



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DO
MARANHÃO



Pós-Graduação em
Geografia, Natureza
e Dinâmica do Espaço



UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
CENTRO DE EDUCAÇÃO, CIÊNCIAS EXATAS E NATURAIS – CECEN
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO – PPG
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA
DO ESPAÇO – PPGeo

POLIANA DOS SANTOS DE CARVALHO

**TERRITÓRIO DE BENZIMENTOS E CURA DO POVOADO KM 17, CODÓ-MA:
UMA ANÁLISE GEOCULTURAL**

SÃO LUÍS-MA

2023



POLIANA DOS SANTOS DE CARVALHO

**TERRITÓRIO DE BENZIMENTOS E CURA DO POVOADO KM 17, CODÓ-MA:
UMA ANÁLISE GEOCULTURAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia, Natureza e Dinâmica do Espaço (PPGeo), da Universidade Estadual do Maranhão (UEMA), como parte dos requisitos para obtenção do título de mestre em Geografia.

Orientador: Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza.

SÃO LUÍS – MA

2023

Carvalho, Poliana dos Santos de.

Território de benzimentos e cura do povoado Km 17, Codó- MA: uma análise Geocultural / Poliana dos Santos de Carvalho. – São Luís, 2023.

128 f

Dissertação (Mestrado em Geografia, Natureza e Dinâmica do Espaço) – Universidade Estadual do Maranhão, 2023.

Orientador: Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza.

1.Geografia Cultura. 2.Território cultural. 3.Benzimentos e cura. 4.Cultura popular. 5. Povoado Km 17, Codó – Maranhão. I. Título.

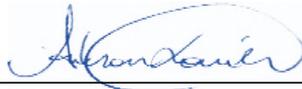
CDU: 911.372.2:[316.74:2] (812.1)

POLIANA DOS SANTOS DE CARVALHO

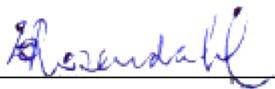
**TERRITÓRIO DE BENZIMENTOS E CURA DO POVOADO KM 17, CODÓ-MA: UMA
ANÁLISE GEOCULTURAL**

Aprovada em: 05 / 04 /2023.

BANCA EXAMINADORA:



Prof. Dr. José Arilson Xavier de Souza (Orientador)
Universidade Estadual do Maranhão – PP GEO



Profa. Dra. Zeny Rosendahl (Examinador Externo)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ



Profa. Dra. Ana Rosa Marques (Examinadora Interna)
Universidade Estadual do Maranhão – PP GEO

À minha mãe, Antonia dos Santos de Carvalho que, com toda sua dedicação e amor, intermediou e me acompanhou em todos os trabalhos de campos feitos no povoado Km 17.

AGRADECIMENTOS

O momento de agradecer não é uma tarefa simples, pois às vezes torna-se difícil resumir em palavras toda gratidão às pessoas que me ajudaram direta e indiretamente a percorrer esse ciclo. Acredito que esse trabalho de dissertação não é somente da Poliana Carvalho, é um trabalho em conjunto que para a sua construção tive a colaboração de inúmeras pessoas, seja com uma palavra de incentivo, conselhos, correções, puxões de orelha, indicação de leitura, orientação, auxílio financeiro dentre tantos outros auxílios recebidos ao longo desses dois anos. À vista disso seguem meus sinceros agradecimentos:

Aos meus pais, Antonia e José, que mesmo com as precárias condições impostas pela vida, sempre arrumavam um jeito de investir na minha educação e vibram em dobro em cada vitória e apoiam em triplo em cada derrota. Obrigada por todo incentivo, ensinamentos, e, acima de tudo, pelo amor incondicional de vocês. Mil vezes obrigada. Vocês são o que tenho de mais importante nessa vida.

Meus irmãos, Paulo Victor, Renato e Maria da Conceição, por todo incentivo e amor. Às minhas irmãzinhas Maria Leticia e Maria Eduarda, minhas inspirações para buscar sempre ser alguém melhor.

Minha avozinha (*in memoriam*), Tereza Fernandes, pelo amor, proteção e todos os ensinamentos que carrego comigo até hoje. De onde estiver sei que está feliz por este trabalho.

Minha sobrinha Maria Heloisa, meu estímulo diário para estudar e alcançar meus objetivos para sempre proporcionar a ela o melhor.

Minha mãe Ana Raquel Mesquita, que desde minha chegada à São Luís, me acolheu com o maior do mundo e todo o suporte necessário no campo educacional para seguir em frente. Obrigada pelo seu colo, obrigada por todo apoio, amor, carinho e dedicação. Obrigada por entender minha ausência em alguns momentos em família. A senhora é minha base, meu norte.

Minha Tia-Avó Maria Carvalho, meu exemplo de pessoa que acredita que através da educação podemos conseguir um horizonte de possibilidades. Obrigada por acreditar em mim desde que cheguei em São Luís em busca de estudos. Obrigada por me acolher, amar, aconselhar e ajudar em tudo que necessito.

Aos meus tios, Wilson Mesquita (pai urso), Will Mesquita, João Marcelo, Ludmila Mesquita por serem maravilhosos e estarem sempre na torcida por mim.

Minha Tia Joselma e Meu tio Sérgio, por todo amor e ajuda durante inúmeros momentos da minha caminhada.

Minha tia Joelma, por todas as palavras de carinho, orações e toda preocupação em saber sempre como eu estou.

Minha Tia Márcia, por todo carinho, apoio e acolhida durante os trabalhos de campo em Codó-MA.

Ao meu pai do coração, Marcelo Falcão, por ser essa pessoa maravilhosa que me apoia e incentiva nas minhas decisões. Ao meu Padrasto Valmir Linhares, por cada palavra de incentivo e amor.

Ana Paula Cabral, minha amiga de todas as horas. Obrigada por me colocar para cima diante das incertezas, pela ajuda de fazer eu acreditar em mim mesma. Mesmo com tua vida corrida devido ao trabalho em duas escolas, inúmeras vezes, mesmo sendo de outra área, parou para me ajudar a refletir em alguns textos, no meu primeiro esboço de sumário foi a primeira a olhar e opinar se estava adequado para ser enviado ao orientador. Obrigada por cada palavra de incentivo, carinho e amizade. Gratidão eterna.

Ao meu amigo irmão Alex Pereira, meu companheiro nas orientações do mestrado, nas angústias e preocupações dos momentos de não conseguir evoluir com a escrita da dissertação, na alegria quando conseguíamos terminar uma seção. Obrigada por cada momento, cada conversa, amor, amizade e apoio diário.

Henrique Coelho, meu amigo irmão de todos os momentos, por toda ajuda nos pedidos de socorro, amor, parceria, proteção e amizade. Grata em saber que pude e posso sempre contar com você. Obrigada por tanto.

Antonio José (Toin), meu irmão de vida, meu anjo, minha inspiração, meu exemplo de dedicação aos estudos, por toda a ajuda, amor, proteção, apoio, amizade e incentivo desde a graduação. Toda minha gratidão.

Elayne Veloso, minha amiga irmã, por incentivar o que me proponho a fazer e sempre acreditar em mim. Por todo companheirismo, amizade, durante os altos e baixos da vida pessoal e acadêmica. Eternamente grata.

Meu orientador, José Arilson, por ter me apresentado o caminho da Geografia Cultural e assim ser possível construir este trabalho. Com uma orientação brilhante, ajudando a cada dia com meu crescimento no âmbito da ciência geográfica. Sou eternamente grata a todos os ensinamentos, puxões de orelha quando foram

necessários, conselhos, paciência, ajuda, parceria e amizade que foi construída ao longo da minha vida acadêmica.

Aos benzedores (Thiago Sousa, Francisco de Jesus, Antônio Francisco). As benzedoras (Gorete Silva, Creumar Romeiro, Nonata Romeiro), responsáveis pela manutenção de uma cultura milenar. Toda minha gratidão as contribuições e permissão de retratar seus modos de saber-fazer com a prática dos benzimentos que leva alívio a tantas pessoas fora e dentro do povoado Km 17.

Aos moradores do povoado Km 17, entrevistados para pesquisa, relevantes para entender o território enquanto um território de cura.

Agradeço à Mãe de santo Maria dos Santos, Pai de Santo Gilvan, Mestre Francisco e aos orixás, que permitiram adentrar às suas tendas e quartos de santos, para que eu pudesse conhecer e vivenciar a religião de matriz africana, bem como saber com maior profundidade da sua relevância.

Aos funcionários da Secretaria Municipal de Juventude, Cultura e Igualdade Racial do município de Codó-MA, em especial ao Professor Amauri Paiva, por ter sido o responsável por tantas informações as quais contribuíram para a pesquisa em tela. Agradeço sua intermediação para cada entrevista ocorrida em Codó e por me levar a cada terreiro e quarto de santo.

À Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA), por apoiar financeiramente este trabalho e por fazer do estado do Maranhão privilegiado quanto ao investimento em pesquisas.

À coordenação do Programa de Pós-Graduação em Geografia, Natureza e Dinâmica do Espaço (PPGEO), em especial, à Nana, sempre atenciosa e disposta a ajudar. Obrigada por me socorrer diversas vezes durante o mestrado.

Aos Professores e professoras, pela transmissão dos conhecimentos durante esses dois anos, em especial a professora Ana Rosa Marques, essa mulher sábia, emponderada, que se tornou uma parceira a qual sou muito grata pelos ensinamentos, ajuda e “momentos experimentais”.

Aos professores membros da banca examinadora da qualificação e defesa, pela aceitação do convite em analisar este trabalho e contribuir com a sua melhoria.

À Professora Zeny Rosendahl, por sua estimada contribuição à Geografia Cultural e à Geografia da Religião, presenteando e iluminando os pesquisadores e as pesquisas alinhadas com tais campos de trabalho acadêmico, como esta dissertação se pretendeu ser.

Ao Professor Caio Augusto Amorim Maciel, por ter aceitado participar do exame de qualificação, sua colaboração com os apontamentos teóricos precisos foram fundamentais para nortear e aprimorar o trabalho final. Obrigada, professor.

Aos membros do Grupo de Estudo sobre Espaço e Cultura (GEEC), pelas discussões e reflexões fundamentais que contribuíram para a minha pesquisa, bem como para a conquista de uma noção mais acurada da amplitude da Geografia Cultural. Estendo meus agradecimentos também ao Núcleo de Estudos em Território, Cultura e Planejamento (Marielle).

Aos professores, Cristiano Nunes Alves e Claudio Eduardo de Castro, por me proporcionarem uma das maiores e desafiadoras experiências pessoais e profissionais com o PROCAD-Amazônia. Muito grata pela oportunidade de vivenciar o chão de outra universidade (UNICAMP-Campinas) e agregar tantos conhecimentos à minha bagagem acadêmica por meio de professores excepcionais, como o Professor Vicente Eudes.

À professora Quésia Duarte, a qual tive o prazer de ser aluna durante a graduação. Nesse ciclo do mestrado, a cada vez que a encontro tem uma palavra doce de carinho e incentivo que aquece o coração.

Aos meus colegas de turma, por juntos passarmos por essa experiência das aulas online, que impossibilitou conhecer pessoalmente alguns de vocês, mas não impossibilitou que desenvolvêssemos nossas pesquisas.

Um certo dia, no qual estava triste e desmotivada pelo problema de não conseguir escrever a dissertação, em conversa com uma amiga, relatei das dificuldades enfrentadas na zona rural pra ter acesso à educação, disse que não sei como superei tantas adversidades e cheguei até o mestrado. Agora sei que consegui tudo isso, porque tive em meu caminho pessoas maravilhosas, como cada um que citei neste agradecimento. Toda gratidão do mundo a vocês.

As rezadeiras usam águas da chuva e do rio, curam as dores do corpo, cisco no olho, espinhela caída. As benzedadeiras vão com fé na oração, curando nossas feridas como obaluaê. As rezadeiras quebram quebranto, mau olhado, males que vem dos ares, nervos torcidos, ventres virados. As benzedadeiras são as estrelas das manhãs, as nossas anciãs. Nanás buruguêis. Afastam a inveja e o mau olhado. Com suas forças. Com suas crenças. Com suas mentes sãs. As rezadeiras são as nossas guardiãs por dias, noites, manhãs. Nanás. Esta canção é uma oração para as benzedadeiras. As rezadeiras são as nossas guardiãs por dias, noites, manhãs. Nanás

(Martinho da Vila, 1992).

RESUMO

Ato de bondade e fé, benzer, mesmo com todo o processo de modernização social, permanece (re)existindo e criando marcas identitárias em diversos locais, assim como acontece no povoado Km 17, Codó, Maranhão, objeto de estudo desta pesquisa e aqui entendido como território cultural. Pretendida como uma análise geocultural (BONNEMAISON, 2012), esta pesquisa objetivou interpretar o território cultural dos benzimentos e de cura do povoado em tela. Combinando benzimento, fé e cura, o grupo cultural formado por benzedoras e benzedores sustentam ali territorialidades simbólicas que denotam buscas relacionadas a desconfortos físicos e espirituais. As casas que nos referimos funcionam como espaços rituais nos quais as benzeduras ocorrem, o que envolve a espessura mágica de altares que evocam divindades, bem como de quintais e de plantas de poder. Os resultados alcançados indicam que o território de benzimentos e cura do povoado km 17, tem significado e função que extrapolam os ensinamentos da medicina formal, estruturando-se numa espécie de medicina popular, cumprindo, assim, papel social relevante. Por outro lado, ainda que reconhecendo o preconceito religioso, sobretudo, por conta da relação do povoado com Codó – uma cidade marcada pela presença de religiões de matrizes africanas, mal interpretada do ponto de vista religioso – os praticantes dos benzimentos só desejam continuar com seus costumes, mantendo suas convivências secretas com seus territórios de cura, invisibilizados por alguns, mas essencialmente vividos por eles: uma vivência que comporta forças ocultas, como, humildemente, nos revela o benzedor, a benzedora.

Palavras-chave: Geografia Cultural. Território Cultural. Benzimentos e Cura. Cultura Popular. Povoado Km 17, Codó, Maranhão.

ABSTRACT

Act of kindness and faith, blessing, despite all the process of social modernization, remains (re)existing and creating identity marks in various locations, as happens in the Km 17 settlement, Codó, Maranhão, the object of study of this research and here understood as a cultural territory. Intended as a geocultural analysis (BONNEMAISON, 2012), this research aimed to interpret the cultural territory of the blessings and healing of the settlement in question. Combining blessing, faith, and healing, the cultural group formed by benzedores and benzedoiras sustain symbolic territorialities there that denote searches related to physical and spiritual discomforts. The houses we refer to function as ritual spaces in which blessings occur, involving the magical thickness of altars that evoke divinities, as well as backyards and power plants. The results achieved indicate that the territory of blessings and healing in the Km 17 settlement has meaning and function that go beyond the teachings of formal medicine, structuring itself into a kind of popular medicine, thus fulfilling a relevant social role. On the other hand, although recognizing religious prejudice, especially because of the relationship of the settlement with Codó - a city marked by the presence of African matrix religions, misunderstood from a religious point of view - the practitioners of blessings only wish to continue with their customs, maintaining their secret coexistences with their healing territories, invisibilized by some, but essentially lived by them: an experience that entails hidden forces, as humbly revealed to us by the benzedor, the benzedoira.

Keywords: Cultural Geography. Cultural Territory. Blessings and Healing. Popular Culture. Km 17 Settlement, Codó, Maranhão.

