha estava Seu Pedro de Légua na croa de Dona Dalva. Até o restante da festa, ouvi das mais diversas narrativas do pluriverso da encantaria de Santa Rosa: conselhos, receitas de remédios e assuntos mais particulares, de acordo com a situação do consulente.

De toda forma, expresso que a vivência em Santa Rosa dos Pretos me levou a compreender que as literaturas sobre as religiões afro-brasileiras possuem lacunas quando se trata dos atravessamentos indígenas e de outras regiões mais profundas do país. O objetivo inicial que havia me levado ao campo – a relação ente saúde e doença para o povo de terreiro – se demonstrou com análises mais intensas. A Cura/Pajelança, de fato, não pode ser resumida em apenas um ritual. Em Santa Rosa ela é uma perspectiva ética, médica, política e onto-epistêmica.

A Cura/Pajelança, enquanto ritual, é remédio, mas também é veneno. A dosagem da erva deve ter a medida certa. Saber o segredo é saber que não se trata apenas de uma fórmula, mas que a vida também está em jogo. Isso, pois, a maior saúde em Santa Rosa é *a plurexistência* da comunidade.

O campo nos apresentou outros sentidos de construir epistemologias para a Bioética que se colocam em constante construção. A vida em Santa Rosa reacende memórias e é entendida como coexistência dos espaços que são sagrados. Portanto, a existência da comunidade depende diretamente da existência de seus encantos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“O VIVO FALA PELA ANCESTRALIDADE E A ANCESTRALIDADE FALA PELO VIVO”

Papagaio louro do bico dourado

Papagaio louro do bico dourado

Na beira do rio

Papagaio pastoreando o gado

Na beira do rio

Papagaio pastoreando o gado.

(Doutrina de Cura/Pajelança)

O recado de Seu Colin Maneiro me fez atravessar a ilha de Upaon-Açu para encontrar Dona Dalva, Mãe Anacleta, Seu Libânio, Mãe Severina, Leleco, Pixita e Paré nas matas Encantadas de Santa Rosa dos Pretos. Isso tudo para entender que a Cura/Pajelança não é apenas um ritual; é uma força atuante no modo de vida da comunidade, uma experiência epistêmica sobre o corpo e sobre a natureza.

Ainda, a Cura/Pajelança é uma ferramenta política de resistência emergente em meio a um processo global universalista que carrega o humanismo. A Cura/Pajelança não se resume apenas ao ritual do maracá e ao penacho; ela interfere no dia a dia e no modo de como sentir e viver o território quilombola de Santa Rosa.

Os Encantados que estão dentro do rio, no igarapé, no poço, auxiliam na manutenção do cuidado com o corpo físico, espiritual e com o corpo político. Segundo Dona Anacleta, uma das lideranças do Quilombo Santa Rosa, “o verdadeiro corpo da Santa Rosa dos Pretos contém artérias e veias. [...] o coração desse corpo são áreas entendidas como sagradas” (SILVA, 2018, p. 137).

Cada local é sagrado. Seu Libânio afirma que existe a “natureza, o natural e a naturalidade”. Portanto, a Cura/Pajelança em Santa Rosa está para além da Tenda Nossa Senhora dos Navegantes; está no corpo de cada indivíduo e no grande corpo, que é Santa Rosa; está na memória; está no momento em que a erva sai da terra e vai na croa do doente. Santa Rosa é um espaço cósmico que apresenta muitos outros mundos. Nas entrelinhas de sua existência, caminhos se abrem em duas matrizes: uma indígena e uma africana. Voduns e Caboclos compõem a Pajelança.

Dos segredos guardados nas matas, nas palavras ritualísticas que seguem no maracá, o quilombo funciona com uma *onto-episteme*. Cada saber passado de família a família ressignifica um modo de existir. Em Santa Rosa, há espaços visíveis e invisíveis. Seus moradores precisam dos Encantados, mas, a cada igarapé morto pelo avanço da industrialização, um Encantado se vai e; com ele, os mistérios da Pajelança. Com isso, também se vai o saber da comunidade.

Foi no desafio de apresentar as concepções ontológicas e epistêmicas visíveis dentro da Cura/Pajelança e na vida no quilombo que trouxe à Bioética outros conceitos sobre ética e sobre a vida. Eles foram elaborados a partir de uma investigação *in loco* e pela observação participação no exercício de campo. Busquei responder as seguintes inquietações: O que a Bioética pode oferecer à Santa Rosa dos Pretos? Ou seria Santa Rosa dos Pretos que mais ofereceria à Bioética? A resposta se deu no exercício do trabalho etnográfico, nas leituras e nas reflexões teóricas que marcaram o desenvolvimento desta investigação.

Santa Rosa dos Pretos oferece ao pensamento em Bioética a possibilidade de construção teórica de epistemologias que estejam no centro da realidade do quilombo. Por sua vez, não há a intenção de torná-las universais a todos os quilombos que conhecemos, pois nenhum quilombo é igual ao outro.

Ademais, a Bioética, atrelada às percepções sobre a vida Humana, permite que as experiências oriundas do interior do Quilombo Santa Rosa dos Pretos nos anunciem modos de vida pouco operacionalizados pelas regras de um mundo inflamado pela competição e pela concorrência.

O pensamento quilombola em Santa Rosa está na compreensão de uma ética ampliada sobre os entendimentos da vida em sua totalidade: não há separação entre humanos e a natureza. As mediações entre curandeiros e consulentes buscam atrelar o presente ao sentido de preservação da vida. Logo, a Cura/Pajelança é uma forma de acesso à saúde, ao bem-estar e ao melhor entendimento sobre o sentido de humano. Sendo assim, vejo ser possível pensar a Bioética na “Boca do Tambor”, entendendo a vida como um bem integrado na comunidade. Portanto, no pluriverso da cosmosensação da Cura/Pajelança, o corpo, a doença e a saúde devem ser entendidos enquanto uma totalidade diante das ações práticas da vida, principalmente no que refere a seu *ethos*.

Diante da experiência da vida quilombola e da vida no quilombo, buscamos apresentar uma curta historiografia com elementos e artefatos que nos anunciam que a prática de Cura/Pajelança no Maranhão está dentro do ofício de cura no Brasil. Identificamos as diversas perseguições aos curadores e aos pajés durante o século XIX e início do século XX, mostrando outras pistas de estudo de investigação histórica por meio do desenvolvimento do conceito de **memÓRia** das religiões negras com seus atravessamentos indígenas.

A experiência da diáspora negra na formação do Brasil nos faz refletir sobre a história do negro no país. O corpo pode expressar a vivência ancestral, não como um local de aprisionamento, mas de uma interconexão com a comunidade. Essa interface comporta, em si, potencialidades filosóficas na quais os gestos, o meio social e as relações comunitárias transmitem conhecimentos sobre a natureza na relação do uso de folhas, favas e ervas. Portanto, a ancestralidade está presente no corpo e é transmitida pela oralidade. Assim, podemos entender que a categoria da ancestralidade é o fio condutor entre o corpo e memória.

Em seguida, fizemos uma análise sobre a formação da filosofia da moral na modernidade. Traçamos um paralelo da análise da Bioética, do racismo e da ética na intenção de construir uma crítica ao projeto de humanismo e de humano. Essas concepções são insuficientes para entendermos as epistemologias estruturadas pela Cura/Pajelança, sendo a modernidade responsável pela subalternização desses saberes.

O racismo está nas gênesis da modernidade e acompanha a formação do conhecimento científico, tal como apresentado por Fátima Oliveira. Não nos compete, nesse momento, utilizarmos do universalismo calçado em traços de imposições morais, pois, como sabemos, a modernidade privilegiou conceitos que tendem a construir ideias de separação de mundos que divergem em suas formações históricas e políticas.

A Cura/Pajelança, além de ser um fator de manutenção da memória, compõe um sentido multifacetário de pessoa – um entendimento de humano que é *múltiplo*. Ela é ao mesmo tempo terra e Encantado; é “um instrumento político e um elemento identificador e de pertencimento” (SANTOS; SILVA, 2020, p. 107) a todas as dimensões que nutrem o espaço do Quilombo. Assim, Santa Rosa dos Pretos constitui-se enquanto um “laboratório” epistemológico da Bioética – sem

necessariamente necessitar da palavra Bioética – e compõe saberes Encantados que atrelam o corpo-pessoa ao corpo-quilombo.

Por fim, no cotidiano de Santa Rosa dos Pretos, acessei conversas e aprendi a cantar e a tocar, além de ter amadurecido como pesquisador. Aprendi com a *peleja* e com a extensão do entendimento de território que a vida é um bem que se dá na comunidade.

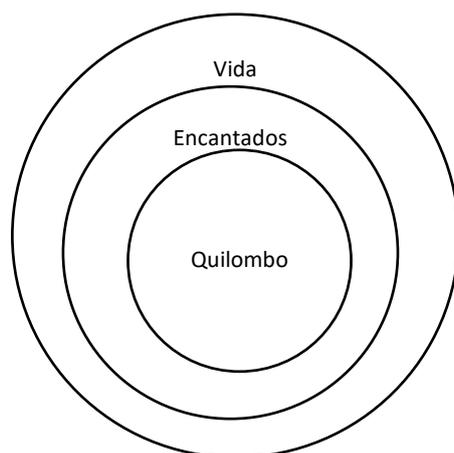
Santa Rosa, por sua vez, é sagrada e vulnerável. Isso, pois, a não existência do território coaduna com a não existência dos saberes e práticas que atravessam águas e perfuram matas. Esses saberes são epistêmicos, éticos e ontológicos. Conhecer sobre as matas implica em, necessariamente, viver com as matas; trata-se de respeitar cada folha e cada grão de terra. É, ainda, alimentar-se da própria terra. É compartilhar das alegrias e ter folhas para o chá dentro do quintal. É esperar, a qualquer momento, a descida de um Encantado para festejar.

Esta tese não pode ser lida como uma etnografia, nos sentidos de Franz Boas ou Malinowski – muito embora eles nos sirvam. Ela precisa ser lida como um diário científico que registra, em imagens, o pensamento sobre Bioética, sobre História e sobre Filosofia a partir de lugares não convencionais. É uma tese que está na denúncia do racismo moderno e no impedimento que a modernidade impôs a outros sentidos onto-epistêmicos da vida em comunidade.

Vidas humanas e vidas encantadas foram escritas aqui; imagens que, entre a realidade e a ficção, foram fundamentais para a descrição do que foi permitido narrar.

A Bioética em Santa Rosa dos Pretos se traduz no cuidado daqueles que estão, dos que já foram e dos que ainda virão. Essas questões se implicam nos estudos da própria Bioética e no entendimento de éticas de uma vida integrada e interconectada com a natureza...

Figura 26: Ciclo vital em Santa Rosa dos Pretos



Fonte: o autor, 2022.

Tais conjuntos formam as narrativas que constituem a natureza. As escolhas são determinadas pelas ações que compõem aquilo que seja melhor para a vida em natureza. Essa forma ética de conceber a vida também está atrelada ao manuseio com a terra e com aquilo que ela produz.

Cada ser possui determinada função e busca sempre o bem-estar; não que não haja conflitos entre os pares, mas suas formas de solução trazidas aos conflitos não giram em torno da exclusão. Os valores individuais são pensados em junção aos valores coletivos, o que não é necessariamente um princípio harmônico, mas a prioridade pela melhoria da comunidade.

Por fim, Seu Libânio, sentado à porta de sua casa frente à BR -135, disse que ainda está naquele corpo... E que o vivo fala pela ancestralidade e a ancestralidade fala pelo vivo.

Em terra de caboclo, ninguém mexe...