LISTA DE FIGURAS

| | |
|---|----|
| Figura 1 - Mapa de localização da cidade de Codó-MA..... | 41 |
| Figura 2- Tenda espírita Santa Bárbara (mãe Maria dos Santos)..... | 43 |
| Figura 3- Trabalhos espirituais realizados pelo Mestre Francisco | 44 |
| Figura 4 - Portal da cidade de Codó/MA..... | 49 |
| Figura 5 - Cartaz exposto na Tenda Espirita da Mãe de Santo Maria dos Santos | 50 |
| Figura 6 - Mapa de organização espacial do povoado Km 17 | 53 |
| Figura 7 - Escola Amor de Deus no Povoado Km 17 | 54 |
| Figura 8 - Escola Municipal Renê Bayma no Povoado Km 17 | 54 |
| Figura 9 - Unidade básica de Saúde do povoado Km 17 | 55 |
| Figura 10 - Tenda espírita do pai de santo e benzedor Thiago..... | 56 |
| Figura 11 - Ruas do povoado Km 17 | 57 |
| Figura 12 - Localização das casas dos benzedores do povoado Km 17 | 61 |
| Figura 13 - Altar na casa do benzedor Antônio Francisco..... | 76 |
| Figura 14 - Altar na parede | 77 |
| Figura 15 - Altar feito no móvel estante | 77 |
| Figura 16 - Planta vassourinha (<i>Scoparia dulcis</i> L.) | 81 |
| Figura 17 - Ritual de retirada de sol..... | 83 |
| Figura 18 - Casa no povoado Km 17 com proteção de plantas de poder..... | 86 |
| Figura 19 - Início do cobreiro | 87 |
| Figura 20 - Cobreiro em estágio avançado..... | 87 |
| Figura 21 - Quintal de uma residência do povoado Km 17 | 94 |
| Figura 22 - Croqui demonstrativo de uma residência do povoado Km 17 | 95 |
| Figura 23 - Alfavaca (<i>Ocimum basilicum</i>) | 96 |
| Figura 24 - Hortelã (<i>Mentha spicata</i>) | 97 |

| | |
|---|-----|
| Figura 25 - Pião-roxo (<i>Jatropha gossypifolia</i> L) | 98 |
| Figura 26 - Erva Cidreira (<i>Melissa officinalis</i>) | 100 |
| Figura 27 - Erva Mastruz (<i>Dysphania ambrosioides</i>) | 101 |
| Figura 28 - Romã (<i>Punica granatum</i>)..... | 102 |
| Figura 29 - Planta de poder na porta de residência do povoado Km 17 | 104 |

LISTA DE SIGLAS

CRAS – Centro de Referência de Assistência Social

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

EJA – Educação de Jovens e Adultos

GEEC – Grupo de Estudos sobre Espaço e Cultura

PPGEO – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Natureza e Dinâmica do Espaço

NEPEC – Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre Espaço e Cultura

SEJUCIR – Secretaria Municipal de Juventude Cultura e Igualdade Racial

UEMA – Universidade Estadual do Maranhão

UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro

SUMÁRIO

| | |
|---|------------|
| “EU TE BENZO, EU TE CURO”: UM PROBLEMA DE PESQUISA EM GEOGRAFIA..... | 17 |
| 1 - GEOGRAFIA, TERRITÓRIO CULTURAL E SACRALIDADE..... | 25 |
| 1.1 Breve imersão sobre a Geografia Cultural..... | 26 |
| 1.2 Território e territorialidade em Geografia Cultural | 32 |
| 1.3 O homem e as questões do sagrado..... | 37 |
| 2 - VIAGEM EM TORNO DO TERRITÓRIO CULTURAL DO POVOADO KM 17, CODÓ, MARANHÃO..... | 40 |
| 2.1 Codó, Maranhão: uma terra de culturas e práticas religiosas diversas | 41 |
| 2.2 Povoado km 17: arranjo espacial..... | 52 |
| 2.3 A prática cultural dos benzimentos, um saber ancestral | 58 |
| 2.4 Povoado km 17: território de benzimentos | 60 |
| 2.5 Povoado km 17: território de cura..... | 68 |
| 3 - NAS CASAS, OS ALTARES, E A FÉ NO CORAÇÃO: TERRITORIALIDADES SIMBÓLICAS..... | 73 |
| 3.1 Espaços rituais e a cura de “doenças de benzedeiros”..... | 73 |
| 3.2 Dos quintais, as plantas de poder..... | 91 |
| 3.3 “A cura pela fé” num chão sensivelmente marcado pelo preconceito religioso..... | 105 |
| “DEUS TE PAGUE”: PALAVRAS FINAIS SOBRE O TERRITÓRIO CULTURAL INVESTIGADO..... | 109 |
| REFERÊNCIAS..... | 111 |
| GLOSSÁRIO..... | 121 |
| APÊNDICES..... | 124 |
| Apêndice 1 - Roteiro de entrevista com benzedores e benzedeiros do povoado km 17, Codó, MA..... | 125 |

| | |
|--|-----|
| Apêndice 2 - Roteiro de entrevista com os pais e mães de santo de Codó-MA..... | 126 |
| Apêndice 3 - Roteiro de entrevista com funcionários da Secretaria Municipal de Juventude, Cultura e Igualdade Racial de Codó-MA..... | 127 |
| Apêndice 4 - Roteiro de entrevista com moradores (benzidos) do povoado km 17..... | 128 |

“EU TE BENZO, EU TE CURO”: UM PROBLEMA DE PESQUISA EM GEOGRAFIA

São Bento da água benta, Jesus Cristo do Altar, benze esse caminho que nele eu vou caminhar, arreda cobra, lagarta, aranha, escorpião e tudo que fizer mal, oh, meu senhor Jesus Cristo, que nele eu vou passar.

Esclareço desde já o título atribuído a esta introdução. “Eu te benzo, eu te curo” é um dizer usado pelos benzedores quando dão início aos seus rituais de cura, algo já capturado por Rocha (2014), na oportunidade em que estudou os saberes e as práticas das benzedadeiras em Maceió-AL, e que agora eu reproduzo.

Ademais, elucido que esta introdução é iniciada com a reza acima porque foi minha avó, Tereza (*in memoriam*), que me ensinou para fins de proteção, isso quando eu ainda era criança. Como morávamos na zona rural, era de nosso costume adentrar à mata em direção à roça, quebrar coco babaçu, tomar banho em açudes e, assim sendo, antes de iniciarmos o percurso até os locais que buscávamos, fazíamos essa oração como maneira de nos blindarmos contra picada de animais peçonhentos e de outros males que pudéssemos encontrar. Como fez Bonnemaïson (2012), desculpo-me por falar da minha própria experiência e pelo tom pessoal que será identificado em algumas das páginas que se seguem, mas alerta que sem essa bagagem a pesquisa teria sua compreensão comprometida.

Com minha imersão nos espaços de benzimentos e cura, tive a oportunidade de conversar com uma benzedeira a respeito das rezas e seus ensinamentos: a Gorete. Esta confidenciou que não entra no mato sem antes fazer uma oração poderosa pedindo proteção. A escuta deste relato trouxe à memória, de forma imediata, a lembrança de minha avó Tereza me ensinando a oração de São Bento. Declamando esta oração em reminiscência, concidentemente, percebi que se tratava da mesma oração de proteção usada pela benzedeira Gorete, fato que me proporcionou revisitar uma memória afetiva, que por ora tenho como inspiração.

A minha avó não desenvolvia o ofício de benzedeira, porém, era uma mulher que transbordava fé, bondade e sabedoria. Nas minhas lembranças posso vê-la manipulando ervas com as quais fazia chás, banhos e garrafadas. Ela ensinando a mim e aos meus primos sobre as plantas de poder, as crenças vinculadas a essas, os modos respeitosos de se dirigir às pessoas mais velhas, sempre por senhor ou

senhora, pois de outra forma seria falta de respeito, tais são os ensinamentos guardados até o presente.

De tal maneira, desde o nascimento faço parte do que vou chamar de um mundo sobrenatural. Sempre estive imersa de um ambiente cujo simbolismo esteve ligado a curas de doenças por meios não convencionais: as *benzeções*: prática ancestral que resiste até hoje, ao que me dou o direito de acrescentar: graças a Deus! Por diversas vezes fui levada a casas de benzimento para receber benção em função de alguma aflição ou mal. A bem da verdade, faço parte de uma família imbuída de crenças da cultura popular, com mulheres repletas de conhecimentos vernaculares relacionados às benzas, rezas e manipulação de plantas. Portanto, tais vivências explicam a motivação para realizar a pesquisa por ora lida.

Desenvolvida com referência ao povoado km 17, Codó, Maranhão – campo empírico, lugar no qual tive os primeiros contatos com os benzimentos, que foi morada da minha avó e que continua sendo o lugar de minha mãe, tias, tios, sendo por isso um dos meus lugares no mundo –, a presente análise geocultural (BONNEMAISON, 2012) ainda pode ser tida como uma resposta dada à sociedade, por tantas vezes que vi ou ouvi a cultura dos benzimentos sendo interpretada por vias da incompreensão cultural, do preconceito religioso.

Não por acaso, dou cabo às reflexões que se seguem me posicionando acerca da importância de a Geografia problematizar pesquisas sobre as práticas religiosas-culturais discriminadas no seio social, como no caso dos benzimentos, fenômeno que permanece (re)existindo e ocupando o espaço de muitas localidades, lhes fazendo encarnar uma identidade que sugere mundos outros (CLAVAL, 2010). Em nível acadêmico, encontramos variados trabalhos e pesquisas a respeito da prática dos benzimentos, mas sobretudo no que se refere ao seu papel no campo da saúde social. Já no âmbito da Geografia, são escassos os estudos. Tirando proveito dos estudos empreendidos na Antropologia, Sociologia, História e Medicina, me desafio a pensar a essência simbólica de tais territórios culturais.

A ciência geográfica se apresenta por diversas perspectivas teórico-metodológicas. A presente pesquisa alinha-se à abordagem cultural em Geografia, que, de acordo com Claval (1997, p.8), “está associada à experiência que os homens têm da Terra, da natureza e do ambiente, estuda a maneira pela qual eles os modelam para responder às suas necessidades, seus gostos e suas aspirações e procura compreender a maneira como eles aprendem a se definir, a construir sua identidade

e a se realizar”. A questão cultural proporciona extensa lista de temas refletidos nas pesquisas de Geografia no Brasil, pois há no país uma ampla diversidade cultural de povos e costumes, devido à sua constituição étnica heterogênea e vasto território.

O território, por sua vez, não pode ser pensado apenas a partir dos seus aspectos materiais, como base física, ele possui também caráter simbólico, imaterialidade, envolvendo, para além da política e da economia, aspectos culturais. Partindo desse pressuposto, esta pesquisa empreende reflexões de modo a valorizar a dimensão cultural do território dos benzimentos. Para tanto, teremos em Bonnemaïson (2012), através do texto “Viagem em torno do território”, a base teórico-metodológica fundamental, principalmente quando me detenho sobre as seguintes noções: etnia e território cultural, geossímbolo e territorialidade simbólica.

Para Bonnemaïson (2012), a territorialidade vai emanar da etnia, a qual podemos chamar de grupo cultural. O território só é criado, só passa a existir, mediante a existência de uma cultura, que é fortalecida através do próprio território, revelando uma relação simbólica entre cultura e espaço. À vista disso, partiremos do princípio de que o povoado Km 17 se configura como um geossímbolo, isso quando observado pelas lentes que o compreendem como um território de benzimentos e de cura, cultura que se encarnou e ali se mantém através de relações estabelecidas entre benzedores e benzidos: as territorialidades simbólicas.

Desse modo, como problemática de estudo, proponho a seguinte questão: por quais níveis de significados se constitui e se mantém o território cultural do povoado do Km 17 em meio às práticas de benzimentos e cura? Ou seja, o intuito é compreender a experiência das pessoas no contexto do território cultural e interpretar como se dão as estruturas identitárias que sustentam as crenças que ali encontram abrigo. Para isso foi necessário gerar aproximações com os espaços vividos dos sujeitos selecionados pela pesquisa e tentar tocar nas suas percepções.

Considerando a indagação e esclarecimentos ventilados acima, segue o objetivo geral da pesquisa: interpretar geograficamente o território cultural dos benzimentos e cura do povoado Km 17, no município de Codó-MA, no âmbito de experiências espaciais que os constituem. No que concerne aos objetivos específicos, apresento: (i) examinar o território cultural do povoado Km 17 no presente, imergindo, para isso, nas suas histórias espaciais; (ii) compreender o território cultural povoado Km 17 no contexto de territorialidades que denotem seu significado religioso-popular,

atração e função social; (iii) investigar as percepções no tocante à incompreensão cultural e preconceito religioso com relação aos benzimentos.

Quanto ao método de pesquisa, busquei direcionamentos na fenomenologia. Sobre essa corrente de pensamento filosófico, atentemos às palavras de Besse (2006, p.78): “o ponto de vista fenomenológico, em geografia, permitiu abrir novos campos de pesquisa, suscitando o interesse pelas percepções, representações, atitudes diante do espaço”. Assim, este método me parece valioso na tentativa de rumarmos em direção às percepções dos sujeitos praticantes do saber-fazer dos benzimentos, sejam esses benzedores ou benzidos, em todo caso, sujeitos constituidores do território cultural aqui lido como fenômeno espacial singular.

Para consolidação de uma base teórica eficaz, fiz “uma seleção de obras de autores vinculados à temática da pesquisa e ao objeto teoricamente recortado”. (HISSA, 2017, p. 100). Certamente, essa seleção de fontes possibilitou abarcar conceitos e temas concernentes à Geografia Cultural, território cultural, territorialidade, sacralidade e identidade, bem como enveredou por questões como cultura popular, benzimentos, cura, fé e preconceito. Para que existisse notória articulação e diálogo entre os aspectos teórico-conceituais e o campo empírico, exploramos um número considerável de teses, dissertações, monografias e artigos.

Outro significativo momento da pesquisa diz respeito aos trabalhos de campo, que para a Geografia representa a realidade a partir de uma concepção teórica investigada (MINAYO, 2002). Segundo Kayser (2006, p.94), “qualquer um que deseje conhecer um fenômeno, só poderá ter sucesso se entrar em contato com ele, ou seja, vivê-lo (praticá-lo) dentro do próprio meio desse fenômeno”. Mediante a essa ideia, percebe-se a importância do trabalho de campo na realização de pesquisas de cunho geográfico, não sendo demais lembrar que, contudo, “conceitos, teorias e procedimentos metodológicos devem constituir uma unidade orgânica e coerente no desenvolvimento dos trabalhos de pesquisa dos geógrafos” (SERPA, 2006, p.21).

Nessa pesquisa, a experimentação intencional de mundo (HISSA, 2017), se refere aos trabalhos de campo em Geografia, foca no povoado Km 17, Codó, Maranhão, como já se sabe. Tal experimentação me oportunizou ver, ouvir e sentir os atos de benzimento, a fé, a crença e as histórias que estruturam os significados e as funções do território cultural em questão. Para tanto, precisei-me (re)enlaçar com o referido povoado, agora como pesquisadora, uma condição que me exigia outro patamar de participação junto àquelas vidas e que não me deixava esquecer do fato

de que “quando o outro se transforma em uma convivência, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua vida, de sua cultura. Quando o outro se transforma em um compromisso, a relação obriga a que o pesquisador participe de sua história” (BRANDÃO, 1985, p.11). Participar da história do outro exige, sobremaneira, demora, escuta, doação.

Hissa e Oliveira (2004, p.38) enfatizam que:

Os trabalhos de campo são indispensáveis para o estudo, para a pesquisa que se refere aos processos de caráter espacial. Entretanto, a ida ao campo não significa, apenas, o movimento na direção do que pode ser descrito. Trata-se do movimento na direção do que necessita ser interpretado, representado. Além disso, o campo não deve ser visto como o mundo que contém a realidade – que, por sua vez, esconde, por trás das aparências, a verdade das coisas.

Portanto, o trabalho de campo deve ser visto primeiramente como um processo e não como mera procura de dados sobre a realidade investigada. Sabendo disso, é possível afirmar que as contradições contidas nos espaços não são facilmente desvendadas nas respostas obtidas e nos dados coletados em campo, só podendo ser reveladas por meio de sensíveis aproximações e vivências do pesquisador com os sujeitos do estudo em seus próprios terrenos de vida (SOUZA; PESSÔA, 2013).

Me reportando aos campos, partimos da premissa de que é fundamental conhecer o aspecto cultural e a diversidade religiosa da cidade de Codó antes de adentrarmos ao povoado Km 17. Assim, delineada a ordem dos trabalhos de campo, quem procurar na cidade? Realizei contato com a Secretaria Municipal de Juventude Cultura e Igualdade Racial (SEJUCIR) de Codó a fim de apresentar a pesquisa e conseguir realizar conversas e entrevistas e, a partir disso, encontrar outros importantes agentes espaciais. Obtive do assessor técnico da Secretaria, Professor Amauri Paiva, sinal positivo para uma conversa nas dependências da SEJUCIR.

Em um primeiro momento, no início de novembro de 2021, tive uma fortuita conversa com o professor Amauri Paiva. Através de suas palavras pude conhecer um pouco da história das religiões de matriz africana da cidade, tive uma estimativa da quantidade de terreiros e congás e ainda tive uma noção mais aprofundada da convivência entre as religiões. O professor Amauri se dispôs a me apresentar alguns pais e mães de santo para realização das entrevistas e, assim, pude também conhecer seus espaços vividos e terreiros, gerando, então reflexões importantes à pesquisa.

Ainda em novembro daquele ano, pude entrevistar outros agentes da Secretaria de Cultura (ver apêndice 1), tais como o diretor cultural, o senhor Gildázio Moraes e o secretário de Cultura, José Carlos Pereira, com intuito de, sobretudo, saber qual o papel da Secretaria junto aos praticantes de religião afro no que tange ao projeto educacional de combate ao preconceito e intolerância religiosa. Sobre os benzedores e benzedeadas, busquei saber sobre políticas públicas que abrangessem esse grupo cultural.

Entre os dias 9/11/2021 a 11/11/2021, com a permissão dos orixás, dos pais e mães de santos, tive a experiência de conhecer a tenda da mãe Maria dos Santos, o congá de santo do pai Gilvan e o congá de Santo do Mestre Francisco. Em tais oportunidades conheci suas religiões e linhas de trabalho espirituais (ver apêndice 2). Debates ainda sobre um tema delicado e enraizado na sociedade brasileira: o preconceito étnico-religioso, discussão aprofundada no capítulo três da dissertação. Com o trabalho de campo em Codó, a intenção também era problematizar a ligação da prática dos benzimentos com as religiões de matriz africana.

Já me reportando ao território do povoado Km 17, os primeiros trabalhos de campos começaram a ser realizados no ano de 2021, em meados de novembro, devido a pandemia da Covid-19. Ressalto que ao iniciar os campos, os sujeitos da pesquisa já estavam imunizados com pelo menos uma dose de vacina contra o coronavírus. As visitas ao povoado Km 17, instigadas por variadas questões, continuaram perpassando os anos de 2022 e 2023.

Em um primeiro momento, a imersão teve a intermediação de minha mãe, pois eu não tinha o conhecimento de todos os benzedores e benzedeadas dali. Mesmo com essa intermediação, alguns daqueles homens e mulheres de fé preferiram não participar da pesquisa, prezando pela discrição. De modo mais efetivo, a pesquisa contou com a contribuição de três benzedeadas, Nonata Romeiro, Creumar Romeiro, Gorete Silva, e de três benzedores, Francisco de Jesus, Thiago Sousa e Antônio Francisco da Silva, totalizando seis agentes com quem mais interagimos (ver apêndice 3).

Sabia que demandava tempo o campo no território do povoado, pois o desejo não era apenas o de desenvolver algumas entrevistas e voltar para o gabinete a fim de escrever. Para bem escrever a intenção maior estava em vivenciar o povoado pela perspectiva da plástica prática dos benzimentos, viver os atos nas casas de

benzedura, tal como parece inferir Bonnemaïson (2012, p.302): “não basta viajar em torno do território; é preciso realmente invadi-lo”.

Não se sabe exatamente o momento que o benzedor irá receber uma pessoa em busca de benção em sua casa. Se a intenção era vivenciar este momento, era preciso vigilância. Fiz isso em relação as casas dos benzedores Antônio Francisco, Gorete Silva e Creumar Romeiro, por um período de quatro dias. A saber, quando não tínhamos benzimentos acontecendo, aproveitava para travar conversações com o benzedor sobre assuntos do cotidiano e a respeito de suas histórias de vida ligadas ao universo místico de fé e cura. Ressalto que tudo feito com cautela para não atrapalhar a rotina dos tais agentes de cura.

Já quanto aos benzidos, entrevistei um total de 10 pessoas, me utilizando de um roteiro de questões (ver apêndice 4) pensadas a partir de suas experiências e percepções acerca da prática dos benzimento e do desenvolvimento dessa prática no povoado km 17. Como a pesquisa foi desenvolvida num povoado, onde é comum as pessoas se conhecerem, um benzido foi indicando outro para que eu pudesse abordar. Então, em setembro de 2022, percorri diversas casas a fim de gerar material, obtendo depoimentos variados sobre a realidade vivida por tais sujeitos. Nesses momentos também pude conhecer seus quintais e suas plantas de poder, mostrando que não apenas os benzedores cultivavam tais tipos de ervas.

Enquanto componente especial do trabalho de campo, para além das observações e conversações, como já foi possível notar, muito utilizei do recurso da entrevista. Para Hissa (2017, p.131-132) as “entrevistas deveriam ser compreendidas como diálogos feitos com sujeitos do mundo”, em que esses sujeitos não sejam compreendidos como “objetos passivos, mas participantes ativos da pesquisa”. Assim, a entrevista:

Faz parte de um “estar em contato, em trabalho de campo”, uma das atividades mais ricas da pesquisa com pessoas e grupos sociais e suas geografias. Envolve diretamente a intensa articulação de práticas com enfoque qualitativo, como o registro em diário e a tomada de imagens, a escuta, a própria entrevista e, também, sempre que possível, o intercâmbio de experiência com os próprios praticantes do levantamento, à maneira de um grupo focal (HEIDRICH, 2016, p.27).

Duarte (2004) ressalta que utilizar-se da entrevista para obter informação é um meio pelo qual buscamos entender a subjetividade das pessoas através de seus depoimentos, pois trata-se do modo como o sujeito observa, analisa e vivencia o seu entorno social, provocados, certamente, pelas questões lançadas.

Quanto ao tipo de entrevista, utilizei a entrevista do tipo semiestruturada, a fim de tornar o momento mais dinâmico, e deixar o entrevistado com mais chances de fazer possíveis colocações fora do roteiro previamente estruturado. Esse tipo de entrevista enriquece a investigação ao dar ao entrevistado perspectivas para alcançar liberdade e espontaneidade, ao mesmo tempo em que valoriza a presença do sujeito ativo da pesquisa, responsável também por instigar e alargar as discussões (SILVA; MENDES, 2013).

De modo a fazer com que se tenha uma visão aproximada do povoado km 17 mediante às vivências obtidas junto ao território cultural, para além dos registros fotográficos, gerei produtos cartográficos. De acordo com Anjos (2011), os materiais da cartografia são instrumentos eficazes de leitura do território e, assim, permitem que se revele as territorialidades das construções sociais e feições naturais de um dado espaço, dinâmico porque sempre passível de transformação. Assim, a fim de reportar a seu arranjo espacial, apresento um mapa de localização do povoado, bem como lanço mão de mapas situacionais que se referem às casas de crenças.

Cosgrove (2005), por sua vez, afirma que os mapas são importantes ferramentas de representação e análise da relação entre cultura e espaço.

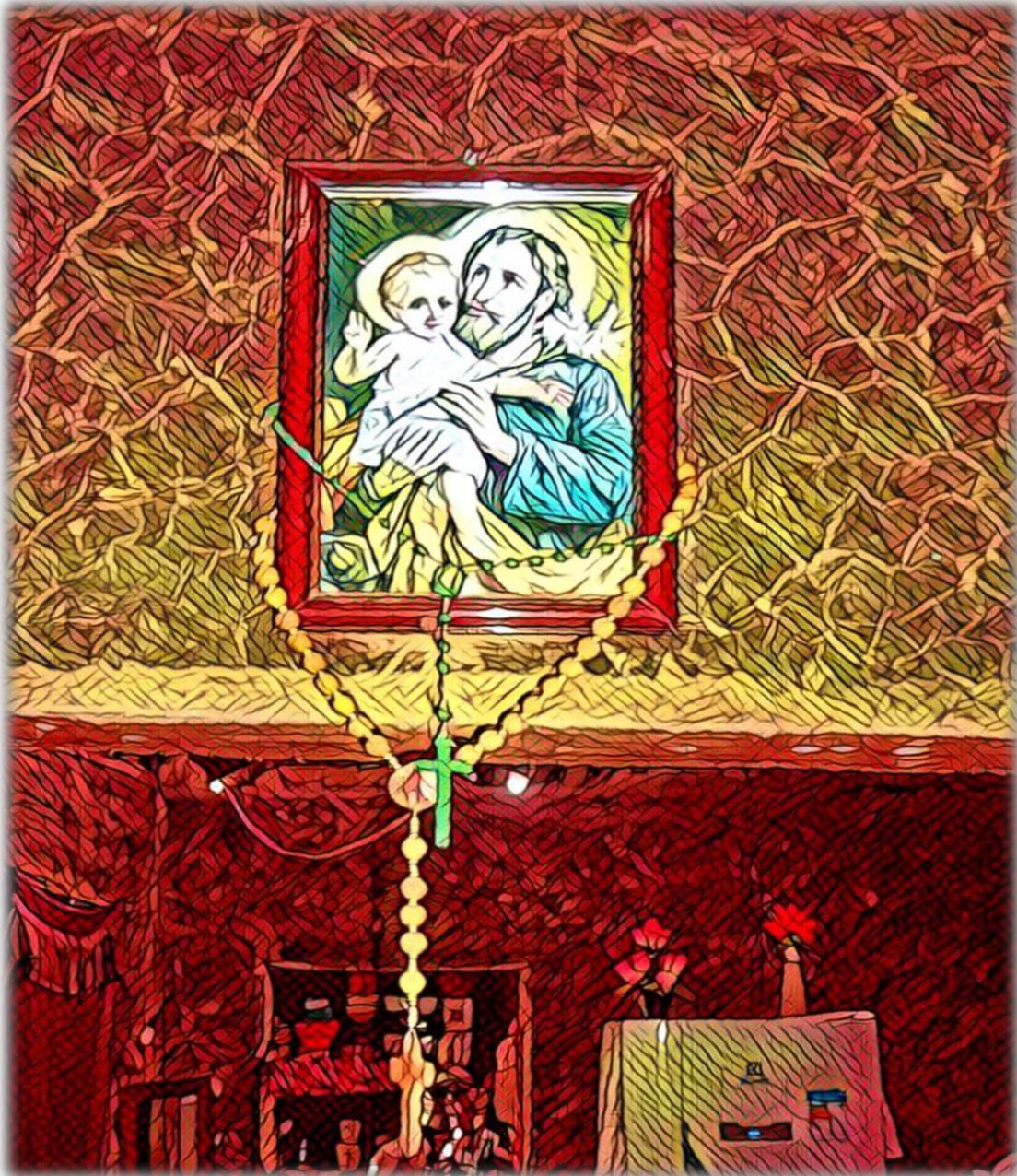
Porque cultura, assim como qualquer atividade física ou social, é espacialmente estruturada e geograficamente expressa, o mapa continua sendo uma maneira poderosa de visualização e de representação dos aspectos espaciais de como as culturas se formam, interagem e se modificam. A cartografia, assim, continua sendo uma ferramenta vital e um modo significativo de representação no estudo das interconexões entre cultura e espaço (COSGROVE, 2005, p. 28).

Neste estudo acerca das interconexões entre a cultura dos benzimentos e o espaço-território do povoado km 17, o corpo dissertativo que segue se está estruturado em três capítulos. O capítulo inicial, intitulado **Geografia Cultural, Território e Sacralidade** sinaliza a base teórico-conceitual da pesquisa. Investe-se na discussão sobre Geografia Cultural, conceito de cultura, Geografia Cultural brasileira e temas afins. De forma direta, valoriza-se um debate sobre território cultural. Neste âmbito, buscamos aporte ainda nas noções de territorialidade, identidade, geossímbolo e etnia/grupo cultural. Ainda nesse capítulo refletimos sobre o fenômeno sagrado na vida do homem. Cura, fé, crença e bênção são estímulos relacionados à prática de benzimentos que nos levaram a pensar a sacralidade.

O segundo capítulo, cujo título é ***Viagem em torno do Território de benzimentos e cura do Povoado Km 17, Codó, Maranhão***, reserva-se a descrever e contextualizar a *viagem* que fizemos em torno do território cultural Povoado Km 17, Codó, Maranhão, buscando traduzir a riqueza dos trabalhos de campo realizados. Reproduzimos no título deste capítulo o título do texto de Bonnemaïson, citado acima. De antemão, partiremos da escala da cidade de Codó, terra de encantaria, que abriga uma cultura extremamente plural em termos de religião, com destaque imagético às manifestações de religiões de matriz africana, para só assim chegarmos ao chão do povoado Km 17, revelando sua organização espacial. Especificamente no povoado a intenção é de refletir a respeito da prática cultural dos benzimentos, um saber-fazer ancestral, o que faz do “17” um território de benzimentos e de cura.

Já no último capítulo, intitulado **Nas casas, os altares, e a fé no coração: territorialidades simbólicas**, teremos foco nos espaços onde acontecem os rituais de cura contra as “doenças de benzedoras”, dos quais emanam uma atmosfera de sacralidade e poder: as casas dos benzedores. Neste cenário, adentramos nos quintais das casas e indagamos sobre as plantas de poder que ali encontram terreno e, por fim, nos debruçamos sobre o preconceito religioso que insiste em figurar como resultado da incompreensão cultural acerca dos benzimentos.

1

GEOGRAFIA, TERRITÓRIO CULTURAL E SACRALIDADE

Fonte: Carvalho (2022)

1.1 Breve imersão sobre a Geografia Cultural

Para uma minoria – e eu faço parte dela – todos os fatos geográficos são de natureza cultural.
(Paul Claval, 2014).

A geografia é abastada em estudos das diversas interpretações sobre as relações existentes entre as pessoas e o meio. Os geógrafos, por diferentes meios de compreensão, interessam-se por pesquisas relacionadas ao turismo, saúde, indústria, religião, só para citar alguns dos mais diversos temas que perpassam diferentes campos de estudos geográficos.

O interesse dos geógrafos pelos estudos culturais data do final do século XIX. Como objetivo da Geografia Cultural destaca-se a compreensão da experiência do ser humano no meio ambiente social, compreender o significado que estes impõem ao seu ambiente e atribuindo valores à vida em sua dimensão espacial. Tal abordagem põe em relevo as representações mentais e posições subjetivas nos domínios da pesquisa geográfica (CLAVAL, 2002) e não consiste unicamente na aprendizagem do fator cultural em si mesmo, mas em definir o território que revela etnias e culturas (BONNEMAISON, 2012).

A Geografia Cultural que conhecemos e estudamos nos dias atuais passou por vários processos de estruturação. O precursor desse subcampo da geografia foi Carl Sauer, integrante da Escola de Berkeley:

Foi nos Estados Unidos, contudo, que a geografia cultural ganhou plena identidade, graças a obra de Carl Sauer e de seus discípulos, primeiramente em Berkeley e, em breve, dispersos por várias universidades. A denominada Escola de Berkeley (1925 - 1975) desempenhou papel fundamental na geografia cultural [...] (CORRÊA; ROSENDAHL, 2011, p.10).

É importante enfatizar que a estruturação da Geografia Cultural está atrelada, sobretudo, nos estudos de três importantes autores, pilares no desenvolvimento dos estudos culturais, sendo eles: Friedrich Ratzel (1844 - 1904), Paul Vidal de La Blache (1845 - 1918) e Carl Sauer (1889 - 1975). Cabe lançar luz à obra de Ratzel, intitulada Antropogeografia, que de acordo com Zannatta (2017), fez análise dos fundamentos culturais da diversidade e das repartições dos homens e das civilizações, sendo conduzido por caminhos ora etnográficos, ora políticos. Na referida obra, segundo Claval (1995, p. 13), Ratzel buscou analisar a cultura:

[...] sob seus aspectos materiais, como conjunto de artefatos mobilizados pelo homem na sua relação com o espaço. As ideias que a sustentam e a linguagem que exprimem não são quase nada invocadas [...] A ideia de luta pela vida limita, portanto, o interesse que tem Ratzel pelos fatos da cultura e dá à sua obra uma posição essencialmente política.

Já Sauer, se interessava em entender as impressões e as marcas deixadas na paisagem pelo homem. Na visão do autor, “a Geografia Cultural se interessa, portanto, pelas obras humanas que se inscrevem na superfície terrestre e imprimem uma expressão característica” (SAUER, 2011, p. 22).

De acordo com os apontamentos de Corrêa e Rosendahl (2012), a Geografia Cultural, em mais de um século de contribuição, vem promovendo um vasto acervo intelectual de elevada importância à geografia de modo geral. Os autores ainda destacam os dois períodos trilhados por esse subcampo do ponto de vista teórico-metodológico, quais sejam: a Geografia Cultural Tradicional ou Geografia Saueriana e a Geografia Cultural Renovada ou Nova Geografia Cultural.

Grosso modo, na Geografia Cultural Tradicional ou Geografia Sauriana “a cultura é definida em termos amplos, abrangendo, entre outros, costumes, crenças, hábitos, habilidades, técnicas, leis, artes, linguagem, gestos e moral, mas especialmente as manifestações materiais” (CORRÊA e ROSENDAHL, 2012, p.8). Já no âmbito da Geografia Cultural Renovada ou Nova Geografia Cultural a cultura “é restrita aos significados criados e recriados pelos diversos grupos sociais a respeito das diferentes esferas da vida em suas específicas espacialidades” (CORRÊA; ROSENDAHL, 2012, p.8).

Entre essas duas fases, tradicional e renovada, marca-se o período de maior fragilidade da Geografia Cultural, acompanhado de críticas, sobretudo pela abordagem sem profundidade e crítica das questões relacionadas às dinâmicas econômicas e sociais. Era necessário o desprendimento de alguns focos de estudos, como as análises exclusivistas que se faziam sobre dos espaços rurais, nos quais “os estudos focalizavam espacialmente sociedades tradicionais, pouco reportando-se às sociedades urbanos-industriais” (CORRÊA; ROSENDAHL, 2011, p.10).

Tecia-se críticas também sobre como Carl Sauer entendia e trabalhava o conceito de cultura. No entendimento de Sauer, a cultura era uma força além do homem. “A cultura era, assim, concebida como algo exterior aos indivíduos de um dado grupo social; sua internalização se faz por mecanismo de condicionamento, gerador de hábitos, entendidos como cultura” (CORRÊA; ROSENDAHL, 2011, p.11).