REFERÊNCIAS

- ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *O perigo de uma história única*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- AIRES, Launde. *Entre o chão e o tablado: a invenção de um dramaturgo*. São Luís. Edição do autor, 2012.
- ALBERTI, Verena. *Ouvir Contar: textos em história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- APPIAH, Kwame Anthoy. *Experimentos de ética*. Argentina: Discusiones, 2010.
- ARAÚJO, Mundinha. *Breve memória das comunidades de Alcantara*. São Luís: Sioge, 1990.
- ASSIS, Machado de. *Memórias Póstumas de Brás Cubas*. São Paulo: Moderna, 1999.
- ASSIS, Machado de. *Quincas Borba*. São Paulo: Klick Editora, 2006.
- ASSUNÇÃO, Matthias Röhrig. *A guerra dos bem-ti-vis: a balaiada na memória oral*. São Luís: EDUFMA, 2008.
- BARBIERI, Renato. *Atlântico Negro: a rota dos orixás*. Brasília, 1997. Filme documentário, 35 mm, colorido. Duração: 53'41".
- BACHELARD, Gaston. *O Direito de sonhar*. Rio de Janeiro: Bertran Brasil, 1994.
- BANDEIRA, Arkley Marques. *Um novo horizonte cerâmico no Golfão Maranhense – Ilha de São Luís – MA*. Revista UFMA, 2017.
- BARROS, José D'Assunção. *Teoria da História*. IV. Acordes historiográficos – Uma nova proposta para a teoria da História. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.
- BEAUCHAMP, T.L.; CHILDRESS, J.F. *Principles of biomedical ethics*. 7ª ed. New York: Oxford University Press, 2013.
- BELLINO, Francesco. *Fundamentos da Bioética: aspectos antropológicos, ontológicos e morais*. Bauru: EDUSC, 1997.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literaturas e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BERNARDINO-COSTA, Joaze; MALDONADO-TORRES; Nelson; GROSGOUEL, Ramón. *Decolonialidade e pensamento afrodiaspórico*. São Paulo, Autêntica, 2018.
- BIDIMA, Jean-Godefroy. *De la traversée: raconter des expériences, partager le sens*. Rue Descartes, 2002/2, n.36, p. 7-17.
- BISPO DOS SANTOS, Antonio. As fronteiras entre o saber orgânico e o saber sintético. In: JESUS, Leandro Santos Bulhões de; BARROS, Miguel de; FILICE,

Renísia Cristina Garcia. (org.). *Tecendo redes antirracistas*. Belo horizonte: Autêntica 2019

BLOCH, Ernest. *Thomas Münzer: teólogo da revolução*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1973.

BOAS, Franz. *Antropologia cultural*. Org. Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004

Boletim Informativo. Nova Cartografia Social I da Amazônia – Vila Fé em Deus, Pedreiras, Violas, Cariongo, Santana São Patrício (Santa Rita) e Oiteiro dos Nogueiras (Itapecuru Mirim): territórios quilombolas intrusados pela duplicação da BR 135. N. 15 (abr. 2020) / Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia. – São Luís: EDUEMA / PPGCSPA, 2020.

BOSI, Alfredo. *Dialética da Colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

BOSI, Alfredo. *Ideologia e contra ideologia: temas e variações*. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

BOTELHO, D. M.; NASCIMENTO, w. f. do. O terreiro entremundos: resistência nos processos educativos dos candomblés. In: JESUS, Leandro Santos Bulhões de; BARROS, Miguel de; FILICE, Renísia Cristina Garcia. (org.). *Tecendo redes antirracistas II* [recurso eletrônico]: contracolônização e soberania intelectual. Fortaleza: Imprensa Universitária, 2020. p. 258-278.

BRAGA, Antonio Frederico Saturnino. *Kant, Rawls e o utilitarismo: justiça e bem na filosofia política contemporânea*. Rio de Janeiro: contraponto, 2011.

BRASIL. *Decreto nº 6.040*, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a política nacional de desenvolvimento sustentável dos povos e comunidades tradicionais. Diário Oficial da República Federativa do Brasil, Brasília. DF, 8 fev. 2007.

BRASIL. Ministério da Saúde - SEPPIR. *Política Nacional de Saúde Integral da População Negra*. Brasília, 2007.

BRASIL. Ministério da Saúde. *Política Nacional da População Negra – uma política do SUS*. Brasília, 2017.

CARDOSO, Vanessa. *Entre médicos e Voduns: as práticas de saúde em um terreiro de Tambor de Mina em São Luís*. 2014. Dissertação (Mestrado em Saúde e Meio Ambiente). Universidade Federal do Maranhão, Maranhão.

CARNEIRO, Sueli. *A Construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 2005. Tese. (Doutorado em Filosofia da Educação). FEUSP, SP.

CENCI, Angelo V. *A Controvérsia entre Habermas e Apel acerca da relação entre moral e razão prática na ética do discurso*. 2006. Tese (Doutorado em Filosofia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas. Campinas-SP.

CENTRINY, Cícero. *Terecô de Codó: uma religião a ser descoberta*. São Luís: Zona V Fotografias, 2015.

CHALHOUB, Sidney; et al. *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

CONTI, Paulo Henrique Burg; SOUZA, Paulo Vinicius Sporleder. Bioética e seus paradigmas. *Revista Bioética*. (Impr.). 2021; 29 (4): 716-26. Disponível em: https://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/view/2369/2762
Acesso em: 20/12/2021.

COUTINHO, Milson. *Fidalgos e Barões: uma história da nobiliarquia, luso-maranhense*. Instituto Geia, 2005 - Maranhão (Brazil).

COUTO, Mia. *Venenos de Deus, Remédios do Diabo: as incuráveis vidas de Vila Cacimba*. Companhia das letras, São Paulo, 2008.

CUNHA, Ana Stela de A. *Caboclos Nkises: Territorialidade Banto no Brasil e em Cuba*. CUNHA PAZ, Francisco Phelipe. Memória, A Flecha Que Rasura O Tempo: Reflexões Contracoloniais Desde Uma Filosofia Africana e a Recuperação Das Memórias Usurpadas Pelo Colonialismo. *Problemata: R. Estagiário. Fil. V. 10. N. 2* (2019), pág. 147-166 ISSN 2236-8612doi: <http://dx.doi.org/10.7443/problemata.v10i2.49127>

São Luís: SECMA, 2015.

DANTAS, Beatriz Góis. *Vovó Nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DANTAS, Luís Thiago Freire. *Filosofia Desde África: perspectivas descoloniais*. 2018. Tese. (Doutorado em Filosofia) Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR.

DIAS, João Ferreira. Orí O! A ideia de Pessoa, a Problemática do Destino e o Ritual do Borí entre os Yorúbás e um olhar ao Candomblé. *Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião* v. 11, n. 29, p. 70-87, jan./mar. 2013. Disponível em: <http://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/P.2175-5841.2013v11n29p70/5087>. Acesso em: 13/6/2020

DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*. Deutschland: Teubner, Verlagsgesellschaft, 1962.

DINIZ, Debora. Bioética e Gênero. *Bioética* (Brasília), v. 16, p. 207-216, 2008.

DINIZ, Debora. *O que é bioética*. São Paulo: Brasiliense, 2012.

DUSSEL, Enrique. *O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt*. Petrópolis. Vozes, 1993

DUSSEL, Enrique. *Ética da libertação na idade da globalização e da exclusão*. Petrópolis. Vozes, 2012.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. *Revista Sociedade e Estado – Volume 31 Número 1* Janeiro/Abril 2016.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

EZE, Emmanuel Chukwudi. Los La moderna filosofia occidental y el colonialismo africano. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). *Pensamiento africano*. Vol. 10. Barcelona. Ediciones Bellaterra, 2001.

FAGE, John Donnelly. A evolução da Historiografia da África. In: KI-ZERBO, Joseph (Org.). *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. – 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.

FANON, Franz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “Être Affecté”. In: GRADHIVA: *Revue d’Histoire et d’Archives de l’Anthropologie*, 8. 1990. pp. 3-9. Paris. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1990_num_8_1_1340 Acesso em: 15/8/2020.

FERREIRA, Euclides Menezes. *Pajelança*. São Luís: Estação Produções, 2003.

FERREIRA, Euclides Menezes. *Álbum fotográfico*. Arquivo de um Babalorixá. São Luís: VCR- Comunicações e Marketing, 2014.

FERRETTI, Mundicarmo. *Terra de Caboclo*. São Luís: SECMA, 1994.

FERRETTI, Mundicarmo. Maria Barbara Raiou! In: Boletim da Comissão Maranhense de Folclore – n. 12. São Luís-MA, Dezembro 1999. Disponível em <https://blogmanamani.files.wordpress.com/2015/07/bambae-de-penalva-e-outros-bol-folclore.pdf>. Acesso em 20/12/2020.

FERRETTI, Mundicarmo. *Encantaria de Barba Soiera*. São Luis: Editora SICILIANO, 2001.

FERRETTI, Mundicarmo. Religiões afro-brasileiras: diversidades e semelhanças. In: SILVA, Jose Marmo (org.) *Religiões afro-brasileiras e saúde*. Projeto até-ire. Centro de Cultura Negra do maranhão. São Luís, 2003.

FERRETTI, Sérgio Figueredo. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp, Arché, 2013.

FERRETTI, Mundicarmo. Brinquedo de Cura em terreiro de Mina. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, São Paulo, n. 59, p. 57-78, dez. 2014. Disponível em: <<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-901X.v0i59p57-78>>. Acesso: 16 out. 2019.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor, maracá e brincadeira de negro do Maranhão na virada do século XIX e início do século XX. In: FERRETTI, Mundicarmo. *Um caso de polícia: pajelança e religiões afro-brasileiras no maranhão*. São Luís: EDUFMA, 2015

FIGUEREIDO, Napoleão. *Rezadores, Pajés & Puçangas*, São Paulo/Belém, Boitempo/UFP, 1979.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Afrorreligiosidade na mira do racismo. *Correio Braziliense*. Brasília, 03/03/2014.

FLOR DO NASCIMENTO, wanderson. Sobre os candomblés como modo de vida: Imagens filosóficas entre Áfricas e Brasis. *Ensaio Filosóficos*, Rio de Janeiro, v. XIII, ago. 2016. Disponível em: <http://www.ensaiosfilosoficos.com.br/Artigos/Artigo13/11_NASCIMENTO_Ensaio_Filosoficos_Volume_XIII.pdf>. Acesso: 30/02/2021

FLOR DO NASCIMENTO, w. O fenômeno do racismo religioso: desafios para os povos tradicionais de matrizes africanas. *Revista Eixo - Especial* v. 6 n. 2 (2017): Educação, Negritude e Raça no Brasil. Disponível em:

<http://revistaeixo.ifb.edu.br/index.php/RevistaEixo/article/view/515/279>. Acesso em 14/09/2021.

FLOR DO NASCIMENTO, w. *IV Encontro de Filosofia Africana e Afrodiaspórica: Sergio São Bernardo e Luís Ferrara*. Youtube. 2021 Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=SnDC3a_LX5s&t=5548s. Acesso em: 04/12/2021.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. O que é um autor? In: FOUCAULT, M. *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. p. 264-298.

FRANÇA, Maria Margarete Luiz de; QUEIROZ, Sandra Bomfim de; BEZERRA, Waldez Cavalcante. *Saúde dos povos de terreiro, práticas de cuidado e terapia ocupacional: um diálogo possível?* Cad. Ter. Ocupacional UFSCar, São Carlos, v. 24, n. 1, p. 105-116, 2016.

GARRAFA, Volnei. Apresentando a Bioética. *Universitas Face*, Brasília, v. 2, n.2 – v. 3, n.1 (2005/2006). Disponível em: <<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/face/article/view/118>>. Acesso: 18 agos. 2020.