Com essa visão sobre cultura, parecia não existir conflitos, assim predominando o consenso e homogeneidade da cultura.

Essas críticas, na visão de Corrêa (2001), foram consideradas importantes para a renovação da Geografia Cultural: “a renovação da geografia cultural iniciada no final da década de 1970, deve-se em parte às críticas provenientes de diversas fontes que a escola de Berkeley recebeu” (CORRÊA, 2001, p. 24), sustenta o autor.

Na primeira metade do século XX, a Geografia Cultural sofre uma série de críticas devido: i. a preocupação maior em fazer descrição do mundo ao invés de buscar compreendê-lo; ii. falta de percepção acerca dos significados das festas, comemorações e demais acontecimentos espaciais; iii. não se importar com os problemas enfrentados pelos grupos sociais (CLAVAL, 2001).

No final da década de 1970 novos geógrafos culturais começaram a dar novas diretrizes a este subcampo de estudo em Geografia. Podemos dizer que a Geografia Cultural é potencializada em termos de crítica, englobando conhecimentos de múltiplas áreas, se debruçando com certa plasticidade sobre o conceito de paisagem e contribuindo com um leque mais amplo de temas.

Na sequência, na década de 1990, ocorre uma ação importante na Geografia Cultural Renovada, com destaque para a criação de alguns periódicos, tanto em francês quanto em inglês, sendo eles: *Géographie et cultures* (1992), que era liderada por Paul Claval e *Ecumene* (1994). Ainda nessa fase de revalorização da Geografia Cultural, algumas influências se fazem presentes, destaque da própria tradição de Sauer e o legado vidaliano, como também a influência das filosofias dos significados, em especial à fenomenologia e, em certa medida, também o materialismo cultural (CORRÊA; ROSENDHAL, 2011).

No que se refere ao Brasil, a Geografia Cultural, até meados de 1980, podemos dizer, foi em grande parte negligenciada. Não havia por parte dos estudiosos uma consciência ou até mesmo conhecimento que os aspectos ligados à cultura poderiam ser estudados em suas pesquisas (CORRÊA; ROSENDHAL, 2008). Dessa maneira, a Geografia Cultural chega ao Brasil de forma atrasada, se comparado a outras paragens do mundo. Apenas no início dos anos 1990, na dita fase da Nova Geografia Cultural.

Por Consequente, no ano de 1993, como o foco em desenvolver pesquisas relacionadas à temática espaço e cultura, é criado o Núcleo de Estudos e Pesquisas sobre o Espaço e Cultura (NEPEC), da Universidade Estadual do Rio de Janeiro

(UERJ). A partir de então, a geografia cultural brasileira começa a ganhar expressão, sendo, posteriormente, difundida em outras universidades e grupos de estudos. Esse Núcleo teve como precursores Zeny Rosendahl e Roberto Lobato Corrêa.

No ano de 1995 criou-se o periódico denominado de Espaço e Cultura. Um ano depois, acontece a primeira publicação de livro da coleção intitulada Geografia Cultural. Por certo, o periódico, em seus vinte e seis anos de existência, é uma grande contribuição para a disseminação dos estudos da Geografia Cultural no Brasil, com suas variadas abordagens temáticas, vingando um vasto acervo sobre um Brasil geográfico-cultural. Então, a Geografia Cultural no Brasil passou a trilhar caminhos prósperos e ter impulso a partir deste referido ano, como mencionado por Côrrea e Rosendahl (2008, p.77):

A produção brasileira em geografia cultural passou, a partir de 1995, por um significativo e contínuo crescimento. Dissertações, teses, conferências, artigos publicados em coletâneas e periódicos, assim como editados em CDs, compõem um importante acervo. Seis simpósios organizados pelo NEPEC, dos quais dois de âmbito internacional, realizados a cada dois anos, de 1998 a 2008, no Rio de Janeiro; um simpósio internacional sobre a dimensão histórica da cultura, realizado no Rio de Janeiro, em 2003, sob os auspícios da União Geográfica Internacional; e outros, realizados em Curitiba e Salvador, organizados pelo Núcleo de Estudos sobre Espaço e Representações (NEER), em Goiânia e Manaus, evidenciam o crescimento da geografia cultural no Brasil.

Essa produção toda confirma, por parte dos geógrafos brasileiros, a adoção da Geografia Cultural em seus estudos. Com isso, a tendência passou a ser a revelação de novas temáticas nesse subcampo, além da difusão de tal conhecimento, bem como permitindo as inúmeras chances de abordagens metodológicas. O campo de estudo do Brasil é vasto e promissor. O país compõe uma sociedade diversa, havendo, por assim dizer, uma multiplicidade de possibilidades de apreensão no real através Geografia Cultural (CLAVAL, 2012).

É importante fazer uma reflexão acerca dos temas culturais abordados no Brasil, uma vez que a produção brasileira tem por característica sua diversidade temática, teórica e metodológica. “A heterogeneidade cultural brasileira, fruto de longos, complexos e espacialmente diferenciados processos, envolvendo sociedade e natureza, faz do Brasil um excelente campo de estudos da Geografia Cultural” (CORRÊA; ROSENDAHL, 2011, p.10).

A religião é um dos temas de interesse na Geografia Cultural desenvolvida no Brasil. Isso se deve em parte à Zeny Rosendahl, precursora e grande referência

da Geografia da Religião no país. O candomblé também tem seu fascínio e inspiração para alguns trabalhos (CLAVAL, 2012), como é o caso das pesquisas de Aureanice de Mello Corrêa (2004), sendo sua análise de doutorado voltada à festa da Irmandade da Boa Morte em Cachoeira, no Estado da Bahia.

Em meados dos anos de 1980, o conceito de cultura passa por um processo de reformulação, e de acordo com Corrêa e Rosendahl (2011, p. 13), em tal conjuntura:

O conceito de cultura é redefinido, liberado da visão supraorgânica e do culturalismo, na qual a cultura é vista segundo o senso comum e dotado de poder explicativo. É vacinado também contra a visão estruturalista, na qual a cultura faria parte da “superestrutura”, sendo determinada pela “base”. A cultura é vista como um reflexo, uma mediação e condição social.

Para a Nova Geografia Cultural, a cultura precisa ser explicada, ou seja, ela não tem a capacidade de se autoexplicar. Assim, envolve um mundo de sentido, visto como expressão simbólica, como comunicação e sinal de valores produzidos e reproduzidos por meio das relações sociais, isto é, “não é um resquício, mas uma experiência de mudança social, competição e composição” (COSGROVE; JACKSON, 2011, p. 136). Essa concepção mais restrita sobre a cultura não significa que a Nova Geografia Cultural tenha abandonado os aspectos materiais da cultura, como alguns apontaram erroneamente, acrescenta-se sim, e com grande vigor, referências subjetivas aos estudos dos espaços culturais.

McDowell (1995) nos lembra da complexidade da cultura, e afirma que a definir é algo extremamente difícil, pois ela não é estática e nem homogênea. Em uma tentativa de conceituação, McDowell (1995, p.161, p.161) assevera que a cultura é:

Um conjunto de ideias, hábitos e crenças que dá forma às ações das pessoas e à sua produção de artefatos materiais, incluindo a paisagem e o ambiente construído. A cultura é socialmente definida e socialmente determinada. Ideias culturais são expressas nas vidas de grupos sociais que articulam, expressam e contestam esses conjuntos de ideias e valores, que são eles próprios específicos no tempo e no espaço.

Por sua vez, Cosgrove (2003), defende que o termo cultura não pode ser reduzido a um mero e único significado, uma vez que ele é amplo. “Pouco se ganha ao se tentar uma definição precisa de cultura. Fazê-lo implica sua redução a uma categoria objetiva, negando sua subjetividade essencial” (COSGROVE, 2011, p. 103).

O conceito de cultura fornece uma maneira para classificar os seres humanos em grupos, com base em características comuns, bem como classificar

áreas de acordo com as características dos grupos humanos que as ocupam. A cultura decorre da capacidade dos seres humanos se comunicarem uns com os outros por meio de símbolos (WAGNER; MIKESELL, 2003). No que tange à relação entre cultura e Geografia, ela “está assentada em uma base geográfica” (WAGNER; MIKESELL, 2003, p. 29). É nessa base geográfica que os agentes espaciais ocupam, vivem, trabalham, atribuindo significado aos lugares e paisagens, a partir dos símbolos (i)materiais da comunicação, transformando o espaço em território e, para isso, utilizando-se de técnicas e saberes adquiridos ao longo do tempo.

Na visão de Bonnemaïson (2012), a noção de cultura em geografia desponta como uma representação simbólica do real e ocorre a partir da relação da sociedade com o espaço. Para este autor, a cultura está intrinsecamente ligada à territorialidade, uma vez que as etnias são desenvolvidas e difundidas física e culturalmente em um território.

Ainda para Bonnemaïson (2012), a cultura é traduzida em termos de espaço, está ligada a um território, pois é através da cultura que os territórios são criados e, dessa maneira, são fortalecidas as relações entre cultura e espaço. Sendo assim, entende-se que a cultura e o território estão em constante mudança, posto que os significados que os grupos culturais atribuem aos lugares e itinerários são ininterruptamente recriados, logo, podendo ser compreendidos como processos históricos.

1.2 Território e Territorialidade em Geografia Cultural

O território pode ser entendido de diferentes maneiras. Há um leque de interfaces existentes em suas variadas dimensões como: político, econômico cultural, dentre outras abordagens. Nesta pesquisa será privilegiado o caráter cultural do território. Logo, inferimos que “a abordagem cultural em Geografia não consiste em apreender o fato cultural por ele mesmo, mas em definir territórios reveladores de etnias e culturas” (BONNEMAISON, 2012, p. 293).

O território é compreendido como um processo, um acontecimento histórico, que se constitui socialmente, ou seja, é constituído a partir das relações sociais dos sujeitos que organizam o território e criam laços. Bonnemaïson (2012, p.289) nos diz que “o território é, ao mesmo tempo, “espaço social” e “espaço cultural”:

ele está associado tanto à função social quanto à simbólica”. Relacionando com o campo empírico, os agentes espaciais desta pesquisa, as benzedeadas e benzedores, se constituíram a partir de um processo encarnado em seu território – o que veremos em extensão no capítulo que se segue.

Em relação ao território, Haesbaert (2006), identificou três concepções: 1) política; 2) econômica; e 3) cultural; essa última, como já se sabe, sendo de interesse para a abordagem desta pesquisa. Para o autor supracitado, sob uma ótica simbólico-cultural “o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido” (2006, p. 40). O território se define por meio dos processos sociais em que ele se encontra inserido.

De encontro à ideia de Haesbaert (2006), Bonnemaïson (2012), menciona em seus escritos a existência simultânea do território na sociedade moderna, a saber: política, está intrinsecamente ligada à segurança. E a cultural, a qual está voltada para uma ideia de identidade.

Conforme essa visão político-cultural, outro ponto valoroso a ser abordado diz respeito ao desaparecimento do território. Viajando nas reflexões de Bonnemaïson (2012), à medida que a cultura e a etnia começam a morrer, um dado território pode passar pelo processo de desaparecimento. Pensando o território dos benzimentos do povoado Km 17 e a etnia das benzedeadas e benzedores, este poderia vir a desaparecer? Difícil afirmar qualquer coisa nesta direção. O estudemos a fim de problematizá-lo de maneira a contribuir com a sua compreensão e preservação cultural, como já sinalizamos na introdução do presente trabalho.

Concernente à etnia, esclarecemos que esta não é baseada em um conceito biológico, mas a um conceito de grupo: “em outras palavras, a etnia é aquilo que em outros lugares é denominado de grupo cultural, frequentemente ligado a uma expressão política e geográfica, isto é, um território” (BONNEMAISON, 2012, p.284). Nesse sentido, percebe-se que os conceitos território e etnia estão associados, nos conduzindo à uma abordagem cultural. Com base nesse conceito de etnia podemos nos referir ao grupo de benzedores e benzedoras como uma etnia ligada culturalmente ao território.

Conceitualmente, etnia pode ser entendida como um domínio de existência e cultura em que determinados indivíduos convivem. É preciso entendê-la não como uma realidade biológica congelada, mas uma realidade dinâmica, determinada por um ou vários padrões culturais, que só podem ser compreendidos em uma escala

relativamente pequena: a do grupo vivido. De tal maneira, não há possibilidade da existência de uma etnia ou grupo cultural que, de certa maneira, não se tenha investido física e culturalmente num território (BONNEMAISON, 2012).

Ligada ao território emerge a territorialidade. Para Bonnemaïson (2012), as territorialidades não são limitadas, posto que o comportamento humano é instável e os grupos culturais são criados e fortalecidos em decorrência da identificação que eles têm com esses lugares.

A territorialidade é a expressão de um comportamento vivido: ela engloba, ao mesmo tempo, a relação com o território e, a partir dela, a relação com o espaço “estrangeiro”. Ela inclui aquilo que fixa o homem aos lugares que são seus e aquilo que o impele para fora do território, lá onde começa o espaço. (BONNEMAISON, 2012, p.291).

Dentro do contexto citado por Bonnemaïson (2012), compreende-se então que a territorialidade é a responsável por reforçar a identidade de um povo, além de ligar o indivíduo às suas origens e cultura. É no território que vai ocorrer a reprodução dos seus costumes e modos de vida.

Para Saquet (2009), a territorialidade vai existir por meio de um processo no qual os agentes espaciais irão dominar e controlar o território. Ainda com base nas contribuições de Saquet (2009), a territorialidade pode existir por meio de significado identitário.

A territorialidade é um fenômeno social que envolve indivíduos que fazem parte do mesmo grupo social e de grupos distintos. Nas territorialidades, há continuidades e descontinuidades no tempo e no espaço; as territorialidades estão intimamente ligadas a cada lugar: elas dão identidade e são influenciadas pelas condições históricas e geográficas de cada lugar (SAQUET, 2009, p. 88).

Retomando às discussões de Bonnemaïson (2012), a noção de territorialidade ainda pode ser entendida como relações sociais e culturais mantidas pelos grupos na trama de locais e itinerários relacionados à mobilidade, constituindo assim um território. Conforme o mesmo autor, “da etnia emana a territorialidade que é antes de tudo a relação culturalmente vivida entre um grupo humano e uma trama de lugares hierarquizados e interdependentes, cujo traçado no solo constitui um sistema espacial – um território” (BONNEMAISON, 2012, p. 285).

Ademais, emergindo ao cerne da questão da territorialidade, explorando o tema religião, temos como referência as discussões de Rosendahl (2013). Para esta autora a territorialidade é o conjunto de práticas desenvolvidas por uma instituição ou

grupo para o controle de um determinado território, em que a influência do poder do sagrado vai refletir uma identidade de fé. O fortalecimento da territorialidade será reforçado pela experiência religiosa, tanto coletiva quanto individual, que os grupos mantêm nos lugares sagrados e nos itinerários que compõem o território.

O conceito proposto por Rosendahl (2013) entende que há um controle simbólico sobre o território, e é por meio desse controle que é determinado os valores, modo de vida e crenças do indivíduo. No tocante às várias concepções delineadas, compreendemos que a territorialidade detém uma carga de significados da cultura que foi construída no decorrer do tempo e nos diversos espaços e territórios.

Outro elemento que lançamos em discussão diz respeito à ideia de geossímbolo (BONNEMAISON, 2012). Quando há uma relação entre territorialidade, espaço, cultura e etnia é entendida por Bonnemaïson (2012, p.285) “como o campo de existência e de cultura, vivido de modo coletivo por um determinado número de indivíduos”; dessa maneira é que se formam os geossímbolos, que, para o autor:

Pode ser definido como um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que os fortalece em sua identidade (BONNEMAISON (2012, p.285).

Os geossímbolos estão estritamente ligados aos grupos culturais ou, em alguns casos, unicamente a um homem a partir de suas identidades. Podem ser uma casa, um edifício, uma praça, uma cidade, um santuário, um povoado, como é o caso do KM 17.

Conforme a abordagem de Bonnemaïson (2012), Aurenice Corrêa (2004), enfatiza que o geossímbolo pode ser representado por meio de pontos fixos (rochedos, árvores, edificações, rios, percursos irregulares), expressamente reconhecidos, esboçando, num solo adjetivado, uma semiografia elaborada pelos signos, figuras e sistemas espaciais.

Os grupos culturais que vivem nos diversos territórios, a citar as benzedeadas e benzedores, têm seus geossímbolos imprimidos no espaço e por sua vez são carregados de significados, elementos esses que reforçam suas identidades, como por exemplo seus altares com santos, objetos de benzeduras, representando crença e fé.

Outra discussão que é importante fazer diz respeito à identidade. No âmbito da Geografia o termo identidade se faz cada vez mais presente mediante o

desenvolvimento da Geografia Cultural. Mathias Le Bossé (2013) aponta que a abordagem sobre identidade não é uma temática separada dos estudos geográficos e que seu uso já vem desde a Geografia Clássica, ainda que de maneira implícita, cabendo à Geografia Cultural examinar e gerar compreensões sobre os sentidos diversos das identidades dos lugares e das pessoas.

O território é responsável pela existência da criação identitária. Urrutia (2009, p. 9) infere que “o território é a base primeira de qualquer identidade cultural. A partir dele constroem-se referentes simbólicos e relatos históricos que permitem a um grupo humano compartilhar as mesmas tradições e expressões culturais”. Como exemplo pode ser citado os benzedores, benzedeadas e os sujeitos que buscam a cura através dos benzimentos. Eles compactuam de uma mesma crença, tradição e se identificam com a cultura da qual fazem parte.

Como base do exemplo supracitado e buscando as reflexões de Le Bossé (2013), entende-se identidade como similaridade. A identificação consiste em se assemelhar a alguma coisa e se traduz, principalmente, para indivíduo e grupos, exprimida por um sentimento de pertencimento comum, compartilhamento e coesão social. “A identidade é o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence” (SANTOS, 2002, p.10).

O território representa, assim, um conjunto de referências e elementos simbólicos que contribuem para a constituição da identidade de um povo e, conseqüentemente, da identidade de um lugar, legitimando o saber e o modo de vida das pessoas através das tradições e costumes.

Haesbaert (2013), por sua vez, afirma que no território sempre haverá algum tipo de identificação e valoração simbólica (positiva ou negativa) do espaço por seus habitantes. Para Le Bossé (2013), toda forma de identificação também pressupõe, pelo menos implicitamente, um processo de diferenciação: nos identificamos ou nos opomos a qualquer coisa, seja pelo processo de pertencimento ou de exclusão. Assim, a identidade se aproxima tanto daquilo que ela estima, como daquilo que ela negligencia. A recusa em identificar-se é um sinal de negação ou identificação contrária.

Buscando ilustrar o que foi dito sobre território e identidade, tomemos como expressão a relação entre homem e as questões do sagrado, que, aqui na Terra, faz surgir espaços de qualificação ora atrativa, ora repulsiva, a depender das crenças.

1.3 O homem e as questões do sagrado

Em meio às reflexões sobre espaço sagrado, Tuan (1979) nos leva a pensar o que seria o sagrado e o espaço sagrado. A princípio, talvez a resposta mais óbvia proferida por alguns sujeitos seria a que sagrado tem relação com a igreja, santos, rituais, missas, festejos, dentre outras expressões.

Porém, Tuan (1979) compreende que para entendermos o sentido do sagrado é preciso que olhemos para além da imagem de santos, bispos, celebrações e santuários. Na sua perspectiva, os ditos fenômenos sagrados têm por característica se destacar do lugar comum, irrompendo a rotina. Cabe salientar que o irromper de rotina nem sempre será uma hierofania, bem como nem tudo separado de forma espacial será sagrado. Tuan (1979) assim, vê no sagrado alguns atributos, tais como: separação, definição, ordem, totalidade e poder

Em termos de espaço, pode-se entender que o sagrado tem um significado limitado porque pertence aos deuses. Como sugere a raiz da palavra, o sagrado é algo que precisa ser separado das coisas que seriam de caráter profano. Por profanos compreende-se aquilo que está fora ou distante do templo. O sagrado contém o caráter de imposição, pois impõe ordem e organiza o caos em espaço de natureza secular, transmitindo segurança e respeito. O sagrado significa ainda a ideia de totalidade, completude e perfeição.

Em contato com o sagrado o homem tende a preencher os vazios que afligem sua vida. O sagrado inspira poder e, esse poder obtido através dos deuses, não obstante possa declarar destruição, encoraja e permite recomeço, libertação e a expansão de fronteiras. O sagrado é simbolizado pela luz. As pessoas não só têm receio por essa luz, como também se sentem fascinadas por ela.

Emergindo no entendimento do sagrado, buscando uma definição através de Berger (1985), na obra “O dossel do sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião”, para a compreensão do sagrado é necessário pensar para além dos indivíduos, em extensão simbólica, como afirma a seguir:

Por sagrado entende-se aqui uma qualidade de poder misterioso e temeroso, distinto do homem e todavia, relacionado a ele, que se acredita residir em certos objetos da experiência. Essa qualidade pode ser atribuída a objetos naturais e artificiais, a animais, ou homens, ou às objetivações da cultura humana. O homem enfrenta o sagrado como uma realidade imensamente poderosa e distinta dele. Essa realidade a ele se dirige, no entanto, e coloca a sua numa ordem, dotada de significado (BERGER, 1985,38-39).

Entende-se que a qualidade do sagrado é construída por um viés carregado de mistério, de um lado ocorre a distinção da capacidade humana e, por outro lado, há uma relação com objetos que são utilizados pelo homem em meio suas experiências cotidianas, sendo que tais objetos podem ser de cunho natural ou artificial. Em todo caso, pode-se dizer que toda a natureza é suscetível de adquirir um caráter sagrado.

Explorando as noções de espaço sagrado, Rosendahl (2007, p.2) diz que: “a geografia define o espaço sagrado como um campo de forças e de valores que eleva o homem religioso acima de si mesmo, transpondo-o para um lugar distinto daquele no qual transcorre seu cotidiano”. Pensando a noção de espaço sagrado atrelada a um *locus* de cunho religioso, sobretudo em termos de experiências religiosas com um significado de hierofania, Eliade (1992, p.26) destaca:

Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há ruptura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não-realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.

Corroborando com a reflexão do autor supracitado, Rosendahl (1997, p. 121) diz que “o sagrado se manifesta sob a forma de hierofania no espaço, revela-se como um dom carismático que o objeto ou a pessoa possui e se impõe por ele mesmo”.

Assim, sabemos que “o espaço sagrado é o locus de uma hierofania, isto é, uma manifestação do sagrado, a qual permite que se defina um ‘ponto fixo’, ponto de toda a orientação inicial, o ‘centro do mundo” (ROSENDAHL, 1997, p.121). Diante disso, a construção do espaço sagrado ocorre basicamente pelo viés de duas configurações: uma envolvendo hierofania e a outra procedimentos rituais. Na primeira situação, manifesta-se por meio de providência divina. Na segunda, os rituais seriam repetições das manifestações precedentes conservadas na memória. Logo, o sagrado tem caráter de organização do espaço.

Existe uma dicotomia entre sagrado e profano, eles se apresentam em dimensões espaciais distintas, embora complementares, o que é, portanto, ambíguo. Entre sagrado e o profano existe um viés de oposição e ao mesmo tempo de atração, porém, é importante deixar evidenciado que não se misturam. Cabe ainda esclarecer sobre o entendimento visto em algumas pesquisas acerca de vinculação do sagrado

a algo inerentemente do bem, puro, e profano com estigma de impureza, que remete ao mal. Ressalta-se que ideias assim estão equivocadas.

O que podemos afirmar é que tanto o espaço sagrado quanto o espaço profano estarão vinculados a um espaço social. A ordem do espaço requer sua distribuição entre o sagrado e o profano: é o sagrado que delimita e torna o profano possível. Assim, “[...] Potência sagrada quer dizer ao mesmo tempo realidade, perenidade e eficácia. A oposição entre sagrado/profano traduz-se muitas vezes como uma oposição entre real e irreal ou pseudo-real” (ELIADE, 1992, p. 16).

Compreendemos que a nível de pensamento, não se pode pensar no sagrado, sem pensar no profano. O espaço sagrado tem uma característica única, ou seja, o ponto de encontro entre o homem e o divino, nas diversas formas. Neste espaço, onde a realidade transcende, a vida é misteriosa e é sentida com forte emoção. Bem como acontece nos rituais de benzimento e nos espaços das religiões de matrizes africanas, os quais merecem, por parte da Geografia Cultural, debates inteligíveis. A seção que segue apresenta-se como uma tentativa de contribuição neste sentido.

2

**VIAGEM EM TORNO DO TERRITÓRIO CULTURAL DO POVOADO KM 17, CODÓ,
MARANHÃO**

Fonte: Carvalho (2022)

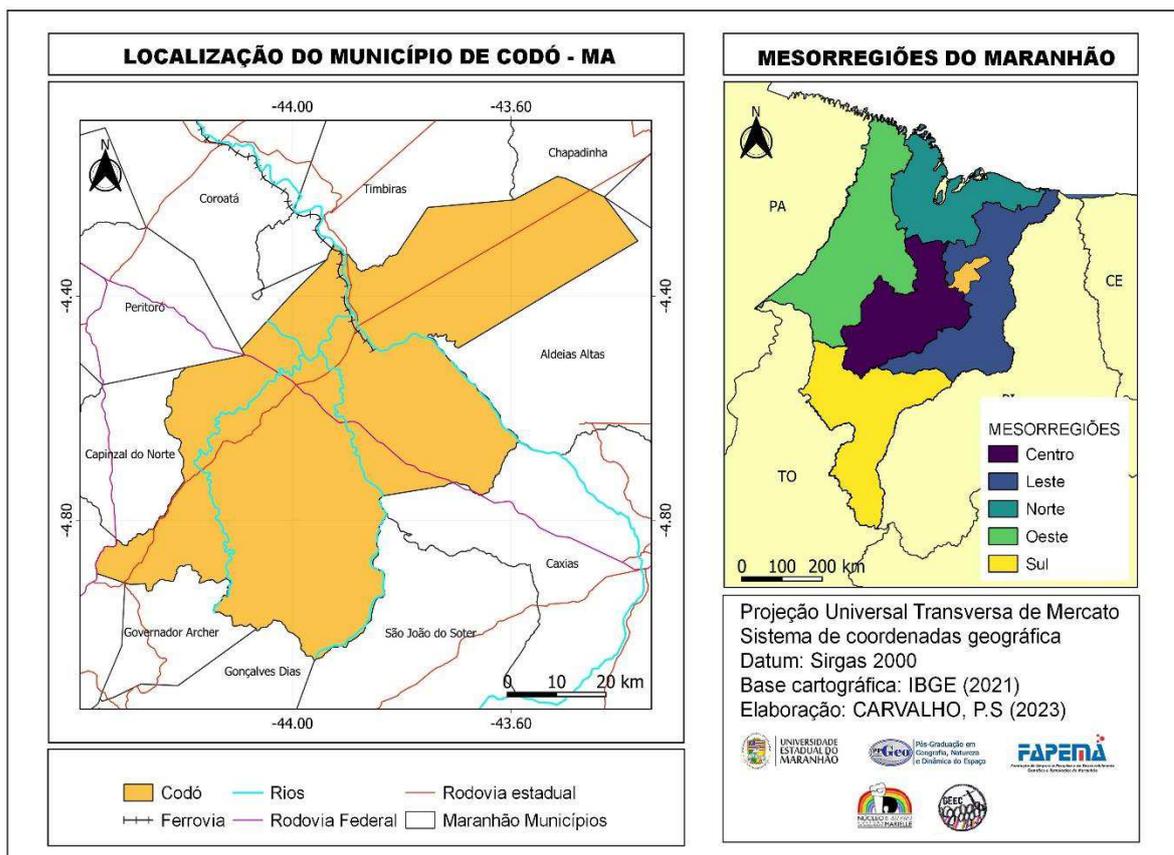
2.1 Codó, Maranhão: uma terra de culturas e práticas religiosas diversas

“Muita religião, seu moço. Eu cá, não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio...Uma só, pra mim é pouca, talvez não chegue”

(Guimarães Rosa).

Dos 217 municípios do estado do Maranhão, Codó (Figura 1) localiza-se na região dos Cocais e Mesorregião Leste Maranhense, distante aproximadamente 300 km da capital, São Luís. De acordo com o censo de 2010, a população codoense contava com 118.038 pessoas. Atualmente a sua população é estimada em 123.368 pessoas, distribuídas em uma área territorial de 4.361,606 km² (IBGE, 2022).

Figura 1 - Mapa de localização da cidade de Codó-MA



Fonte: Carvalho (2023).

O processo de povoamento da região na qual hoje situa-se o município teve início no ano de 1780.” Inicialmente a região era habitada por dois grupos indígenas, os Barbados e os Guaranés. Posteriormente, os colonizadores portugueses,

avançaram sobre tais terras e passaram a habitá-las, trazendo negros africanos por meio do tráfico de escravos (ARAÚJO, 2019).

Codó foi elevada à categoria de cidade por meio da Lei nº 133, de 16 de abril de 1896. Quanto à hidrografia, a cidade em questão pertence à bacia do rio Itapecuru. Este rio, no passado, contribuiu sensivelmente no processo de escoamento de mercadorias e do algodão, base da economia naquela época (REIS, 2007). A cidade é banhada pelos rios Itapecuru, Codozinho e pelo rio Saco. Além desses três rios, seu perímetro urbano é cortado pelo riacho Água Fria, o qual delimita a cidade em duas zonas: cidade alta e cidade baixa (ARAÚJO, 2019).

Além desses aspectos, Codó se destaca no âmbito das religiosidades. “É muita religião, seu moço”, tais como: católica, protestante e, com evidência maior, as religiões de matrizes africanas. Dessas últimas, temos ali a presença da umbanda e terecô. De acordo com a Secretaria Municipal de Juventude, Cultura e Igualdade Racial, em entrevista concedida para esta pesquisa, estima-se que em Codó, entre terreiros e quartos de santos/congás, haja mais de 400 pontos de prática de religião de matriz africana.

Façamos, pois, a distinção entre terreiros e quartos de santos/congás. Os terreiros ou tendas (Figura 2), como também são chamadas dizem respeito às construções fora da residência particular dos pais e mães de santos e que são utilizadas para a prática da umbanda e terecô. Ali realizam-se trabalhos espirituais¹, bem como as festas. Dentro dessas tendas ficam os altares, que apresentam uma diversidade de imagens de santos e tambores. Logo nas suas entradas, em alguns desses espaços em discussão, encontra-se uma cruz, símbolo do catolicismo.

¹ Trabalhos espirituais são feitos pelos pais e mães de santos, esses são guiados pelas entidades e orixás. Esses trabalhos são diversos, tais como: limpeza espiritual, abrir caminhos, cura de doenças, amarração amorosa, afastamentos de rivais e simpatias de amor.

Figura 2- Tenda espírita Santa Bárbara (mãe Maria dos Santos)



Fonte: Carvalho (2021).

Já o congá ou quarto de santos refere-se a um cômodo específico dentro da residência do pai ou mãe de santo, contendo apenas um altar com as imagens de

santos. A diferença entre ambos consiste sobretudo no modo de utilização, uma vez que os congás não se configuram como ambientes para realização de festas, apenas para realização dos trabalhos espirituais feitos pelos pais e mães de santos, como mostrado na figura 3. Em diálogo com o Mestre Francisco, me foi explicado que a existência da tenda ou congá é determinada pelos orixás, que os guiam através do processo de preparação para se tornarem filhos de santos.

Figura 3 - Trabalhos espirituais realizados pelo Mestre Francisco



Fonte: Carvalho (2021).

Esses espaços são considerados sagrados. Importante ressaltar que antes de adentrar em tais recintos é necessário pedir permissão para os orixás. Póvoas (2007) considera o terreiro como um espaço sagrado e ainda alude que o geossimbolismo desses lugares demanda tempo para ser construído e obedece a lógica dos orixás, ou seja, os pais e mães de santos são guiados pelas entidades em suas missões.

Acontece que o terreiro é um espaço organizado em estruturas que obedecem à rigorosa ótica dos orixás. São eles que determinam tudo: localização, tipo de construção, distribuição espacial. E essa geografia leva anos para se completar. As árvores, os bichos, as pedras, os ribeirões, os rios, as fontes e demais componentes fazem parte do templo e, por isso mesmo, são também considerados sagrados (PÓVOAS, 2007, p. 400).

As religiões de matriz africana tiveram sua incorporação à cultura brasileira desde o período que os negros escravizados desembarcaram no país para desempenhar funções nas lavouras durante o período colonial e no império. Nesta conjuntura, Codó não se diferenciou do restante do Brasil, um país miscigenado, com uma herança cultural de fortes traços africanos, os quais se manifestam pela

religiosidade, perpassando pela música, danças e gastronomia (OLIVEIRA e SILVA, 2018).

Segundo Ferreti (2000), a tradição religiosa afro-brasileira típica de Codó é o terecô, também chamado de Tambor da Mata, Brinquedo de Santa Bárbara e encantaria de Santa Bárbara. Tratamos, pois, de uma religião afro do Brasil, de matriz banto, com jeje e nagô fazendo parte de seus elementos (FERRETTI, 2000; BARROS, 2000; ARAÚJO, 2008).