GARRAFA, Volnei. *Bases conceituais da Bioética: enfoque latino-americano*. In: GARRAFA, Volnei (orgs). São Paulo: Gaia, 2006.

GARRAFA, Vonei. Da Bioética de princípios a uma Bioética interventiva. *Revista de Bioética*. Vol. 13, no 1. 2009. Disponível em: <http://revistabioetica.cfm.org.br/index.php/revista_bioetica/article/viewFile/97/102>. Acesso: 14/09/2018.

GARRAFA, Volnei. Bioética. In GIOVANELLA, L., et al. orgs. *Políticas e sistemas de saúde no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ. 2nd ed. rev. 2012. p. 741-758.

GARRAFA, Volnei; AZAMBUJA, Letícia Erig Osório de. Epistemologia de la Bioética: enfoque latino-americano. *Revista Brasileira de Bioética*, Brasília, 2007. 3(3):344-359.

GEARY, Patrick J. *O Mito das Nações*. A invenção do nacionalismo. Lisboa, Gradiva, 2008.

GENNEP, Arnold Van. *Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da solteira, da hospitalidade, da adoção, gravidez, nascimento, infância, puberdade, iniciação, ordenação, coração, noivado, casamento, funerais, estações, etc*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. In: *Tempo Brasileiro*. Rio de Janeiro, Nº. 92/93 (jan./jun.). 1988, p. 69-82

GONZALEZ, Lélia. *Primavera para as rosas negras*. Diáspora Africana: Editora Filhos da Africa, 2018.

GUIMARÃES, Geny Ferreira. *Rio Negro de Janeiro: olhares geográficos de heranças negras e o racismo no processo-projeto patrimonial*. 2015. Tese. (Doutorado em Geografis) Universidade Federal da Bahia – UFBA, Salvador.

- GUIMARÃES, Maria Regina Cotrim. *Civilizando as artes de curar*. Chernoviz e os manuais de medicina popular no império. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2016.
- GURGEL, Cristina. *Doenças e curas: o Brasil nos primeiros séculos*. São Paulo: Contexto, 2020.
- HABERMAS, Jurgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. Por uma filosofia das matas. *Maganize Humanidades em rede*. Disponível em: <https://hmagazine.com.br/809-2/> ano. 2019.
- HADDOCK-LOBO, Rafael. *Os Fantasmas da colônia: Notas de desconstrução e filosofia popular brasileira*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. *Aspects de la civilisation africaine*. Paris: Présence Africaine, 1972.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. A Tradição Viva. In: KI-ZERBO, Joseph. *História geral da África I: Metodologia e pré-história da África*. Brasília: UNESCO, 2010. p. 167- 2012.
- HAMPATÉ BÂ, Amadou. *Amkoulel, o menino fula*. São Paulo: Palas Athena, 2013.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofia da História*. Brasília. Editora Universidade de Brasília, 2008.
- HOBSBAWN, E. Introdução: a invenção das tradições. In: HOBSBAWN, E., RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOLANDA, Marianna Assunção F. *Por uma ética da (In)Dignação: repensando o Humano, a Dignidade e o pluralismo nos movimentos de lutas por direitos/ Marianna Assunção Figueiredo Holanda*. 2015. Tese. (Doutorado em Bioética). Brasília.
- HUME, D. *Investigação sobre o entendimento humano*. São Paulo: Abril Cultural, 1995
- HURBON, Laenec. *O Deus da Resistência negra: o vodu haitian*. São Paulo: Paulinas, 1987.
- JUNGES, José Roque; ZOBOLI, Elma Lourdes Campos. Bioética e saúde coletiva: convergências epistemológicas. *Ciência & Saúde Coletiva*, 17(4):1049-1060, 2012.
- KOPENAWA, David; BRUCE, Albert. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo, Companhia das letras, 2015.
- KOTTOW, Miguel. Bioética prescritiva. A falácia naturalista. O conceito de princípios em Bioética. In: GARRAFA, Volnei. *Bases conceituais da bioética: enfoque latino-americano*. São Paulo, gaia 2006.
- KOVACH, Margaret (2018). Doing Indigenous Methodologies: A Letter to a Research Class. In *The SAGE Handbook of Qualitative Research* / Norman K. Denzin; Yvonna S. Lincoln. SAGE: Los Angeles, London, New Delhi, Singapore, Washington DC, Melbourne.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo, Companhia das letras, 2019

- KREANK, Ailton. *A vida não é útil*. São Paulo, Companhia das letras, 2020.
- LAFERRIÈRE, Dany. *País sem chapéu*. São Paulo: Editora 34, 2011.
- LAPLANTINE, François. *Antropologia da Doença*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- MACHADO, Adilbênia Freire. *Filosofia africana: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades*. Fortaleza: Imprece, 2019.
- MAFRA, Ana Amélia Campos. A importância dos terreiros na construção da identidade negra. In: SILVA, José Marmo (Org.) *As religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. São Luís: Projeto Ató-iré: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003.
- MAINETTI, J. Bioética narrativa. In: TEALDI, J (editor). *Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Bogotá: Unesco y Universidad Nacional de Colombia; 2008.
- MALERBA, Jurandir. *Ensaíos: teoria, história e ciências sociais*. Londrina: EDUEL, 2011. Maranhão. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- MANCHOLA; BRAZÃO; PULSCHEN; SANTOS. Cuidados paleativos e Bioética narrativa em unidade de saúde pública. *Rev. Bioét.* (Impr.), 24 (1): 165-75, 2016.
- MARTINS, Leda Maria. *A Cena em Sombras*. São Paulo: Perspectiva, 1995.
- MARTINS, Leda Maria. *Afrografias da memória: O reinado do Rosário Jatobá*. São Paulo, Perspectiva, 1997.
- MARTINS, Leda Maria. Performance do tempo espiralar. In: RAVETTI, G. e ARBEX, M. (orgs.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais*. Belo Horizonte: FALE-Faculdade de Letras da UFMG, 2002.
- MBEMBE, A. *Sortir de la grande nuit: essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte, 2010.
- MBEMBE, Achile. *A crítica da razão negra*. Lisboa: Antígona, 2014.
- MBEMBE, Achile. *O Sair da Grande Noite: Ensaíos sobre a África Descolonizada*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2019.
- MBEMBE, Achile. *Brutalisme*. La Découverte. Paris, 2020.
- MBITI, John. *Entre Dios y el Tiempo*. Madrid. Editora mundo negro, 1990.
- MELLO, Márcio Luiz Braga Corrêa de. *Práticas terapêuticas e religiosidade afro-brasileiras em terreiros no Rio de Janeiro: um diálogo possível entre saúde e antropologia*. 2013. Tese. Doutorado em Saúde Pública. FIOCRUZ, Rio de Janeiro.
- MIGNOLO, Walter. *Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal, 2003.
- MILLS, Charles W. Ignorância Branca. *Griot: Revista de Filosofia*, v. 17, n. 1, p. 413-438, jun. 2018.

MOTA, Christiane de Fátima Silva. *Pajés, Curadores e Encantados: pajelança na baixada maranhense*. São Luís: EDUFMA, 2009.

MOURA, Clóvis. *A sociologia do negro brasileiro*. São Paulo: Editora Ática, 1988.

MUNANGA, Kabengele. *Rediscutindo a Mestiçagem no Brasil - Identidade Nacional versus Identidade Negra*. Petrópolis: Vozes, 1999.

NASCIMENTO, Gabriel. *Racismo linguístico: os subterrâneos da linguagem e do racismo*. Belo Horizonte: Letramento, 2019.

NASCIMENTO, Maria Beatriz. *Beatriz Nascimento, Quilombola e Intelectual: Possibilidade nos dias da destruição*. Editora Filhos da África, 2018.

NOGUEIRA, Oracy. Preconceito racial de marca e preconceito racial de origem: sugestão de um quadro de referência para a interpretação do material sobre relações raciais no Brasil. *Revista tempo social*. Vol. 19. Nº 1, São Paulo, 2006.

NUNES, Patrícia Maria Portela. *Medicina, Poder e Produção Intelectual*. São Luís: Edições UFMA, 2000.

ODELA, Henry. Los fundamentos africanos de la filosofía griega. .In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). *Pensamiento africano*. Vol. 10. Barcelona. Edicions Bellaterra, 2002.

OLIVÉ, Leon. Epistemologia na ética e nas éticas práticas. In: GARRAFA, Volnei. *Bases conceituais da Bioética: enfoque latino-americano*. Campanário: Gaia, 2006.

OLIVÉ, Leon. Por una auténtica interculturalidad basada en el reconocimiento de la pluralidad epistemológica. In: OLIVÉ, Leon. et tal. (Org.). *Pluralismo Epistemológico*. La Paz, Bolivia: Muela del diablo Editores, 2009.

OLIVEIRA, Ariadne Moreira Basílio de. *Religiões afro-brasileiras e o racismo: contribuição para a categorização do racismo religioso*. 2017. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania). Universidade de Brasília, Brasília.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *Cosmovisão africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente*. Fortaleza. LCR, 2003.

OLIVEIRA, David Eduardo de. *A ancestralidade na encruzilhada*. Curitiba: Editora Gráfica Popular, 2007.

OLIVEIRA, Fátima: "Bioética: novo espaço para a luta anti-racista", IN *BRIO*, nº 0, novembro de 1995.

OLIVEIRA, Fátima. Uma reflexão sobre a saúde da população negra no Brasil. In: SILVA, José Marmo (Org.) *As religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. São Luís: Projeto Ató-iré: Centro de Cultura Negra do maranhão, 2003.

OLIVEIRA, Fátima. *Filosofia da Libertação e Cosmovisão Africana: um olhar sobre a diversidade*. Liberacion-Libertação, Curitiba, p. 5 - 78, 20 dez. 2006.

OLIVEIRA, Fátima. Feminismo, luta anti-racista e Bioética. *Cadernos Pagu*, Campinas, SP, n. 5, p. 73–107, 2009. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1775> Acesso: 22/10/2019.

OLIVEIRA, Nilceu José Oliveira; FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Modernidade, Colonialidade e Imperialismo Moral: manutenção de status quo na relação entre países centrais e periféricos. *Revista Brasileira de Bioética* 2018;14(e20):1-13.

OLIVELLA, Manuel Zapata. *Changó el gran putas*. Bogotá: Editorial Ojeja Negra, 1983.

ORGANIZAÇÃO PAN-AMERICANA DA SAÚDE. Atenção à saúde em municípios de pequeno porte do Maranhão. Efeitos do Programa Mais Médicos. Brasília, DF: OPAS, 2016. Disponível em: <https://iris.paho.org/bitstream/handle/10665.2/34284/9788579671173-por.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em 03/05/2021.

OYEWÙMÍ, Oyèrónké. *The invention of women: making an African sense of western gender discourses*. University of Minnesota Press Minneapolis London, 2001.

PANCHANO, Lucrecia. Afrodescendencia. In: ESCOBAR, Guiomar (Org.). *¡Negras somos!* Antología de 21 mujeres poetas afrocolombiana de la región pacífica. Santiago de Cali: Programa Editorial Universidade del Vae, 2008.

PARANHOS, Denise Gonçalves de Araújo e. O papel da Bioética no enfrentamento do racismo. *Revista Brasileira De Bioética*, 2016. 12, 1–11.

PÃRÕKUMU, Umusí; KEHÍRI, Toramu. *Antes o mundo não existia: Mitologia Desana-Kèhípipõrã*. Rio de Janeiro: Dantes, 2019.

PEREIRA, Madian. Observações sobre concepções e práticas populares de cura em São Luís. In: NUNES, Izaurinda de Azevedo. *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luis: Lithograf, 2003.

PESSANHA, Eliseu Amaro de Melo; CUNHA PAZ, Francisco Phelipe; SARAIVA, Luis Augusto Ferreira. Na travessia o negro se desfaz: vida, morte e memÓria , possíveis leituras a partir de uma filosofia africana e afrodiaspórica. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, (2019). 10, 110–127.