O terecô é uma religião de possessão, na qual ocorrem incorporações dos encantados da mata, esses foram homens e mulheres que em certos momentos da vida desapareceram do plano terreno, passando, de tal maneira, a viver na encantaria. Entende-se que eles não são considerados mortos, assim não podendo voltar à vida por meio da reencarnação (AHLERT, 2013).

Para Ferretti (2000, p.15), no contexto do Maranhão,

O termo encantado é encontrado nos terreiros de Mina, tanto nos fundados por africanos, quanto nos mais novos e sincréticos, e nos salões de curadores e pajés. Refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos e sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extrassensorial, como alguns preferem denominar. Os encantados, apesar de totalmente invisíveis para a maioria das pessoas, tornam-se “visíveis” quando os médiuns em quem incorporam manifestam alterações de consciência e assumem outra identidade. Apresentam-se à comunidade religiosa como alguém que teve vida terrena há muitos anos e que desapareceu misteriosamente ou tornou-se invisível, encantou-se.

Diante do que fora exposto, e de acordo com Ahlert (2013), a encantaria maranhense é chefiada por Santa Bárbara, sendo ela considerada a dona de diversas tendas de Codó. Já os encantados são comandados pelos Léguas Boji Buá da Trindade, visto por alguns como um vaqueiro valente e consumidor de bebida alcoólica. A saber, os encantados, quando tomam o corpo do indivíduo, empreendem grande mudança na pessoa, a começar pela voz e comportamento.

Para gerar reflexões sobre o terecô em Codó é fundamental, de antemão, fazer uma exposição a respeito do povoado Santo Antônio dos Pretos, remanescente de quilombo, que, que “foi um reduto de escravos que buscavam se refugiar após abrirem fugas das fazendas de algodão e de arroz e dos maus-tratos de seus senhores” (OLIVEIRA, 2018, p.66). A escolha dessa localidade deu-se pelo fato de

sua densa vegetação, a mata dos cocais, tornando assim custoso àqueles que os procurassem.

Santo Antônio dos Pretos situa-se a uma distância de aproximadamente 40 km da sede de Codó. Foi neste povoado que surgiu o terecô, posteriormente desenvolvendo-se por todo município de Codó e região (REIS, 2007). Notadamente, pode-se dizer que a religião terecô é genuinamente codoense. Com manifestações realizadas especialmente nas matas:

Os primeiros toques de terecô eram estrategicamente organizados no meio dos babaçuais (grandes concentrações de palmeiras de coco babaçu). Eles vinham de localidades diferentes e se juntavam eliminando as pistas nas matas para não serem descobertos, as “eiras” (roça, espaço de dança do terecô) eram rotativas, os assentamentos eram enterrados de forma improvisada e alguns até descartáveis [...] (CENTRINY, 2015, p. 103).

Dentro da mata, os sons dos tambores eram ecoados e os terecozeiros podiam se manifestar sem medo de serem descobertos. Naquela época os praticantes dessa religião eram acusados de feitiçaria, curandeirismo, gerando, assim, grande perseguição policial, que visava acabar com tal prática. Por tudo isso a mata era tão simbólica (OLIVEIRA, 2018). Não só Codó, mas o estado do Maranhão sofreu com o processo de perseguição aos terreiros, sobretudo nos séculos XIX e XX, impactando diretamente naquilo que são os templos de cultos hoje em dia (FREIRE, 2018).

Os terecozeiros, no que diz respeito às suas manifestações culturais na contemporaneidade, realizam suas festas dentro de barracões ou tendas. Bater tambor é muito comum nesses espaços, porém, em período de homenagem aos santos e orixás a dimensão é maior, ocorrendo em vários dias e com pais, mães, e filhos de santos de inúmeras tendas e terreiros do município e região.

Os brincantes dançam com seus adornos, caracterizados da seguinte maneira: as mulheres utilizam vestidos e saias volumosas, colares, guias e pulseiras características do terecô. Os homens usam calça e camisa, mantendo sempre um padrão de cor. O ritmo da festa é embalado pelos batuques dos tambores e dos cânticos peculiares da religião, cantados pelos pais, mães de santos e participantes.

Ainda sobre o rito dessa manifestação, os brincantes dançam em círculo, giram e cantam, assim, muitos entram em transe, ou seja, recebem suas entidades, a fim de participar também do ato festivo de luz e cor. “É a África viva, presente e eterna em Codó. Codó Negra é um pedaço do continente africano” (CENTRINY, 2015, p. 43). Em vista dos ritos, Durkheim (1996) enfatiza que os rituais mantêm vivas as crenças,

assim impedindo que sejam apagadas da memória. Através dos ritos, o grupo fortifica periodicamente o sentido que tem de si mesmo e de suas manifestações, enxergando o mundo de tal ótica.

Codó, repetimos, conhecida por ter em seu território diversas manifestações de origem africana, de acordo com Ferreti (2000), a partir de 1994 passa por um processo de transformação, atraindo holofotes devido uma reportagem sensacionalista exibida pela TV Bandeirantes, na qual a rotulava como “a capital da magia negra”, gerando protestos de várias entidades.

Neste contexto, conforme Ahlert (2013, p. 19),

Codó aparece como a “Meca dos políticos” que a visitam para realizar trabalhos e vencer eleições, como terra do pai de santo de José Sarney (Revista Época, 2002), como relacionada ao satanismo (Programa Super Pop, 2013), como “esquina do além” (Revista National Geographic, 2010) – adjetivações que são tomadas por um ou outro pai de santo de maior renome, para incrementar a propaganda sobre seus trabalhos, mas que não são necessariamente bem vistas por aqueles que participam das atividades das tendas.

Essas matérias sensacionalistas acabaram deturpando a imagem da cidade, associando a sua cultura a termos pejorativos e difundindo o preconceito étnico religioso por parte de alguns indivíduos. De certo, a cidade carrega o estigma de ser a “cidade da macumba”, de forças obscuras, do mal, sendo, inclusive, motivo de piadas da parte de algumas pessoas ao descobrirem que um indivíduo é codoense. Sobre esta pauta, Ferreti (2000, p. 26) afirma:

A apresentação de Codó como capital da magia negra tem várias implicações. Em primeiro lugar, vista como tal, essa cidade maranhense deixa de ser encarada como a “Meca” do terecô, ou Tambor da Mata, e como um importante centro religioso afro-brasileiro, onde existe um culto especial a entidades espirituais deixado por escravos africanos e sincretizado com culturas indígenas, europeias e com o catolicismo, para ser olhada como centro de magia (termo que na literatura afro-brasileira aparece, geralmente, em oposição à religião). Em segundo lugar, como no contexto afro-brasileiro a magia negra é, geralmente, uma categoria de acusação e não de autodefinição, a cultura afro-brasileira de Codó passa a ser enfocada por uma ótica externa e etnocêntrica.

Nessa conjunta, e diante de relatos dispensados por agentes entrevistados por nós, a exemplo do Pai de santo Gilvan, Mestre Francisco e Professor Amauri, o preconceito e a discriminação não são pulsantes apenas para além dos limites do município, mas provêm dos próprios codoenses que estão ali, de alguma maneira,

imersos nessa cultura. Sobre este fenômeno de auto preconceito, podemos ilustrar abaixo um caso ocorrido em campo, durante a busca pela casa de um pai de santo.

Por não saber o endereço, parei em uma determinada casa onde havia três senhores sentados, aos quais perguntei: “aqui é casa do pai Gilvan ou vocês conhecem o Pai Gilvan?” De pronto recebi uma resposta em tom ríspido: “Deus me livre (a pessoa falando isso, começa a benzer-se). Aqui não mora macumbeiro e nem conheço essas coisas ruins [sic.]”. Diante dessa experiência *in loco*, durante a entrevista com o mestre Francisco, ele nos confirmou que tais situações são até comuns na cidade:

Aqui em Codó, infelizmente, ainda temos muito preconceito, alguns tabus precisam ser quebrados, mas no dia a dia a gente tá vencendo. Muitas pessoas têm preconceito durante o dia, mas bate nas nossas portas de madrugada; vêm às escondidas, meia noite, vem o evangélico à procura da gente, mas quando chega lá na casa deles é aquele preconceito, mas acabam se rendendo a nós. [sic.] (ENTREVISTA COM O MESTRE FRANCISCO DA SILVA, 11/11/2021).

A imagem do macumbeiro, da pessoa que pratica a macumba, que na verdade é o umbandista, é vista pela ótica da maldade por se acreditar que lida com forças trevosas que o distancia de Deus, gerando medo naqueles que não estão abertos a compreender suas práticas religiosas. Mediante a entrevista com o pai de Santo Gilvan, ao ser indagado a respeito da convivência com a sociedade e sobre as pechas atribuídas aos praticantes da religião de matriz africana, ele nos disse:

O branco dentro da umbanda representa a paz, o amor. Porque a umbanda prega a paz, o amor, a união, a caridade. Deus é Oxalá. Nós da umbanda nos apegamos muito a Deus, Oxalá. Às vezes as pessoas dizem que o macumbeiro é coisa do demônio, não é, a gente reza muito, a gente clama muito por Deus, sempre estamos pedindo a intercessão de Deus, tanto que, pode observar, todo altar na casa de pai e mãe de santo, no nosso altar, Deus sempre vai encontrar-se acima de tudo [sic.] (ENTREVISTA COM PAI DE SANTO, GILVAN, 12/11/2021).

As religiões de matriz africana (re)afirmam a identidade cultural do negro, que sobrevive em uma sociedade extremamente intolerante, preconceituosa e racista, na qual ainda é muito evidente o discurso de ódio. É corriqueiro ao abrir um noticiário ou alguma rede social a existência de alguma notícia de preconceito étnico-religioso e, em diversos casos, há ocorrência de ações violentas, tanto verbais quanto físicas, demonização das divindades, além de atos de vandalismo aos espaços de culto e aos praticantes dessas religiões. De acordo com o Relatório sobre intolerância religiosa: Brasil, América Latina e Caribe, publicado em 2023, os crimes de racismo e

intolerância em particular no Maranhão contabiliza os seguintes números. Em 2020 foram registrados 405 casos de injúria e 15 casos de discriminação. Em 2021, 495 ocorrências de injúria e 38 de discriminação. Até o dia 27 de abril de 2022, foram realizados 165 registros de injúria e 12 de discriminação.

O racismo religioso condena a origem, a existência, a relação entre uma crença e uma origem preta. O racismo não incide somente sobre pretos e pretas praticantes dessas religiões, mas sobre as origens da religião, sobre as práticas, sobre as crenças e sobre os rituais. Trata-se da alteridade condenada à não existência (NOGUEIRA, 2020, p. 89).

Em tal contexto e como modo de uma desconstrução da imagem de Codó, uma vez associada a forças do mal, no ano de 2013, o gestor municipal colocou no portal de acesso à cidade a seguinte frase: CODÓ-MA “Cidade de Deus” (Figura 4).

Figura 4 - Portal da cidade de Codó/MA



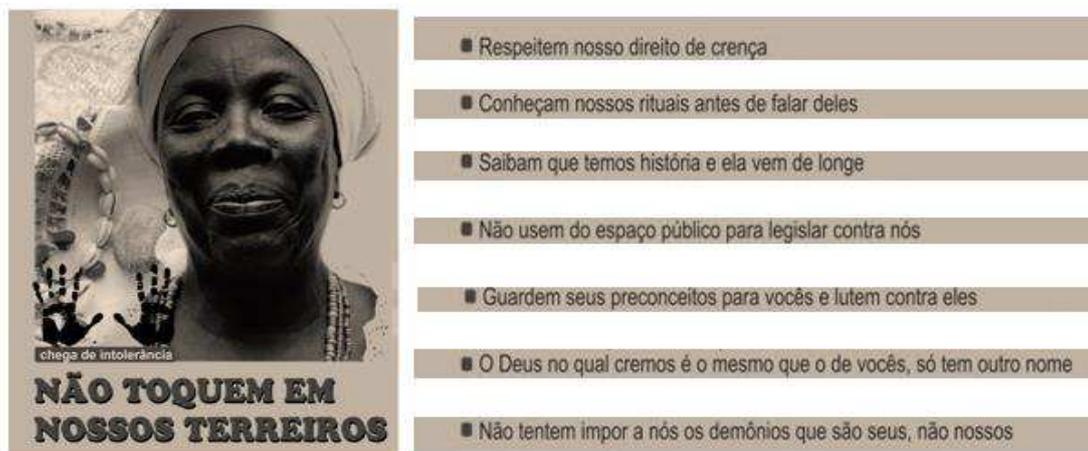
Fonte: Carvalho (2022).

Sobre esse letreiro, Pereira (2019, p.173) diz que “com o novo portal, o grupo político quis imprimir um “novo olhar” à cidade, tentando desvinculá-la das suas origens negras e vinculá-la a uma construção simbólica de progresso, aliado à “Deus” e não ao “diabo”. Dessa maneira acaba que “mantendo a velha dicotomia entre o bem e o mal; religião de Deus e do diabo” (PEREIRA, 2019, 173). Saibamos, tal portal representa uma forma simbólica espacial com a função de “afirmar a identidade de

um grupo religioso, étnico, racial ou social” (CORRÊA, 2007, p.14), e claro que tal ação merece questionamentos.

O ato de vincular os umbandistas, tercozeiros e candomblecistas como praticantes do mal e descrentes em Deus diverge do que alcançamos em trabalho de campo, pois em todos as falas e pelas imagens nos altares, Deus, Jesus Cristo, estão presentes, mesmo que com outra nomenclatura, como bem explanado em um cartaz exposto na tenda da Mãe Maria dos Santos (Figura 5). Aprendemos em campo também que Deus não é um. Deus é amor expresso em divindades, em ações, sejam esses materiais ou não.

Figura 5 - Cartaz exposto na Tenda Espírita da Mãe de Santo Maria dos Santos



Fonte: Carvalho (2021).

Entendemos que a falta de conhecimento e respeito gera discurso de ódio e preconceito. O ideal seria que todos lessem e compreendessem as mensagens contidas no cartaz exposto na Tenda Espírita da Mãe de Santo Maria dos Santos, mas a realidade é diferente, e por isso devemos lutar. Diante disso entende-se a importância de estudar os aspectos culturais da sociedade, isto é:

De tomar a cultura como prática central da sociedade e não como elemento exógeno ou separado, ou mesmo como uma dimensão mais importante do que outras sob investigação, mas como algo que está presente em todas as práticas sociais e é ela própria o resultado daquelas interações (BAPTISTA, 200, p.445).

Feita tal abordagem e retomando a questão do portal da cidade, nota-se que a tensão é permanente, é um jogo político, no qual as peças estão sempre em movimento, buscando se estabelecer e criar uma só representação religiosa da cidade, ofendendo claramente a laicidade do Estado. A cidade continua em tensão,

com grupos sociais lutando pelos seus espaços. E, obviamente, tal decisão tem implicações para todos os âmbitos e não param de tentar expulsar as pessoas de religião de matriz africana dos seus espaços de culto (PEREIRA, 2019).

Diante deste contexto, a atual gestão tem por slogan: “Codó, cidade de todos”. Questionei o diretor cultural da SEJUCIR, Gildázio Moraes, sobre o racismo religioso e intolerância contra os povos de terreiros, ou seja, praticantes das religiões de matriz africana. Perante a indagação foi enfatizado que há nos planos da Secretaria de Cultura, Juventude e Igualdade Racial projetos voltados para as pessoas que são de religiões afro-brasileiras. Para melhor entendimento segue a fala do diretor:

Percebemos um pouco descaso do poder público de tempos passados com o povo de terreiro. A princípio, estamos em processo de levantamento de demandas, mas a ideia é trabalhar com educação nos terreiros, nas escolas, por meio de oficinas e palestras. Já pensamos em trabalhar saúde nos terreiros, fortalecer os jovens de terreiro, até criar uma associação para esses jovens. Por serem de religião de matriz africana, muitos deles recebem preconceito, discriminação. A gente está com um olhar mais especial para os terreiros. Devido a discriminação eles mesmos acabam não procurando o poder público em busca de ajuda, principalmente para a realização dos seus festejos. Quando nos deparamos, eles já estão fazendo. Eles estão desacreditados. Os benefícios públicos não têm chegado até eles. Cada prefeito que entra fortalece o grupo que o ajuda, e deixa os demais sem apoio. Nossa atual gestão é uma *cidade para todos*, iremos apoiar todos os grupos culturais, iremos valorizar e fortalecer [sic.] (ENTREVISTA COM GILDÁZIO MORAES, DIRETOR DE CULTURA DE CODÓ/MA, 14/11/2021).

Percebe-se na fala do diretor Cultural de Codó que a gestão atual, em teoria, mostra interesse em ajudar os grupos culturais, para que efetivamente a cidade seja para todos os cidadãos, independente de qual religião praticar. Um desafio e tanto, mas também uma utopia a ser perseguida.