PETIT, Sandra Haydée. *Pretagogia: pertencimento, corpo-dança afroancestral e tradição oral contribuições do legado africano para a implementação da Lei 10.639/03*. Fortaleza: EdUECE, 2015.

PIMENTA, Tânia Salgado. Terapeutas populares e instituições médicas na primeira metade do século XIX. In: CHAHOUB, Sidney (Org). *Artes e ofícios de curar no Brasil*. Campinas: Editora da Unicamp, 2003.

PINTO, Ana Magalhaes. *Escritos de Liberdade*. Campinas. Editora Unicamp, 2018

PORTO, Dora. Qualidade e finalidade: características da Bioética brasileira. *Revista Bioética*. (impr.) 2017; 25 (3): 443-53.

POTTER, Van Ressellear. *Bioethics: Bridge to the Future*. New Jersey: Prentice-Hall, 1971.

PRINS, Gwyn. História oral. In: BURKE, Peter (Org.). *A escrita da história novas perspectivas*. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Setembro 2005.

REIS, José Carlos. *História e Teoria: Historicismo, modernidade, temporalidade e verdade*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.

RIBEIRO, Carlos Dimas. Bioética e saúde coletiva. In: DIAS, Maria Clara (Org.) *Bioética: fundamentos teóricos e aplicações*. Curitiba: Appris, 2017. Oliveir

RIOS, Ana Lugão; MATTOS, Hebe Maria. *Memórias do Cativo: família, trabalho e cidadania no pós-abolição*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

RUFINO, Luiz. Performances afro-diaspóricas e decolonialidade: o saber corporal a partir de exu e suas encruzilhadas. In: *Revista Antropolítica*, n.40, Niterói, p.54-80, 1.sem, 2016.

RUFINO, Luiz. *Pedagogia das encruzilhadas*. Rio de Janeiro: Mórula, 2019.

SACRAMENTO, Laércio M. Candomblé e medicina tradicional: uma interpretação possível. In: SILVA, José Marmo (Org.) *As religiões Afro-Brasileiras e Saúde*. São Luís: Projeto Ató-iré: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo. Companhia das Letras 1990.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. In: SANTOS, Boaventura; MENESES, Maria Paula (Orgs.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo, 2010, p. 31-83.

SANTOS, Maria Rosário. Medicina popular: mística e cura na zona rural. In: NUNES, Izaurinda. *Olhar, memória e reflexões sobre a gente do Maranhão*. São Luis: SECMA, 2003.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. Bioética e Terreiro: reflexões sobre práticas de saúde e cuidado no Tambor de Cura do Maranhão. *Revista Brasileira de Bioética – Suplemento Volume 14*, 2018.

SARAIVA. Luis Augusto Ferreira; SILVA, Ana Carolina de Souza. Corp'oralidade, a travessa linguagem depois da travessia: interfaces entre a Filosofia da Linguagem e a Linguística. *Revista Ítaca*, Rio de Janeiro, nº 36, p. 439-468, agosto,2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/ltaca/article/view/31984/19782> . Acesso em: 28/07/2021.

SARAIVA, Luís Augusto Ferreira. A galinha d'Angola interroga a coruja de minerva. Coluna ANPOF. 30/11/2020. Disponível em: <https://anpof.org/comunicacoes/coluna-anpof/coluna-anpof--especial-mes-da-consciencia-negra-a-galinha-dangola-interroga-a-coruja-de-minerva>. Acesso em 02/02/2021.

SCHOLEM, Gershow. *Cabala e contra-história*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2019.

SCHRAMM, Fermín Roland. Bioética sem universalidade? Justificativa de uma Bioética latino-americana e caribenha de proteção. In: GARRAFA, Volnei (orgs). *Bases conceituais da Bioética: enfoque latino-americano*. São Paulo: Gaia, 2006.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O espetáculo das raças: Cientistas, instituições e questão racial no Brasil*: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. *La nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo; 2007.

SEGATO, RL. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial, e-cadernos CES [Online], 18 | 2012, URL: <http://eces.revues.org/1533> ; DOI: 10.4000/eces.1533.

SEREQUEBERHAN, Tsenay. La filosofía y el África 174atino-ameri. In: EZE, Emmanuel Chukwudi (Org.). *Pensamiento africano*. Vol. 10. Barcelona: Edicions Bellaterra, 2012.

SILVA, Anacleto Pires da; SANTOS, Dayane da Silva. *Terra de Encantados: a luta pela permanência no território quilombola de Santa Rosa dos Pretos (Itapecuru-Mirim/MA)*. HUCITE EDITORA, São Paulo, 2020.

SILVA, Jacira Pavão. Pajelança de negro e religião afro-brasileira do Maranhão no século XIX: o processo de Amelia Rosa (1876-1878). In: FERRETTI, Mundicarmo. *Um caso de polícia: pajelança e religiões afro-brasileiras no maranhão*. São Luís: EDUFMA, 2015.

SILVA, Joércio Pires da. *O tambor como herança dos pretos: uma análise sobre o território quilombola de Santa Rosa dos Pretos*. Dissertação (Mestrado em Cartografia Social e Política da Amazônia). Universidade Estadual do Maranhão. São Luís.

SILVA, José Marmo da. Religiões e Saúde: a experiência da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde. *Saúde Soc. São Paulo*, v.16, n.2, 2007, p.171-177. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/sausoc/v16n2/17.pdf> Acesso. 12/06/2020.

SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. *Fogo no Mato: a ciência encantada das macumbas*. Rio de Janeiro, Mórula, 2018.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO Luiz; HADDOCK-LOBO, Rafael. *Arruaças: uma filosofia popular brasileira*. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Bazar do tempo 2020.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. São Paulo: Martins Fontes 2002.

SQUERIA, José Eduardo de. Ensaio sobre vulnerabilidade humana. In: BARCHIFONTAINE, Chistian de Paul. *Bioética, Vulnerabilidade e Saúde*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

SODRÉ, Muniz A. C. *Pensar nagô*. Rio de Janeiro: Vozes, 2017.

SOTOLONGO, Pedro Luís. O tema da complexidade no contexto da Bioética. In: GARRAFA, Volnei. *Bases conceituais da Bioética: enfoque latino-americano*. São Paulo Gaia, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

TELLES, Edward. *Racismo à brasileira: uma nova perspectiva sociológica*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Fundação Ford, 2003.

VALLS, Ramón. A dignidade Humana. In: CASADO, María. *Sobre a Dignidade e os Princípios: Análise da Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos da UNESCO*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

VANSINA, Jan. *The voice of the past: oral history*, 1985.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Ubu Editora, 2018.

ZANCANARO, Lourenço. Bioética, Direitos Humanos e Vulnerabilidade. In: BARCHIFONTAINE, Chistian de Paul. *Bioética, Vulnerabilidade e Saúde*. Aparecida: Ideias e Letras, 2007.

Entrevistas

BARBOSA, Emanuel Allyson. [30/08/2020] Entrevistador: Luís Augusto Ferreira Saraiva. São Luís, 2021. (03 h:55min:00s.)

BELFORT, Elias. [12/01/2021] Entrevistador: Luís Augusto Ferreira Saraiva. São Luís, 2021. (05h:25min:23s)

BELFORT, Maria Dalva. [25/05/2021] Entrevistador: Luís Augusto Ferreira Saraiva. São Luís, 2021. (55:00min)

FRAZÃO, Mariano. [10/02/2021] Entrevistador: Luís Augusto Ferreira Saraiva. São Luís, 2021. (01h:00min:25s)

MORAES, Cleide. [16/07/2021] Entrevistador: Luís Augusto Ferreira Saraiva. São Luís, 2021. (02h:25min:25s)

MUYPURÀ, Lucca. [15/01/2021] Entrevistador: Luís Augusto Ferreira Saraiva. São Luís, 2021. (02h:24min:55s)

PIRES, Libânio. [20/02/2021] Entrevistador: Luís Augusto Ferreira Saraiva. São Luís, 2021. (03h45mn:13s)

SILVA, Anacleto Pires. [25/01/2021] Entrevistador: Luís Augusto Ferreira Saraiva. São Luís, 2021. (10h:45min: 75s)

APÊNDICE I
ENTREVISTA REALIZADA COM DONA DALVA
“A nossa vida é ensinar. A nossa vida é disciplinar”
(Dona Dalva)

Entrevista com Dona Dalva para o Dossiê Filosofias Populares Brasileiras da Revista Cult.



Foto: Maria Dalva Pires Belfort

Fonte: o autor, 2019

Quilombo Santa Rosa dos Pretos – MA. Dia 12/04/2021.

Entrevistada: Maria Dalva Pires Belfort, nascida em 1963. Filha do Quilombo Santa Rosa dos Pretos.

Entrevista realizada por telefone.

“Meu avô nasceu e morreu aqui; minha mãe nasceu e morreu aqui, no Quilombo Santa Rosa dos Pretos”.

(Dona Dalva)

Mulher negra, defensora de seu território. Maria Dalva Pires Belfort, Dona Dalva ou, como é mais conhecida, Mãe Dalva, é uma das mais importantes militâncias quilombolas da cidade de Itapecuru-Mirim localizada no interior do estado do Maranhão. Sempre sorrindo e cantando doutrinas do Tambor de Mina, sua trajetória de luta conta com a presença dos Encantados na defesa do território.

Ao mesmo tempo em que é filha de sua terra é também a própria terra, ao passo em que relembra e vive as histórias do seu chão. Com palavras simples, mas complexas, Dona Dalva apresenta uma reflexão poética sobre a realidade e sobre o cotidiano do seu Quilombo. Cercada em meio às tantas narrativas desenhadas em sua memória, Dona Dalva entoa, aos nossos ouvidos, uma filósofa do seu chão quando apresenta conceitos sobre o que é o *ser-quilombola* e o *ser-mineiro*.

As imagens, a luta e a trajetória de vida que aqui são descritas sintetizam uma maneira singular de refletir sobre si e sobre sua comunidade. A impossibilidade de deslocamento até a Comunidade Santa Rosa dos Pretos ocorreu devido aos tempos pandêmicos em que vivemos. Dona Dalva, com auxílio de seu sobrinho Joércio Pires, concede entrevista à Cult por meio do telefone.

Sensível à voz da Mãe Natureza, Dona Dalva compreende que o respeito à terra é também um respeito à própria vida.

1. Qual a sua história com o Tambor de Mina?

Dona Dalva: A minha história com o Tambor de Mina... Pra mim a Mina faz parte da Mãe Natureza. Quando eu caí da primeira vez, eu tinha cinco anos de idade, mas depois de grande eu não quis aceitar. Mas não teve jeito pra mim não aceitar. Até porque a Mina, ela é uma disciplina. A Mina faz parte de uma união. A Mina faz parte da nossa vida e faz parte de todos os mineiros. Se você respeitar a Mãe Natureza, você, em si, está respeitando a Mina. Se você não respeitar a natureza, você não tá respeitando a Mina.

2. Por que os Encantados estão se afastando?

Dona Dalva: É assim... Porque o pessoal não respeita a Mãe Natureza, não respeita as vertentes, não respeita. Desmata o mato, tapa os igarapé. Aí, Eles (os Encantados)

estão se afastando, mas têm outros voltando, porque a nossa religião aqui, da matriz africana, ela é uma religião muito sincera, muito respeitada. As criança, quando nasce, já trazem um dom; dom dado por Deus e a Mãe Natureza.