Durante os campos na cidade, percebemos realmente a necessidade de auxílios aos grupos religiosos em tela, sobretudo para a realização dos festejos dos terreiros. Em algumas datas do ano, como 13 a 20 de agosto e 4 de dezembro acontecem os festejos dos santos e orixás, desenhando-se em enredos de devoção, fé, cura e encantos. Nessas ocasiões, são entoados cantos, louvações aos santos, orixás, caboclos, exus, léguas e tantas outras entidades da vida espiritual. Esses momentos são propícios para a reunião das centenas de pais, mães, filhos de santos e simpatizantes da religião, para uma grande comemoração cultural.

Essas festas, em sua maioria, não acontecem somente em um dia, algumas se estendem por mais de uma semana, resultando em gastos suntuosos com comidas e bebidas. Os terreiros que são considerados pequenos no quesito

infraestrutura acabam passando por dificuldade para realizar suas festas. Mãe Maria dos Santos expos essa dificuldade ao dizer: “Pra realizar as festas eu não recebo ajuda da Secretaria de Cultura; é só eu e Deus, e às vezes a Janaína do Bita de Barão ajuda também. Os gastos são demais, tenho que pagar tambozeiro, comida e dormida para meu povo [*sic.*]”.

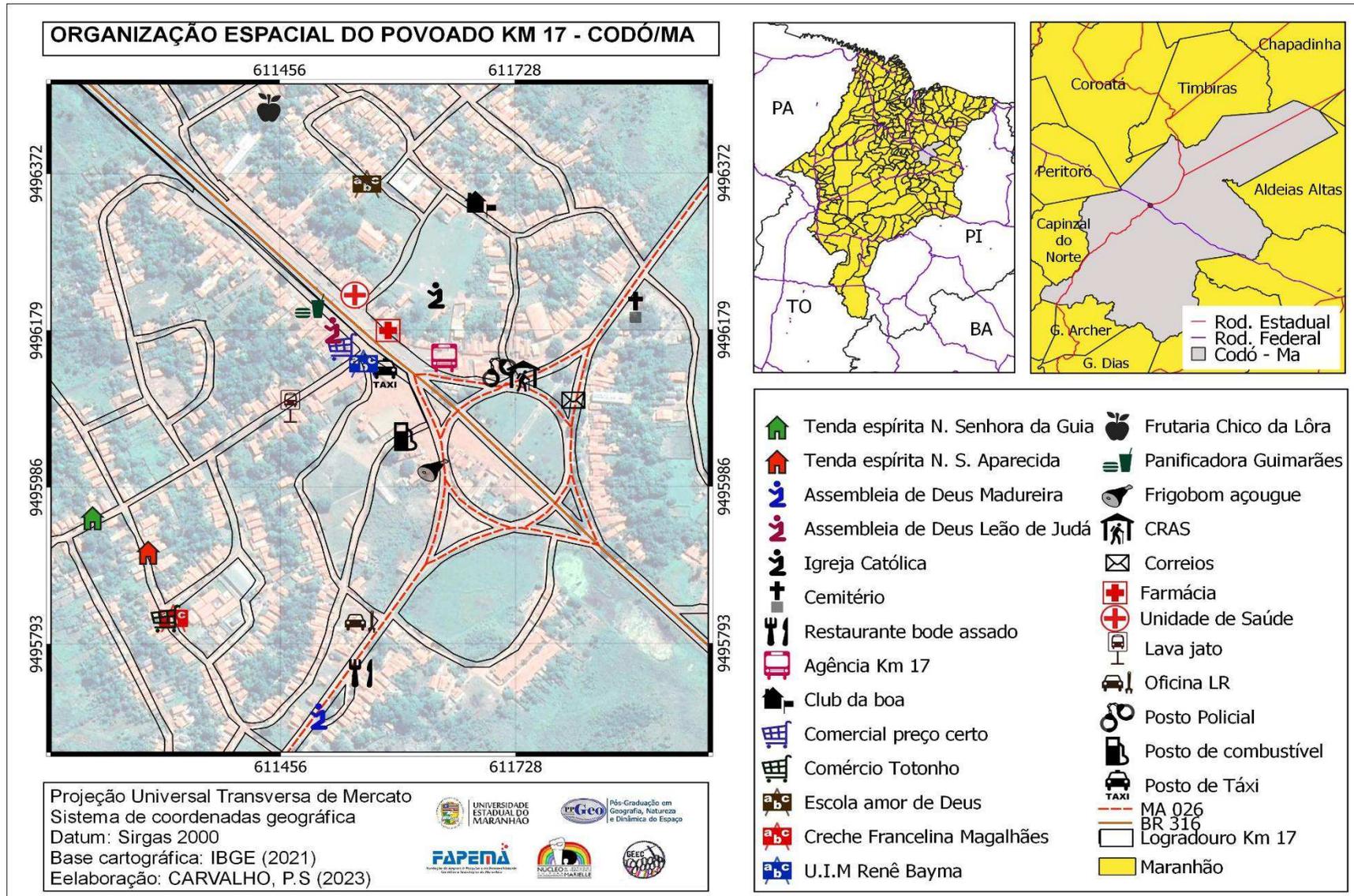
Contudo, apesar das dificuldades vivenciadas por alguns praticantes de religião de matriz africana, essa Codó continua resistindo e mantendo a vivacidade da cultura em questão. Cabe frisar também que esses pais e mães de santos contribuem para a promoção da cura de alguns malefícios, pois além dos trabalhos espirituais buscados em seus terreiros, esses homens e mulheres realizam benzimentos nos sujeitos que os procuram com enfermidades a serem curadas. O ritual de benzeção realizado tanto na Umbanda, quanto pelas benzedadeiras e benzedores, traz a cura como o realinhamento entre o espírito e o corpo físico. O que difere entre ambos é que os pais e mães de santos, em sua grande maioria, realizam os benzimentos com incorporação de entidades. (PIMENTEL; GOMES, 2021)

Assim como os benzedores, os pais de santo possuem uma relação simbólica com a natureza das ervas, que utilizam, sobretudo, nos banhos de descarrego, defumadores e medicamentos preparados a partir das receitas das entidades espirituais. Ademais, o fator fé é primordial para os pais de santos nos atos dos trabalhos espirituais, igualmente como acontece nos benzimentos, como naqueles realizados no povoado Km 17.

2.2 Povoado km 17: arranjo espacial

O povoado Km 17 (Figura 6), aproximadamente a 282 km de distância da capital São Luís, Maranhão, recebeu esse nome devido à sua distância até Codó, ou seja, a quilometragem contabiliza um total de 17 quilômetros até a cidade citada. O povoado funciona como um ponto de interseção com a rodovia federal BR 316 e a rodovia estadual MA 026. No entorno dessas duas vias concentra-se a maior parte do comércio do povoado e dos serviços públicos do povoado.

Figura 6 - Mapa de organização espacial do povoado Km 17



Fonte: Carvalho (2023).

No que toca à organização espacial, este povoado dispõe de três escolas. Escola amor de Deus (Figura 7), com educação Infantil, que é coordenada pela igreja católica; Francelina Alves Magalhães, na modalidade de creche municipal e Escola Municipal Renê Bayma, com ensino fundamental (Figura 8).

Figura 7 - Escola Amor de Deus no Povoado Km 17



Fonte: Carvalho (2022).

Figura 8 - Escola Municipal Renê Bayma no Povoado Km 17



Fonte: Carvalho (2022).

Essas instituições de ensino conseguem atender os povoados vizinhos, carentes de unidades de educação. Assim, os estudantes deslocam-se até o Km 17, através dos variados meios de transporte, quando o ônibus escolar não consegue fazer o traslado. Destaca-se que o ensino médio não é ofertado ali, sendo necessário fazer o deslocamento para alguma unidade na sede de Codó.

No tocante à saúde, o povoado dispõe de uma unidade básica de saúde (Figura 9), a qual é popularmente chamada como “postinho”. Como já mencionado no próprio nome, atende apenas ao serviço básico, como: vacinação, serviços de inalação, aferição de pressão e suturas. Porém, é oferecido também à população o atendimento de algumas especialidades, a saber: clínico geral, odontologia, oftalmologia e pediatria. Quando essas especialidades estão disponíveis na UBS, com antecedência é anunciado à população via carro de som. Importante ressaltar as normas exigidas para poder realização das consultas. É necessário ir até o postinho para adquirir uma ficha que dará direito ao atendimento médico. Outro ponto que é necessário frisar é que durante os finais de semana o postinho encontra-se fechado.

Figura 9 - Unidade básica de Saúde do povoado Km 17



Fonte: Carvalho (2022).

Ainda sobre a sua organização espacial, o povoado dispõe de quatro igrejas, sendo uma católica e as demais representantes pentecostais. Conta também

com duas tendas de umbanda, estando uma sob o comando do benzedor e pai de santo Thiago Sousa (Figura 10). O povoado ainda dispõe de posto policial, duas farmácias, açougues, frutarias, bares, lojas de roupas, lojas de assistência de celular, dois postos de combustíveis, cemitério, unidade dos correios, dormitório e uma praça central, esta última atualmente equipada com academia pública.

Figura 10 - Tenda espírita do pai de santo e benzedor Thiago



Fonte: Carvalho (2021).

Ademais, atualmente, o povoado Km 17 tem um número expressivo de residências com acesso à internet. Quem ainda não possui em sua casa, usa de seus vizinhos. Até meados de 2016, o povoado não possuía rede de telefonia móvel. Na praça que foi citada, era comum um grande aglomerado de pessoas, pois era o único lugar possível de ter sinal telefônico. Então, quando era necessário fazer uma ligação ou enviar mensagem, as pessoas se deslocavam até a praça para obter sinal. O período de maior aglomeração era o noturno, principalmente com os jovens. A praça se configurava como um ponto de encontro com significados distintos. Essa configuração findou-se e hoje, para os fins citados acima é inexistente, tanto que até sua estrutura foi decaindo, os bancos deteriorados, flores e árvores morrendo.

O povoado ainda possui restaurantes, barracas para a venda de comidas caseiras e café da manhã, três agências de viagens, padarias, borracharias,

comércios e lojas do ramo da construção civil, campo de futebol, ginásio poliesportivo, uma unidade do Centro de Referência de Assistência Social (CRAS) e pontos de táxis e moto táxis, utilizados para a locomoção aos povoados próximos, Codó e cidades vizinhas, esses funcionando principalmente como lotação².

Quanto à pavimentação, ainda há ruas sem asfalto nas configurações vicinais (Figura 11). Então, percorrendo o povoado podemos observar duas estruturas de estrada, uma *de chão batido* e outra asfaltada.

Figura 11 - Ruas do povoado Km 17



Fonte: Carvalho (2021).

Outro ponto a se destacar são os problemas que o povoado vem sofrendo. O primeiro é sobre a questão da água potável. Apesar de ter água encanada em suas torneiras, essa só serve para banho e lavagem, uma vez que ao ingerir, pode causar problemas de dores na região abdominal. Em virtude disso, a população é obrigada a se deslocar até a fazenda Salvaterra, limite com o povoado Santa Rita, ou para Codó, em busca de água com condições mínimas para consumo. O transporte é feito por meio de carro, motos e até mesmo bicicleta. Para armazenamento da água, são utilizados botijões e caixas d'água.

Diante do que foi exposto acima, mas agora nos referindo ao tema benzimentos, na perspectiva deste estudo geográfico, o povoado km 17 é entendido

² Veículos que transportam passageiros quase sempre se fazendo de ocupação máxima, daí o nome "lotação".

como território cultural, no qual a cultura de benção e cura exprime territorialidades essencialmente simbólicas, nem sempre materiais, e muitas vezes mal compreendidas. Já nos termos que interpretamos tal cultura, as benzedoras e benzedores, detentores de um saber-fazer ancestral, desempenham um importante papel social, contribuindo para a saúde e na promoção da cura no povoado e de outras localidades.

2.3 A prática cultural dos benzimentos, um saber ancestral

A busca do ser humano pela cura de males físicos e espirituais é incessante. Existe em todo caso, uma variada gama de possibilidades. “Seja de maneira singular ou em contraposição ou em complemento às práticas da medicina científica ocidentalizada, há alternativas que remontam a outras épocas e espacialidades” (CLARINDO, 2019, p.17). Não obstante aos avanços tecnológicos da medicina convencional ou científica, ainda é comum em diversas regiões, como norte e nordeste do país, a prática milenar de cura através de rezas benzimento, com espessuras de fé e pedidos de proteção.

Neste contexto, inserem-se rezadores, erveiros, benzedores e benzedoras, estes como especialistas, que mantêm através de suas fórmulas e simbolismo nas rezas segredos dos vários usos acerca das plantas, tanto para fins medicinais na busca da cura de doenças do corpo, como para “banhos” visando a cura de “doenças da alma”. Ressalta-se, aqui, que corpo e alma são ressignificados em universo plural, holístico, cósmico (MACIEL; GUARIM NETO, 2006, p. 64).

Os benzedores estão presentes na sociedade trazendo esperança aos que procuram cura e alívio de doenças. Destaca-se que esses homens e mulheres vêm (re)existindo ao longo do tempo e ocupam alguns territórios de maneira pouco densa. A prática de benzimento é ancestral, sendo conhecida em distintas culturas, haja vista que os benzedores e benzedoras são detentores de um saber-fazer místico e cumprem um papel social fundamental. Ademais, carregam consigo a identidade da prática e do território onde trabalham e habitam (GOMES; PEREIRA, 1989). Destacando esse ofício milenar, segundo Quintana (1999, p.50):

A benzedura pode ser caracterizada como uma atividade principalmente terapêutica, a qual se realiza através de uma relação dual – “cliente” e benzedor. Nessa relação, a benzedora ou benzedor exerce um papel de intermediação com o sagrado pela qual se tenta obter a cura, e essa prática

terapêutica tem como processo principal, embora não exclusivo, o uso de algum tipo de prece.

Santos (2007); Oliveira (1985) afirmam que a prática social dos benzimentos tem origem na Europa. Já Souza (1986) ressalta que o ato de benzer já era comum desde a Idade Média, mas que naquela época os rituais de cura eram realizados principalmente em animais. Del Priore (1997), por sua vez, afirma que desde a antiguidade já se tinha ocorrência de mulheres que, através de fórmulas gestuais e orais, restabeleciam a saúde das pessoas acometidas por males desconhecidos.

Segundo Cunha (2018), no Brasil é difícil demarcar um período que diga do surgimento dos benzimentos, porém, estima-se que desde a era colonial já se tinha ocorrência dessas práticas. Em tal sociedade existiam mulheres detentoras de profundo conhecimento empírico acerca das propriedades das ervas medicinais plantadas em seus quintais. Então, com a falta de médico, os consulentes as buscavam a fim de abrandar as enfermidades das pessoas.

Apesar de não haver relatos precisos sobre o surgimento da prática no Brasil, porém, há conhecimento de rituais realizados por comunidades indígenas, nos quais os pajés realizavam uma espécie de benzimento a fim de invocar os sagrados da floresta. Outro fato histórico a ser acrescido é a influência sofrida com a vinda dos colonizadores para o Brasil, pois trouxeram suas especificidades religiosas aos nativos. Outra contribuição foi dos escravizados, com religiões de matrizes africanas no decorrer do período colonial (PIMENTEL; GOMES, 2021). Como fatores que levaram ao surgimento dessa prática, Del Priore (2001, p. 82) acrescenta:

Somam-se outros fatores, como a extensão territorial da colônia, a falta de lucratividade da profissão, a péssima fiscalização do exercício profissional e do comércio das drogas medicinais, as lamentáveis condições sanitárias e hospitalares, e compreende-se por que mulheres detentoras de um saber-fazer autêntico sobre doenças e curas tomaram a frente nos tratamentos capazes de retirá-las e suas famílias das mãos da medicina que não se mostrava competente para curar mazelas e doenças de qualquer tipo.

Retornando ao período do Brasil Colônia, faz-se necessário uma análise desses agentes de cura e fé envolvidos nessa época, a fim de saber a respeito dos seus processos de convivência como os demais grupos constituidores da sociedade. De acordo com Pereira (2016), esse período pode ser assemelhado ao que ocorreu na Idade Média com a “caça às bruxas”, dado um intenso processo de perseguição e discriminações. As mulheres que lidavam com o saber popular de conhecimento das

ervas medicinais para o tratamento de doenças eram estigmatizadas como bruxas por uma tríade de compreensões constituída por médicos, europeus e Igreja Católica, que viam essas práticas como atos demoníacos, e, assim, ventilavam tal mensagem ao mundo.

Ainda nos debruçando sobre as ideias de Pereira (2016), entendemos que tentar oprimir essas mulheres, persegui-las, menosprezar seus conhecimentos, acarretava conflitos no âmbito cultural e religioso. Para a autora, o resultado dos atos supracitados suscitou uma espécie de falsa superioridade de saberes de determinados grupos frente às práticas populares, o que sempre veio carregado do sentimento de desconfiança e desprezo.