3. Dona Dalva, qual a importância de preservar os lugares Encantados do quilombo?

Dona Dalva: A importância é: muito respeito, o que a gente tem que ter em primeiro lugar. Muito respeito que a gente tem que ter! Não mexer nas matas onde tá fechado. A gente respeitando, a gente vendo a separação de onde tem dono. Hoje, então, a gente tá lutando aqui, com o Projeto, e lá tem Dono. E entrei lá errada sem saber... fui flechada no pé. Quase ia pro hospital, quase que mandavam tirar meu pé que tava duro demais, mais depois eu me curei. Eu mesma me curei com azeite de dendê. Então, nós tem que respeitar os Encantado. Que os Encantados vão embora devido o respeito que muitas pessoas (nem todos, mas muitas pessoas) não têm. Aqui tem um povo diferenciado que respeita os Encantado, desde as crianças. Respeita as entidades, respeita os Encantados. Porque muita gente entra na chibata mermo, é feio... Encantado desce *enriba* de jovem, sabe? Hoje aqui tá meio *amisturado* (risos), aqui na Santa Rosa. (riso).

4. Quais as lutas do Quilombo Santa Rosa dos Pretos?

Dona Dalva: Aqui nós luta pela nossa localidade, por onde a gente mora. Porque têm uns fazendeiros que não respeita. Tem um pessoal que passa com uns leão (caminhão) que não respeita também, mas nós luta, nós se une. Nós temos um grupo bem unido mesmo, sabe? Se der de um resolver as coisa, resolve. Todo mundo quando chega aceita o que aquele outro resolveu, sabe? Aqui, tem um grupo de criança que hoje tão na capoeira, nós temos uns jovem que aprenderam a tocar Mina. As crianças toca desde pequenininho. Então é as coisa muito importante que a gente tem. Nós aprende as nossas doutrina, aprende nossas música aqui mesmo no quilombo, sabe? Eu, pelo menos, não sei ler, não sei escrever..., mas eu vou mandar uma doutrina de Mina aí que eu aprendi há pouco dias...

*Ah, me disseram que Badé é Gama
Oh! Badé é Mina de Ouro
Ah, me disseram que Badé é Gama
Oh! Badé é mina de Ouro
É ouro... É ouro
Conheço Badé, ele é Mina de ouro
É Ouro... É Ouro
Conheço Badé, ele é Mina de Ouro*

5. Quem São os Encantados?

Dona Dalva: É assim, essa resposta eu não vou *aresponder*, porque da Mina a gente não pode dizer tudo e não pode falar tudo. Que nós somos disciplinado pra não falar o que deve, nós só fala até onde dá. Não deu, nós não pode mais falar. Porque quando você entra na Mina, que passa a receber as entidades dos Encantado, a gente tem que *arespeitar*, fazer o juramento pra não falar tudo, senão perde a vida. E eu ainda tô muito nova pra morrer (risos).

6. Como é a vida em Santa Rosa dos Pretos?

Dona Dalva: A nossa vida é trabalhar. É plantar. A nossa vida é ensinar. A nossa vida é disciplinar. É botar pra disciplinar. Nós toca caixa, nós canta Mina, nós toca tambor de Crioula. Tanto toca quanto dança, sabe? A nossa vida no Quilombo é meio puxada, temos reunião, se conversa. Isso aí é de muito tempo, não é d'agora. Que minha mãe passava a noite todinha na casa de uma amiga dela porque não tinha tempo no dia pra conversar; conversava a noite. Aí, de manhã, nós dormia tudo no chão. Dormia enquanto mamãe conversava. Então, isso vem de muito tempo. Nós somos família... família. E nós somos mãe, e somos vó. E hoje eu tô aqui *arredoadada* de meus netos e já tenho é duas bisnetas que tá nascendo pra escutar minha conversa, pra escutar meu cantar.

7. Quais as suas lembranças do Poço do Mato?

Dona Dalva: O Poço do Mato foi um poço cavado pelo avô das minha filha. A gente chamava ele de Clemente Aleijado, e ele cavou o poço e ele botava umas luz. E aí, o poço era muito respeitado. Lá tinha uma jia que mudava de cor; ela tinha peito que nem moça. Quando chegava uma pessoa de fora da Santa Rosa que ia banhar no Poço do Mato, a gente tinha que levar. Quando era mulher, as mulher tinha que levar. Quando era homem, os filhos homem dele (Clemente Aleijado) era que levava. E a gente não banhava seis horas e nem doze do dia não, podia se encher água lá.

8. De onde vem a inspiração para tantas belas doutrinas de Tambor de Mina que a senhora canta?

Dona Dalva: É. Essa inspiração vem de Deus... de Deus e Nossa Senhora e a Mãe Natureza. Porque eu não sei ler, não sei escrever. Essa inspiração vem de Deus, de Nossa Senhora e dos Encantado.

*Aê Mineiro! Eu tenho meu livro na Pedreira
Quem mandô pra mim foi meu pai Xangô*

*Aê Mineiro! Eu tenho meu livro na Pedreira
Quem mandô pra mim foi meu pai Xangô
Aê Mineiro!
Aê Mineiro!
Estou na Mina e Xangô é meu defensor*

Eu sou filha do Terreiro Tenda de Nossa Senhora dos Navegantes (risos).

9. Por que não se pode mexer em terra de Encantado?

Dona Dalva: Ah, porque senão leva lapada! Leva taca! Não pode se mexer (pausa). Toda terra tem um Dono, todo lugar tem um Dono. Agora vamos saber separar esse Dono, se nós puder, porque a gente tem que pedir licença antes de entrar e não fazer tanta coisa. Não pode mexer muito... tem que pedir licença. Se não pedir licença, leva umas tacadas certa...

10. Já aconteceu de pessoas entrarem no lugar sem pedir licença?

Dona Dalva: Já. Agora poucos dias meu cumpadi e meu primo entrou na taca no mato (risos).

11. Quem Mora na matinha?

Dona Dalva: Ah, eu não posso dizer (risos).

12. O que é o encruzo?

Dona Dalva: Encruzo é um serviço, um serviço de Croa que, depois do serviço, batismo... Aí vai encruzar. Também não posso explicar. É um serviço, é um trabalho.

13. O que é o projeto da barragem?

Dona Dalva: Esse projeto, ele é uma mãe, uma mãe. Tem muita gente, filhos mesmo daqui, que tá escapando lá, sabe? Que quando a gente vai pra lá, não leva só alimentos pra nós. Leva pras pessoas que vai. Sempre a gente leva um pouco a mais. E lá tem um peixe nativo que entra e que se cria lá. A gente pesca de anzol, joga tarrafa. E o peixe que nós botamos... Hoje tá vindo um peixe lá da água preta do mesmo peixe. É a Mãe Natureza que traz. Que lá não tem entrada de água e nem

saída! Eu já peguei dois tambaqui dentro da água preta. E quem botou ele pra lá? Não é a Mãe Natureza que dá? E piaba que tem dentro do reservatório que não tem entrada de água pra lá, só a entrada da água que cai do céu. Muita piaba. É a Mãe Natureza meu filho. A Mãe Natureza é a nossa Mãe muito forte e muito competente pra nós, por isso que a gente tem que respeitar a natureza, porque só de você cavar um poço, sai muita água pra você beber. Você plantar três caroços de arroz e colher uma safra. Você colocar três, quatro caroço de milho e dá um pé e, daí, você tirar várias espigas... Mas tem muita gente que não pensa desse lado. Porque tudo que se planta é a Mãe Natureza que dá. Ela dá pra nós. Nós é que não sabemos *arespsitar*. Nós plantamos três caroço de milho e a gente nunca conferiu quantas espigas apanha num pé. Porque é assim, quando você reza o Pai Nosso, ele tá explicando tudo pra você. Agora a gente é que não observa. Mas quem dá é a natureza. A natureza é quem dá com os poder de Deus, que é forte, e com a Mãe Natureza, e por isso que nós existimos. As pessoas se orgulha. Criança é filha da natureza... tudo é da Mãe Natureza. A Mãe Natureza é que é a nossa Mãe de Santo... A maior Mãe de Santo que tem é a Mãe Natureza. É por via da Mãe Natureza que vem isso tudo pra nós, que você aprende ler, que você aprende a escrever. É a Mãe Natureza que dá. E cada um de nós já nascemos formado. Cada um naquilo que você deva fazer. Porque você olha uma pessoa que sabe uma leitura, mas ele não sabe plantar um pau de maninho, ele não sabe plantar um pé de milho, ele não sabe capinar na roça. Ele não sabe em que tempo que planta, em que tempo que ele colhe, não sabe. Então, tem pessoa formado que tá é sempre maltratando o preto, porque é o preto que tem que plantar para o branco comer. Onde se viu isso? Mas se o preto não plantar? Não come ninguém. Ninguém vive

14. Os Encantados também dançam Tambor de Crioula?

Dona Dalva: Dança! Dança! Tem gente que paga missão só no Tambor de Crioula. Não paga na Mina, paga só no Tambor de Crioula. Paga tocando caixa também. Tem muita gente que tem missão de terreiro que você olha pra ele e vê que ele é médium, mas começa a tocar caixa; e, na hora que ele tá tocando caixa, ele muda o semblante dele.

15. Quais os conflitos com a BR 135?

Dona Dalva: Ela aqui já matou muita gente... Tirou a vida de muita gente. E é tirando todo tempo. Porque não pode passar um porco, não pode passar um pinto, não pode passar uma criança. Não pode passar nada. Tem que deixar os carros passar primeiro para depois a gente passar na pista correndo. E tem muita gente, quando dá as costas pra pista, o carro vem e mata a gente... E mata a gente, entendeu? Então nós vivi aqui que nem um jacu no cofo sem poder se torcer. Porque tudo que você tem, essa BR acaba. Tem vez que tem gente que vem pra cá, nem dormir não consegue, devido a

zoadada dos carros, a murada que dá na pista. Eles não respeita que aqui é um Quilombo. Acha que nós pretos têm que viver todo tempo na chibata.

16. Qual o recado que a senhora deixa para quem estiver lendo essa entrevista?

Dona Dalva: Então eu vou fechar a minha entrevista é com uma doutrina pra ficar gravada pro povo que passar pela mão a revista. Pros filhos de Santo, pros Pais de Santo, pras pessoas que são viva e pros ser vivo *enriba* da terra. Pra prestar atenção desde o sinal. Porque o sinal do céu, Deus quando mostra, olha gente, faz parte da nossa vida. Tem muita gente que não entende e desiste. Não acredita que existe Deus no céu e Nossa Senhora e os Encantados. Isso é uma coisa que até o sol, a lua tá se pondo diferente. É pro povo observar e prestar atenção.

*Ah, minha gente, só tem Mina no Terreiro
É glorioso é os filhos de Orixá
Aeeê, Aêa
A Mina de Ouro é de meu Pai Oxalá
Ah, minha gente, só tem Mina no Terreiro
É glorioso, é os filhos de Orixá
Aeeê, Aêa
A Mina de Ouro é de meu Pai Oxalá*

APÊNDICE II
SENTIDOS DA VIDA EM SANTA ROSA DOS PRETOS

Álbum etnográfico

***“Mas eu moro longe, tão longe, mas é tão longe que ninguém vai
lá”***

(Dona Dalva)



Foto1: José Carlos, Anacleta Pires da Silva, Dalva Belfort e Elias Belfort.



Foto 2: José Carlos, Anacleta Pires da Silva, Dalva Belfort, Elias Belfort e Luís Saraiva

As fotos e os vídeos foram captados para a elaboração da campanha quilombola com o fim de comprar um espaço físico para a construção da Sede UNICQUITA. Durante a pesquisa e estadia em Santa Rosa dos Pretos, fui convidado por Seu Elias a filmar o vídeo da campanha.



Foto 3: Projeto social da Barragem de Santa Rosa dos Pretos.

Com a passagem da Estrada de Ferro Carajás da empresa Vale, muitos igarapés foram destruídos. A construção do açude/barragem visa fortalecer a alimentação local com a criação de peixes para o consumo próprio.



Foto 4: Açude da Barragem.



Foto 5: Dias de conversa e almoço na barragem.



Foto 6: Igreja do Divino Espírito Santo, onde tradicionalmente acontecem as missas do festejo da Festa do Divino.



Foto 7: Reunião no Terreiro Nossa Senhora dos Navegantes para distribuição de cestas básicas para as famílias da comunidade de Santa Rosa.



Foto 8: Cestas Básicas



Foto 8: Seu Hilário, marido de Mãe Severina e Abatazeiro do Terreiro. Ao fundo, altar do Terreiro Nossa Senhora dos Navegantes.



Foto 9: Seu Cearense na croa de mãe Severina fazendo a reunião e distribuição das cestas básicas.



Foto 10: Dona Dalva mostrando sua roça, seu roçado, em Santa Rosa dos Pretos.



Foto 11: Dona Dalva falando sobre a necessidade de luz na barragem e da taca de Caboclo que Seu Budega havia levado.



Foto 12: Salão do Terreiro Nossa Senhora dos Navegantes durante a Salva de Dom Sebastião.



Foto 13: Tocando cabaça na Salva de Dom Sebastião. Fila de abatazeiros.



Foto 14: Abatazeiro tocando o Xapanã (Tambor Médio) na Salva de Dom Sebastião.



Foto 15: Mesa de Cura do Terreiro Nossa Senhora dos Navegantes. Da direita para esquerda: atrás, as imagens de São Jorge, São Sebastião, São Francisco. À frente, um crucifixo, um maracá. Concentrados à direita alguns remédios e um copo de plástico com areia da praia.



Foto 16: Da esquerda para direita: Tambor Guia e o Tambor da Mata. Acima, algumas cabaças e velas abaixo dos tambores.



Foto 16: Altar do Terreiro Nossa Senhora dos Navegantes. Nas pinturas da parede, da esquerda para a direita, Nossa Senhora dos Navegantes, Santa Bárbara e São Sebastião.



Foto 17: Seu Libânio Pires contando sobre as antecedências da chegada da BR -135.



Foto 18: Toque de Caixa na Missa em Festejo ao Divino Espírito Santo



Foto 19: Seu Pedro de Légua na croa de Dona Dalva, cantando e brincando com os consulentes.



Foto 20: Seu “Loza” (Lusitano), Abatazeiro e mestre de tambor de crioula contando histórias de Seu Cearense.



Foto 21: Seu Leguinha na croa de Dona Rosário (ao centro de branco) junto com alguns familiares em sua residência.



Foto 22: Entrada do Terreiro Nossa Senhora dos Navegantes



Foto 23: Dona Dalva apresentando o altar da Tenda Nossa Senhora dos Navegantes.



Foto 25: Conversas e escutas com Dona Dalva na Barragem.



Foto 32: Dona Dalva na frente de sua casa, próxima à BR -135, contando sobre as ações de Jagunços no Quilombo.



Foto 30: Seu Budega contando histórias de Mãe d'Água e do projeto de ampliação da Barragem.



Foto 31: Dona Dalva na cozinha de sua casa cantando doutrinas de Mina.

“Aê!!! Mineiro

Aê!!! Mineiro

Estou na Mina e Xangó

É meu defensor”

APÊNDICE III
FOTOGRAFIAS DE OUTROS TERREIROS DO MARANHÃO QUE
REALIZAM CURA/PAJELANÇA VISITADOS DURANTE A PESQUISA

“O segredo da Mina é o mesmo segredo do mar”

(Seu Leonardo)



Foto 33: Seu José, “Geladeira”, abatazeiro, pescador e contador de história das encantarias dos Lençóis.

Local: Primeira Cruz – MA



Foto 34: Barco em homenagem à Encantada Menina da Ponta da Areia.

Local: Primeira Cruz - MA



Foto 35: Terreiro de Mina/Terecô que realiza o ritual de Cura/Pajelança. O Terreiro fica aos fundos da casa de Seu Leonardo (à porta), pajé e curador da cidade de Primeira Cruz – MA



Foto 36: Seu Leonardo apresentando seu altar e seus tambores: O Príncipe da Mata, Tira Fama e Abalador.



Foto 37: O Terreiro de Seu Leonardo é em homenagem a São José de Ribamar, santo padroeiro dos pescadores. A cidade de Primeira Cruz no Maranhão é habitada por muitos pescadores. As praias encantadas da região são do Encantado Dom João.



Foto 38: Manuel Bogi Buá da Trindade na croa de Mãe Maria Barbosa. Tenda São Sebastião Casa de Encantaria do Caboclo Flexeiro. Festa de Seu Manuel Bogi e Marimbeiro. São Luís - MA



Foto 39: Seu Marimbeiro na croa de Emmanuel Allysso, neto de Mãe Maria Barbosa. Tenda São Sebastião Casa de Encantaria do Caboclo Flexeiro. São Luís - MA



Foto 40: Festa de Seu Manuel Bogi e Seu Marimbeiro. Tenda São Sebastião Casa de Encantaria do Caboclo Flexeiro. São Luís - MA



Foto 41: Cortejo para a Iemanjá. Terreiro Kamaféu de Oxóssi. São Luís – MA



Foto 42: Cortejo para a Iemanjá. Terreiro Kamaféu de Oxóssi. São Luís – MA



Foto 42: Filha do Terreiro Kamaféu de Oxóssi



Foto 43: Jovem Abatzeiro do Terreiro Kamaféu de Oxóssi.



Foto 44: Terreiro Ilê Ewé Omó d'Osanyin



Foto 44: Salão do Terreiro Ilê Ewé Omó d'Osanyin



Foto 44: Assentamento Terreiro Ilê Ewé Omó d'Osanyin

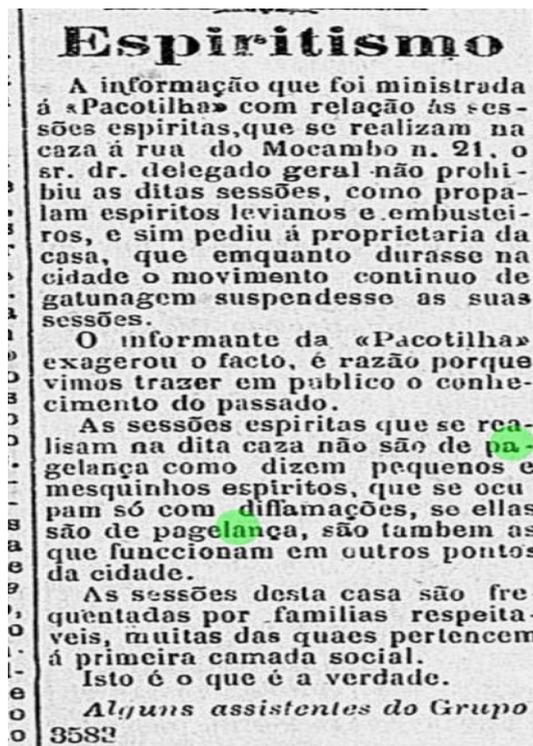
**ANEXO
TRANSCRIÇÕES**

**Periódicos e Documentos da Cura/Pajelança
(1910 a 1930)**

Fonte: Jornal Pacotilha

*“Mas, sciente de que a pratica da pagelança é o único fito do citado tambor
[...]”*

(Pacotilha - São Luís, 31 de agosto de 1927)



ESPIRITISMO

A informação que foi ministrada á “Pacotilha” com relação ás sessões espirituais, que se realizam na caza á rua do Mocambo n. 21, o sr. Dr. Delegado geral não prohibiu as ditas sessões, como propalam espíritos levianos e embusteiros, e sim pediu á proprietária da casa, que emquanto durasse na cidade o movimento continuo de gatunagem suspendesse as suas sessões.

O informante da “Pacotilha” exagerou o facto, é razão porque vimos trazer em publico o conhecimento do passado.

*As sessões espirituais que se realisam na dita caza não são de **pagelança** como dizem pequenos e mesquinhos espíritos, que se occupam só com difamações, que se ellas são de **pagelança**, são também as que funcionam em outros pontos da cidade.*

As sessões desta casa são frequentadas por famílias respeitáveis, muitas das quais pertencem á primeira camada social.

Isto é o que é a verdade.

Alguns assistentes do Grupo 3583.

(Quinta-feira, 27 de novembro de 1913 – Pacotilha)

Espiritismo

AO GRUPO ESPIRITA «Fé em Deus»

Não posso calar-me diante de tanta ingratitude e injustas acusações lançadas a este Grupo, e, ainda mais, na pessoa de nossa digníssima presidente, a irmã Germancia de Berrêdo Rêgo.

Não admira taes procedimentos: partiram do pessoal alheias ao Grupo e que não frequentam as sessões; mas daquelles, que, implorando a caridade, receberam a benevolencia dos Espiritos, e da presidente do Grupo.

Dizem esses espiritos obscuros, que nesse Grupo se trabalha por pagelança, e que seus adeptos são gente de baixa esphera. Para que então o procuram, pedindo-lhe o seu auxilio? Eu podia, neste momento, publicar os nomes das familias que lá vão receber a caridade, porém aguardo occasião oportuna.

Disse o nosso divino Mestre: «Aquelle que mete commigo a mão no prato, me trahirá».

Os que mais tem occupado a este Grupo, são os que procuram offendel-o e desejam prejudical-o.

Deus por elles velará.

Os verdadeiro Espiritas, são abnegados apostulos do Bem; trabalham pela Paz universal, atendendo a todos os irmãos sem distincção, não escolhendo posições. Do contrario, onde está a caridade?

«Ração de víboras», diz o nosso Glorioso João Baptista.

«Hipocrita, tira primeiro a trave do teu olho, depois tirarás o argueiro do olho de teu irmão», exclamou o divino Mestre.

A nossa presidente é uma moça honestissima e honrada, entregou-se ao Espiritismo em obediencia a seu Guia Espiritual e Protetores familiares; e não como o julgam os malevolos, invejosos e embusteiros, os ignorantes no Espiritismo. O nosso Grupo não temerá as tempestades da vida, trabalhará sempre pela Caridade, e pela Fé.

Termino, repetindo as sublimes palavras do nosso divino Mestre, o nosso doce Jesus: «Pae, perdoae-lhes, que não sabem o que fazem».

Maranhão, 2 de Dezembro
de 1913. 3666

Marie Emilia Muniz.

ESPIRITISMO
AO GRUPO ESPIRITA
“FÉ em Deus”

Não posso calar-me de tanta ingratidão e injustas acusações lançadas a este Grupo, e ainda mais, na pessoa de nossa digníssima presidente, a irmã Germancia de Berrêdo Rêgo.

Não admira taes procedimentos: partiram de pessoas alheias ao Grupo e que não frequentam as sessões; mas daqueles, que, implorando a caridade, receberam a benevolência dos Espíritos, e da presidente do Grupo.

*Dizem esses espíritos obscuros, que nesse Grupo se trabalha por **pagelança**, e que seus adeptos são gente de baixa esfera. Para que então o procuram, pedido-lhe o seu auxílio? Eu podia, neste momento, publicar os nomes das famílias que la vão receber a caridade, porem aguardo ocasião oportuna.*

Disse o nosso divino Mestre: “Aquelle que mete commigo a mão no prato, me trahirá”.

Os que mais teem ocupado a este Grupo, são os que procuram offendel e desejam prejudica-lo.

Deus por eles velará.

Os verdadeiros espiritas, são abnegados apóstolos do Bem; trabalham pela paz universal, atendendo a todos os irmãos sem distinção, não escolhendo posições. Do contrário, onde está a caridade?

“Raça de víboras”, diz o nosso Glorioso João Batista.

“Hipocrita, tira primeiro a trava do teu olho, depois tirarás o argueiro do olho de teu irmão.” Exclamou o divino Mestre.

A nossa presidente é uma moça honestíssima e honrada, entregou-se ao espiritismo em obediência ao seu Guia Espiritual e Protetores familiares; e não como o julgam os malévolos, invejosos e embusteiros, os ignorantes no Espiritismo.

O nosso Grupo não temerá as tempestades da vida, trabalhará sempre pela Caridade, e pela Fé.

Termino, repetindo as sublimes palavras do nosso divino Mestre, o nosso doce Jesus: “Pae, perdoae-lhes, que não sabem o que fazem.”

Maranhão, 2 de Dezembro de 1913

Maria Emilia Muniz

(Segunda-feira, 8 de dezembro de 1913 – Pacotilha)



Pela polícia

Ao dr. Antonio Bona, delegado geral, queixaram-se:

Sebastião Antonio de Andrade contra Paulo, vulgo *pagão*, por lhe estar devendo alugueis de casa.

- Rita Guimarães, contra Menandro de tal, por ter este e seu poder um cabra de propriedade da queixosa.

Menandro prometeu restituí-la.

- Patricia Maria do Rosario, contra o seu empregado José de tal, que lhe extraviou diversas mercadorias.

José foi recolhido ao xadrez de S. João.

- Na 1º delegacia continua aberto o inquérito referente ao crime ocorrido a bordo da barca "Itaqui", na qual foi ferido o marinheiro Manoel Joaquim, sendo ouvidos, em autos de perguntas, o acusado Antonio Simas Serejo, o mestre da barca Francisco de Assis Ericeira, Raimundo Apolinario e José Pereira.

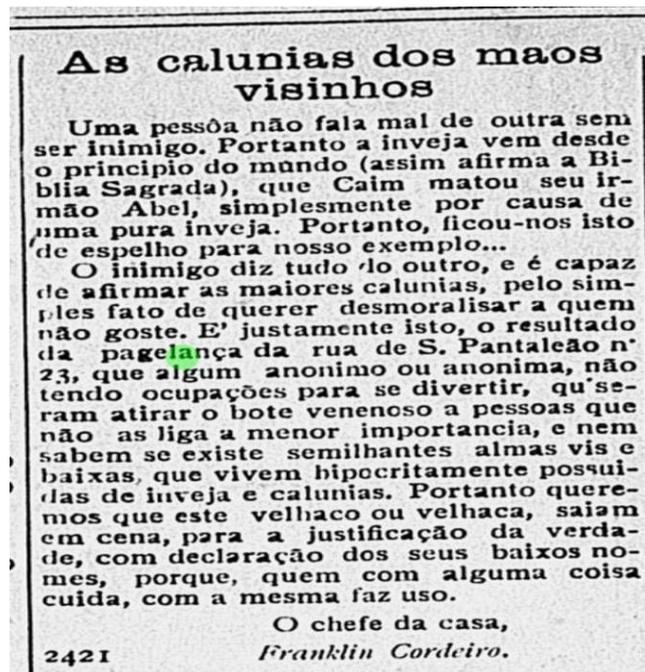
Foi solto o indiciado, que estava detido pelas investigações.

- O dr. Nogueira Coelho, 1º delegado auxiliar, remeteu hoje para o 2º promotor publico os autos do inquérito sobre o assassinato de Manoel Soares França, em que é acusado Antonio Joaquim dos Passos.

- Foi solto hoje o individuo Inocencio de tal, que estava fazendo **pagelança** á rua do Silva.

- Foi admoestado severamente pelo dr. 1º delegado auxiliar, o individuo Joaquim Silva.

(Terça-feira, 6 de abril de 1915 - Pacotilha)



As calunias de mãos visinhos

Uma pessoa não fala mal de outra sem ser inimigo. Portanto a inveja vem desde o principio do mando (assim afirma a Biblia Sagrada), que Caim matou seu irmão Abel, simplesmente por causa de uma pura inveja. Portanto, ficou-nos isto de espelho para nosso exemplo...

*O inimigo diz tudo do outro, e é capaz de afirmar as maiores calunias, pelo simples fato de querer desmoralisar a quem não goste. E justamente isto, o resultado da **pagelança** da rua de S. Pantaleão n° 23, que algum anonimo ou anonima, não tendo ocupações para se divertir, quiseram atirar o bote venenoso a pessoas que não as liga a menor importancia, e nem sabem se existe semelhantes almas vis e baixas, que vivem hipocritamente possuidas de inveja e calunias. Portanto queremos que este velhaco ou velhaca, saiam em cena, para a justificação da verdade, com declaração dos seus baixos nomes, porque, quem com alguma coisa cuida, com a mesma faz uso.*

O chefe da casa,

2421

Franklin Cordeiro

(Terça-feira, 6 de julho de 1915 - Pacotilha)

PROTESTO

Os abaixo assignados, adeptos do grupo espirita "Fé em Deus", cuja sede é á rua do Mocambo, n.º 21, e do qual foi fundadora e digna presidente a virtuosa irmã sra. d. Germancia de Berredo Rego, vêm protestar contra as inverdades assacadas contra o mencionado grupo em uma local d' "O Estado", de hontem, na qual se diz que alli *existe mais pagelano do que o espiritismo*, chamando-se ao mesmo tempo, a attenção da policia para tal facto. E, assim fazendo, os mesmos afirmam que naquelle Templo prega-se o espiritismo, conforme os ensinamentos do Divino Mestre, e distribue-se a caridade a quem quer que della careça, sem que haja o menor vislumbre de *pagelano*, ou de outra qualquer seita condemnada.

O ridiculo, pois, não poderá nunca, attingir á pessoa que quizeram ferir; e se o informant d' "O Estado", quizer resposta mais cathégorica, desafivele a negra mascara do anonymato e venha a publico sob sua assignatura individual, se é que a tem.

Maranhão, 12 de Janeiro de 1917. . 193

Antonio Salustiano da Silva Serra.

Hermelindo Marques de Souza.

Sizínio Deoclecio da Silva.

Joaquim José Rodrigues.

José Maria Pinto.

Pedro V. Tavares.

Amancio Emiliano Mattos.

Candido Manoel da Cunha.

Teophilo Luciano Pinheiro.

Benedicto Baldez.

Edgard L. Martins.

João Pastor dos Santos.

João Pedro Smith.

PROTESTO

*Os abaixo assignados, adeptos do grupo espirita "Fé em Deus", cuja séde é á rua do Mocambo, nº 21, e do qual foi fundadora e é digna a presidente a virtuosa irmã sra. d. Germanoia de Berredo Rego, vêm protestar contra as inverdades assacadas contra o mencionado grupo em uma local d'Estado, de hontem, na qual se diz que alli existe mais **pagelança** do que o espiritismo, chamando-se ao mesmo tempo, a atenção da polícia para tal facto. E, assim fazendo Templo prega-se o espiritismo, conforme os ensinamentos do Divino Mestre, e distribui-se a caridade a quem quer que dela careça sem que haja o menor vislumbre de **pagelança**, ou de outra qualquer seita condemnada.*

O ridículo, pois, não poderá, attingir á pessoa que quiseram ferir; e se o informante d' "O Estado", quizer resposta mais cathgorica, desafivele a negra máscara do anonymato e venha a publico sob sua assignatura individual, se é que a tem

Maranhão, 12 de Janeiro de 1917.

Antohio Salustiano da Silva Serra.

Hermelindo Marques de Souza.

Sizinio Deoclecio da Silva.

Joaquim José Rodrigues,

José Maria Pinto,

Pedro V. Tavarea.

Amancio Emeliano Mattos.

Candido Manoel da Cunha,

Teophpilo Luciano Pinheiro.

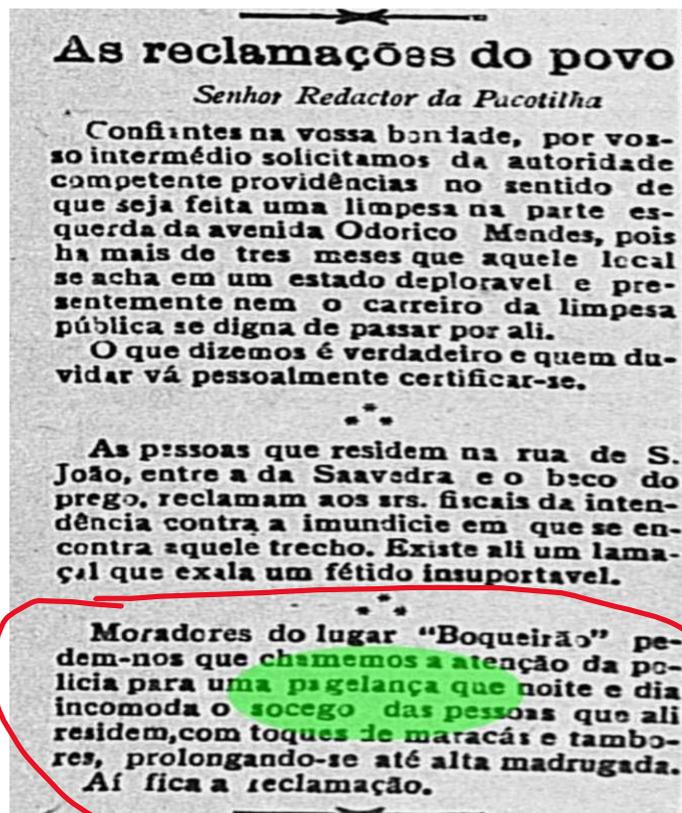
Benedicto Baldez.

Edgard L. Martins.

João Pastor dos Santos.

João Pedro Smith.

(Sexta-feira, 12 de janeiro de 1917 – Pacotilha)



As reclamações do povo

Senhor Redactor da Pacotilha

Confiantes na vossa bondade, por vosso intermédio solicitamos da autoridade competente providências no sentido de que seja feita uma limpeza na parte esquerda da avenida Odorico Mendes, pois ha mais de tres meses que aquele local se acha em um estado deploravel e presentementê nem o carreiro da limpeza pública se digna de passar por ali.

O que dizemos é verdadeiro e quem duvidar vá pessoalmente certificar-se.

As pessoas que residem na rua de S. João, entre a da Saavedra e o beco do prego, reclamam aos srs. fiscais da intendência contra a imundicie em que se encontra aquele trecho. Existe ali um lamaçal que exala um fétido insuportavel.

*Moradores do lugar "Boqueirão" pedem-nos que chamemos a atenção da policia para uma **pagelança** que noite e dia incomoda o socego das pessoas que ali residem, com toques de maracás e tambores, prolongando-se até alta madrugada. Aí fica a reclamação.*

(Terça-feira, 5 de março de 1918 – Pacotilha)

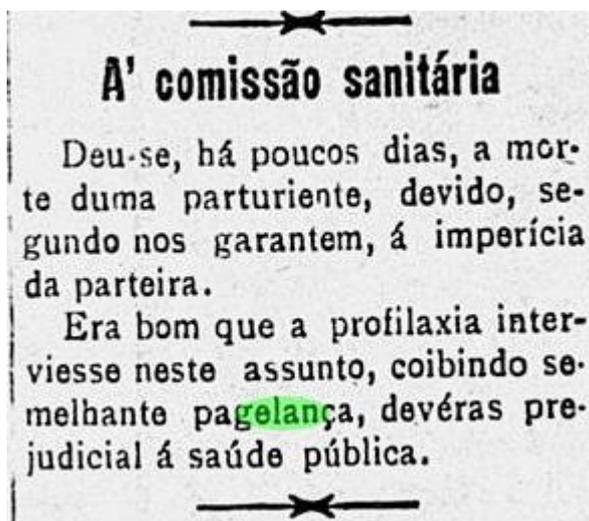
Pela polícia

Foram presos ontem á noite no Codosinho, por estarem fazendo pagelança os indivíduos Manoel Malaquias, vulgo «Manduca», João dos Santos, Manoel João, António dos Santos, Manoel José Pereira, Paulo Azevedo, Nilo de Souza Brito e as mulheres Lourença de Jesus, Vitalina Ribeiro, Maria Rita Ribeiro, Ana Esmeralda Santa Rosa, Valeriana Corrêa, Maria de Araujo Viana, Raimunda de Araujo, Tereza Diniz e Juliêta de Souza.

Pela Policia

*Foram presos ontem á noite no Codosinho, por estarem fazendo **pagelança** os indivíduos Manoel Malaquias, vulgo «Manduca», João dos Santos, Manoel João, António dos Santos, Manoel José Pereira, Paulo Azevedo, Nilo de Souza Brito e as mulheres Lourença de Jesus, Vitalina Ribeiro, Maria Rita Ribeiro, Ana Esmeralda Santa Rosa, Valeriana Corrêa, Maria de Araujo Viana, Raimunda de Araujo, Tereza Diniz e Juliêta de Souza.*

(Quarta-feira, 19 de novembro de 1919 – Pacotilha)



A' comissão sanitária

Deu-se, há poucos dias, a morte duma parturiente, devido, segundo nos garantem, á imperícia da parteira.

*Era bom que a profilaxia intervisse neste assunto, coibindo semelhante **pagelança**, devéras prejudicial á saúde pública.*

(Quarta-feira, 7 de janeiro de 1920 - Pacotilha)

A jogatina e a pagelança

A polícia precisa tomar sérias contas á jogatina, que se desenvolve sem peias no Maranhão.

Nesta pequena Monaco, onde bancas de bacará funcionam regularmente e publicamente, joga-se por todos os lados e por todos os cantos, joga-se tudo.

O jôgo é público. Os que o exploram tem a vantagem ainda, sobre o comércio honesto, de não pagar impostos, não estar sujeitos a incómodo de fiscalização nem a coisa nenhuma. Daí a intensidade com que se alastra o excelente meio de ganhar dinheiro que adotaram.

A cidade oscila entre a roleta e as casas de pagelança, onde indivíduos boçais ou espertos exploram a credulidade do povo, arvorados em detentores das chaves de todos os enigmas da existência. Também essas máquinas de bater moeda funcionam publicamente.

Não há recanto da urbe onde não haja um escotérico ou um curandeiro vivendo á custa disso. Também esta indústria *sui generis* não paga impostos. Se causa prejuizo á saúde dos mortais, não nos compete investigar. Benefícios, propriamente, é que não há de trazer ao povo, como não lhe traz lucros o jôgo.

Pedindo a atenção das nossas autoridades policiais para tais problemas, estamos que não o faremos em vão. Alguma coisa se fará no sentido de combater as duas pragas.

A jogatina e a pagelança

A polícia precisa tomar sérias contas á jogatina, que se desenvolve sem peias no Maranhão.

Nesta pequena Monaco, onde bancas de bacará funcionam regular e publicamente joga-se por todos os lados e por todos os cantos, joga-se tudo.

O jôgo é público. Os que o exploram teem a vantagem ainda, sôbre o comércio honesto, de não pagar impostos, não estar sujeitos a incômodo de fiscalização nem a coisa nenhuma. Daí a intensidade com que se alastra o excelente meio de ganhar dinheiro que adotaram.

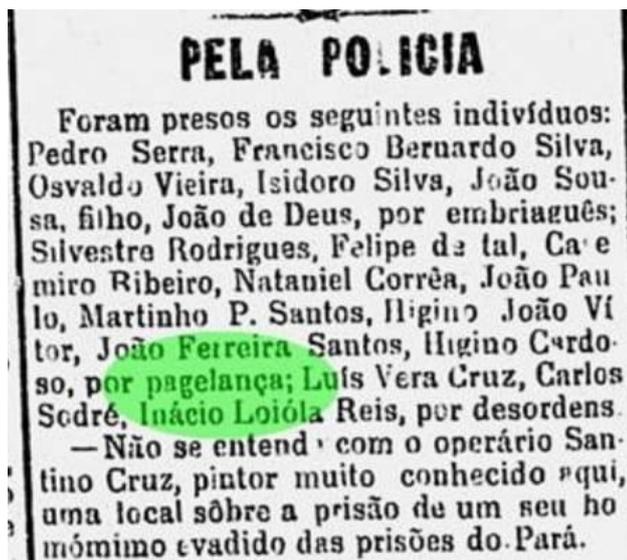
*A cidade oscila entre a roleta e as casas de **pagelança**, onde indivíduos boçais ou espertos exploram a credulidade do povo, arvorados em delentores das chaves de todos os enigmas da existência.*

Também essas máquinas de bater moéda funcionam publicamente. Não há recanto da urbe onde não haja um esclérico ou um curandeiro vivendo á custa disso.

Também esta indústria sui generis não paga impostos. Se causa prejuízo á saúde dos mortais, não nos compete investigar. Benefícios propriamente, é que não há de trazer ao povo, como não lhe traz lucros o jôgo.

Pedindo a atenção das nossas autoridades policiais para tais problemas, estamos que não o fazemos em vão. Alguma coisa se fará no sentido de combater as duas pragas.

(Sábado, 7 de julho de 1923 – Pacotilha)



Pela polícia

*Foram presos os seguintes indivíduos: Pedro Serra, Francisco Bernardo Silva, Osvaldo Vieira, Isidoro Silva, João Sousa, filho, João de Deus, por embriaguês; Silvestre Rodrigues, Felipe da tal, Casemiro Ribeiro, Nataniel Correa, João Paulo, Martinho P. Santos, Higino João Vitor, João Ferreira Santos, Higino Cardoso, por **pagelança**; Luís Vera Cruz, Carlos Sodré, Inácio Loiola Reis, por desordens.*

-Não se entende com o operário Santino Cruz, pintor muito conhecido aqui, uma local sobre a prisão de um seu homônimo evadido das prisões do. Pará.

(Segunda-feira, 10 de dezembro de 1923 - Pacotilha)

UM CANDOMBLÉ

Na rua da Madre de Deus existe uma pagelança que, em noites determinadas para a feitiçaria, reúne uma turma *hierática* de pagés ao redor de uma sala, onde se acha o candomblé manejado por mão adestradas. O pagé destinado a receber comunicações do *fundo* fica ao meio da sala, com um capacete de cores espatifadas, adornado de maracás, dançando, batendo com os pés no chão, às revirovoltas, aos pinotes e distribuindo cachaça a todos os presentes. As pretas levantam-se então a um gesto do pagé, e, suspendendo as saias até os joelhos, pulam para o meio, nuns requebros escandalosos, estabelecendo-se um samba *divino*, cuja *influência aumenta na razão directa dos copos de cachaça*.

A pagelança de ontem ia animada. O pagé, porém, ao virar a cabeça, deu com os olhos na diligencia do dr. Raimundo Mendes, que para lá se dirigiu, incumbido de acabar com o culto. Então começou o disfarce do homem, que abria os braços, dando beijos, recitando versos e fugindo a pouco e pouco para o fundo da sala, com os olhos pregados nos policiais, bancando, assim, o Harold Lloyd. Os soldados imediatamente entraram na casa, acabando com o candomblé, e prometendo comodos no posto de S. João aos presentes, caso continuassem com aquele *negocio divino*.

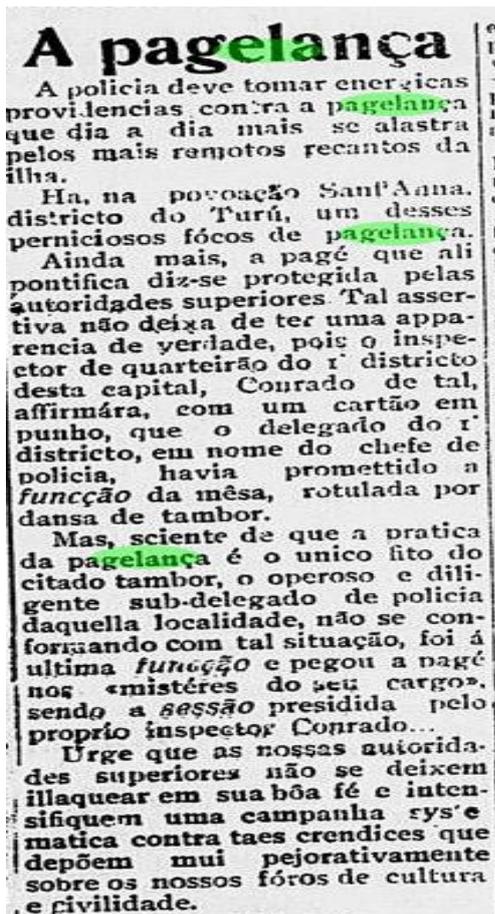
Um Candomblé⁸⁹

*Na rua da Madre de Deus existe uma pagelança que, em noites determinadas para a feitiçaria, reúne uma turma [ILEGIVEL] de **pagés** ao redor de uma sala, onde se acha o candomblé manejado por mão adestradas. O **pagé** destinado a receber comunicações do fundo fica ao meio da sala, com um capacete de cores espalhafatosas, adornado de maracás, dançando, batendo com chão, as reviravoltas, aos pinotes e distribuindo cachaça a todos os presentes. As pretas levantam se então a um gesto do pagé, e, suspendendo as saias até os joelhos, pulam para o meio, nuns requebros escandalosos, estabelecendo um samba divino, cuja influencia aumenta na razão directa dos copos de cachaça.*

*A **pagelança** de ontem ia animada. O **pagé**, porém, ao virar a cabeça, deu com os olhos na diligencia do dr. Raimundo Mendes, que para la se dirigiu, incumbida de acabar como culto. Então começou o disfarce do homem, que abria os braços, dando beijos, recitando versos e fugindo a pouco a pouco para o fundo da sala, com os olhos pregados nos policiais, bancando, assim, o Harold Lloyd. Os soldados imediatamente, entraram na casa, acabando com o candomblé, e prometendo cômodos no posto de S. João aos presentes, caso continuassem com aquele negócio divino.*

(Terça-feira, 6 de maio de 1924 - Pacotilha)

⁸⁹ Dentre os periódicos levantados, é em 1924 que aparece a primeira vez a palavra *candomblé* nos jornais maranhenses. Percebe-se na notícia do jornal que *pagelança* e *candomblé* assumem categorias sinônimas.



A pagelança

A policia deve tomar enérgicas providencias contra a pagelança que dia a dia mais se alastra pelos mais remotos recantos da Ilha.

*Ha, na povoação Sant'Anna, districto do Turú, um desses perniciosos focos de **pagelança**.*

Ainda mais, a pagé que ali pontifica diz-se protegida pelas autoridades superiores. Tal assertiva não deixa de ter uma apparencia de verdade pois o inspector de quartelão do districto desta capital, Conrado de tal, affirmára, com um cartão em punho, que o delegado do 1º districto, em nome do chefe de policia, havia promettido a funcção da mēsa, rotulada por dansa de tambor.

*Mas, sciente de que a pratica da **pagelança** é o unico fito do citado tambor, o operoso e diligente sub-delegado de policia daquela localidade, não se conformando com tal situação, foi a ultima funcção e pegou a pagé nos "mistéres do seu cargo", sendo a sessão presidida pelo proprio inspector Conrado...*

Urge que as nossas autoridades superiores não se deixem illaquear em sua boa fé e intensifiquem uma campanha systematica contra taes credices que depõem mui pejorativamente sobre os nossos fóros de cultura e civilidade.

(São Luís, 31 de agosto de 1927 - Pacotilha)