Nesse contexto, é perceptível que a história social dos indivíduos praticantes da cura, situando daí as benzedeadas e benzedores, se deu, e ainda se dá, numa conjuntura de muita resistência, ao mesmo tempo de reafirmação das suas identidades populares e religiosas. Mesmo com perseguições e descrédito, a cultura popular dos benzimentos, praticada com o intuito de ajudar a todos que os procuram em busca de conselhos, indicação de remédios, proteção e cura, tem nos seus territórios uma plataforma que assegura a preservação de tal saber ancestral, a exemplo do que vemos no povoado Km 17.

2.4 Povoado km 17: território de benzimentos

Ao passo que uma cultura penetra o espaço vai se constituindo um território cultural (BONNEIMASON, 2012). Assim percebemos o povoado Km 17, que em meio a tantas atividades, constitui-se por meio do saber-fazer dos benzimentos. O ato de benzer resistiu ao longo dos anos e se mantém até os dias atuais e, ali, este grupo cultural sabe que:

Para todos os males que atingem o corpo e a alma do homem sempre há uma reza para curar. É por isso que, apesar do tempo e dos avanços da medicina, a tradição dos benzedores ainda persiste na nossa moderna sociedade capitalista. Acreditando ou não no poder da reza, tem sempre aqueles que procuram, nas rezas e nas benzeções, uma cura para a sua doença ou um alívio para a sua dor (NERY, 2019, p.1).

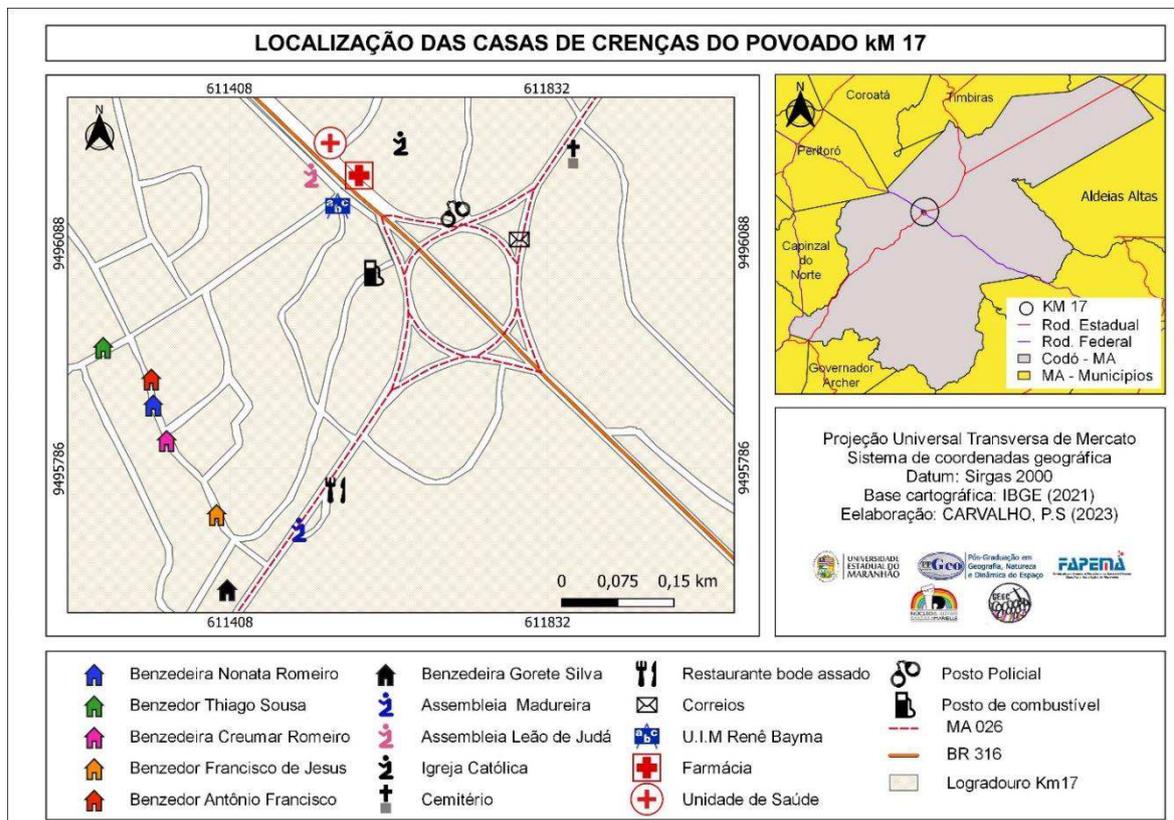
Sob este prisma, como essa cultura vem resistindo até os dias atuais? O motivo estaria vinculado à dificuldade de acesso aos serviços de saúde hospitalares? Esta é uma prática exclusiva da zona rural? São muitas as perguntas, mas no que diz respeito ao povoado Km 17, aqui compreendido como um território de benzimentos e

cura, pode-se afirmar que os benzimentos e a busca de bênçãos está ligada a uma questão cultural-identitária, perpassando por tradições familiares, em outras palavras, um saber-fazer transmitido entre gerações.

Cunha (2018, p.25) coloca que a cultura popular resiste devido aos processos de readaptação nos diferentes contextos históricos, bem como a cultura “é a maneira mais autêntica de representação de um povo. Age também no âmbito individual, alimentando a identidade cultural do indivíduo”

Diante dessas assertivas, na presente seção do texto focalizamos nas percepções espaciais dos benzedores e benzedoras do povoado Km 17, envolvendo, para tanto, espessuras de suas memórias. De antemão, cabe uma apresentação desses homens e mulheres de fé. Fizeram parte da pesquisa 6 (seis) benzedores, sendo 3 (três) do gênero masculino e 3 (três) do gênero feminino: Gorete Silva, Nonata Romeiro, Creumar Romeiro, Thiago Sousa, Antônio Francisco e Francisco de Jesus (ver na Figura 13 a localização de suas casas no contexto espacial do povoado). Destacamos que não foi intencional abordar três de cada gênero, com o trabalho de campo esses números foram assim se organizando.

Figura 12 - Localização das casas dos benzedores do povoado Km 17



Fonte: Carvalho (2023).

As casas dos benzedores, certamente, possuem substâncias simbólicas que as diferem das demais casas do povoado. Elas são buscadas por pessoas que têm visões de mundo específicas e que reconhecem nessas casas funções simbólicas relacionadas a benzimentos e curas. Compreendidas por este viés, é possível entender quando enxergamos no povoado km 17 um território cultural singular, no qual “a carga em geossímbolos humaniza o espaço e o diversifica, marcando-o como empreendimento cultural [...], afinal, o território nasce de pontos e marcas sobre o solo” (BONNEMAISON, 2012, p.301).

Fazendo uma breve descrição desses benzedores, enfatizamos que são pessoas de muita fé e bondade, o que é possível de ser sentido através dos seus olhares e palavras. Moram afastados da área central do povoado, onde se concentra a parte comercial. Referente à escolaridade desses agentes, apenas o benzedor Thiago tem nível superior completo. Ele tem formação em pedagogia e lecionava no povoado Santa Rita, próximo ao Km 17. Os demais, alguns são analfabetos, outros frequentaram a escola, sabem assinar o nome e tem pouca capacidade de leitura. Importante dizer que a falta de escolaridade não gerou empecilho em suas vidas dedicadas aos benzimentos. A gramática, digamos assim, quanto aos benzimentos é outra. Eles possuem sabedoria relacionada às rezas, plantas e remédios, acreditam e fazem crer que têm o dom de afastar males.

Concernente à religião, Thiago é da umbanda e desenvolve também o trabalho de pai de santo. Creumar, Nonata, Gorete e Francisco de Jesus se consideram católicos e o senhor Antônio Francisco nos disse que frequenta a igreja católica, mas que também participava de cultos de religiões de matriz africana pelo fato de sua esposa ter uma tenda espírita. Logo, percebemos que a prática dos benzimentos no território do povoado Km 17 não está vinculada a uma religião específica.

No que tange à relação entre os benzedores, a percepção em torno de suas convivências é de harmonia e respeito, não existindo uma hierarquia que sugira enfaticamente quem é o benzedor ou benzedeira que mais tem poder. De certo, nem todos rezam para os mesmos males, como a benzedeira Gorete, que só benze para sol na cabeça, ou seja, dor de cabeça, entrusidade, que se configura em dores no peito e em animais. Já o benzedor Antônio Francisco, em entrevista, afirmou: “tô com 66 anos e benzo desde os 25 anos pra quebrante, arca caída, vento virado, sol, íngua,

introsada, benzo pra tudo [*sic.*]. Podemos afirmar assim, que no universo dos benzimentos no povoado do Km 17 os saberes dos benzedores parecem se complementar.

Destarte, esses agentes são de suma importância como figuras que intermediam dois mundos: o dos seres humanos e outros mundos (CLAVAL, 2010), ambos associados a magia do sagrado (ELIADE, 1992). Logo, nos interessamos em saber como essas pessoas tornaram-se benzedores. Neste ensejo, em relação ao processo de iniciação desses benzedores e benzedoras no ritual de extirpar os maléficis através das benzas, há variações. Para melhorar o entendimento, recorreremos a algumas falas quando indagados sobre o início no universo dos benzimentos, a começar pela benzedora Creumar, que assim se colocou: “eu acredito que eu já nasci com esse destino de benzer, Deus quis pra mim ser assim, ter esse dom e eu vou benzer até quanta vida tiver [*sic.*]. Já para a benzedora Gorete o processo de ser benzedora ocorreu da seguinte maneira, segundo ela mesma:

A minha história benzendo vem de longe, primeiro foi meu pai que me ensinou. Meu pai sabia de muita coisa, ele disse que não confiava em dizer pra nenhum dos outros filhos. Nós somos sete irmãos, e ele falou pra mim. Disse que para os outros ele não confiava, aí foi um dia, às seis da tarde, nós vinha de um sítio para a casa do meu irmão, aí ele me falou uns benzimentos e disse: tu aprendeu minha fia? Eu disse: pai, eu aprendi. Aí ele disse que era pra eu falar pra ele, e eu falei tudinho. Aí ele: pois aprendeu mesmo. Aí passou mais ou menos uns 15 dias, nós veio de novo pra casa do meu irmão, e ele me perguntou e eu disse tudinho do mesmo jeitinho. Ele disse: é, tu aprendeu mesmo. Aí as outras coisas mais que eu sei foi um senhor que me ensinou. Não aprendi mais porque logo ele morreu. Ah, e eu me interessei muito nessas coisas pra fazer o bem; agora pra fazer o mal não. O que mais eu tinha vontade de aprender era benzer pra dor de dente, o que mais atrumenta a gente é dor de dente, não aprendi porque quem ia me ensinar morreu, era coisa mais que eu tinha vontade de aprender [*sic.*] (ENTREVISTA COM A BENZEDEIRA GORETE, 20/11/2021).

Diante dos depoimentos é perceptível a existência de mais de um processo de aprendizagem do ofício das benzeções, uma vez que a pessoa já pode nascer com esse dom e ser manifestado desde criança, sendo aperfeiçoado com ajuda de outra benzedora, como evidenciado pela benzedora Nonata, que afirmou: “minha mãe era benzedora, ela me passou o dom, minha filha também é, quando ela era bem nova, já sabia rezar, mexia com as plantas do quintal pra fazer remédio nas brincadeiras com as bonecas, aí eu vi que ela também nasceu com a missão [*sic.*].” Nota-se, portanto, diante dos relatos das benzedoras Gorete e Nonata que “a cultura é herança transmitida de uma geração a outra. Ela tem suas raízes em um passado longínquo,

que mergulha no território onde seus mortos são enterrados e onde seus deuses se manifestaram” (CLAVAL, 2007, p.63).

Os ensinamentos dos rituais também podem ser aprendidos por benzedores do seio familiar ou por pessoas conhecidas. De acordo com Mauss (2003, p. 62), “parte dos conhecimentos mágicos são adquiridos, outros congênitos e, alguns atribuídos”. Para Moura (2008), a transmissão por meio do laço parental é o mais comum. O dom é transmitido a um familiar, parente próximo ou não, que possua as qualificações necessárias à prática do ritual, como interesse, respeito e convivência. Outra maneira de aprender se dá através do sobrenatural, ou seja, “em forma de sonhos, vozes e visões. As que tiveram esta última experiência são consideradas escolhidas por Deus para rezar as pessoas, já que não aprenderam o ofício com nenhuma outra rezadeira” (SANTOS, 2007, p.35).

Percebe-se, diante do processo de ensinamento do ofício de benzer, o recurso da oralidade como sendo fundamental na aprendizagem dos benzedores, pois é, “no domínio dos comportamentos sociais, o gesto e a palavra dão origem a rituais [...] As regras abstratas da moral, as crenças, os conhecimentos racionais não têm outro suporte a não ser o discurso” (CLAVAL, 2007, p. 67). É interessante que eles canalizam todas as rezas, estruturação dos rituais, constituindo um vasto campo de saberes e, sobretudo, contribuindo para a manutenção da prática.

De acordo com Silva (2014, p.1819), no universo dos benzedores, a oralidade se configura como:

Indispensável para a formação da identidade deste grupo, para a prática do benzimento e para a sua continuidade em gerações futuras, pois ressignifica experiências, saberes, objetos e visões de mundo que são constantemente recriadas, adaptadas e compartilhadas em seus mais variados contextos.

Quanto ao ensinar alguém o ofício de benzer, no povoado Km 17 desenvolve-se o que podemos chamar de “regra de ensinamento”, que se estrutura da seguinte maneira: pessoa do sexo masculino ensina o rito para pessoas do sexo feminino e pessoas do sexo feminino só podem ensinar para pessoa do sexo masculino. Assim acontece devido àquilo que os benzedores chamam de *perder as forças*, o que significaria deixar de ser um praticante dos benzimentos.

As rezas de cura só podem ser transmitidas entre pessoas de sexos opostos. Um rezador só pode ensinar suas rezas para uma mulher e uma rezadeira só poderia ensiná-las a um homem. Caso contrário, o transmissor das rezas perde o poder de curar para o receptor. Na verdade, o segredo das rezas

consiste justamente nessa questão da não transmissão das rezas entre pessoas do mesmo sexo (SANTOS, 2007, p.62).

Sobre esta questão, fiz a seguinte indagação ao benzedor Antônio Francisco: “se existir uma pessoa que conviva com a prática dos benzimentos, e em um determinado momento de sua vida despertar o interesse em fazer benzimentos, há a possibilidade dessa pessoa receber os ensinamentos e se tornar um benzedor, mesmo sem o dom ou por não ter algum familiar praticante das benzas?”. Como resposta, obtive o seguinte depoimento:

A gente que trouxe o dom. Se tiver gente que diz: seu Antônio me ensine como é que faz as coisas, eu vou ensinar, se ele tiver memória, vai aprender. Só que é o seguinte, tem um detalhe, quando o homem tem uma inteligência de Deus, então ele tem que ensinar pra uma mulher, não pode ensinar pra outro homem, porque vai passar toda a força para o outro. O outro vai ficar curando e eu não curo mais nada. O mesmo acontece com a mulher, ela não pode ensinar pra outra mulher, só pra um homem [*sic.*] (ENTREVISTA COM BENZEDOR, ANTÔNIO FRANCISCO DA SILVA, 24/11/ 2021).

O depoimento do benzedor Antônio Francisco corrobora com o que presenciei em vivência na casa da benzedeira Gorete em um dia que estava realizando o processo de retirada de sol da cabeça de uma pessoa. A benzedeira expressou que fazia uso de apenas três palavras de poder durante o ato de benzimento, mas não poderia contar devido ao fato de eu ser mulher, pois correria o risco de perder suas forças.

É interessante que essa crença não é uma regra que todos os praticantes do ofício da cura seguem, uma vez que na construção deste texto, mediante algumas leituras, foi evidenciando em um trabalho de dissertação como recorte empírico a cidade de Cruzetas no Rio Grande do Norte, o seguinte relato de uma benzedeira: “eu não acredito que uma mulher ensinando as rezas para um homem fica com as rezas fortes. Porque quem me ensinou todas as orações foi uma mulher. E nunca que ela perdeu as forças” (SANTOS, 2007, p.62).

Diante do pensamento exposto, e com toda a vivência no universo desse saber-fazer ancestral que fora perpetuado de geração a geração, a pessoas que não nasce com o dom de ser benzedor e deseja ser um agente intercessor da cura é passível de receber os ensinamentos promovendo, assim, a manutenção cultural desse saber fazer no do território. Diante disso e sobre ensinar o ofício, foi frisado pelo benzedor Francisco de Jesus:

Acontece que muitas pessoas fazem caso de aprender. Aqueles que fazem caso de aprender e também achar alguém que ensine, porque não é todo mundo que quer ensinar as pessoas. Eu não nego ensinar uma pessoa não, até porque tendo mais que um, mais que dois, mais que dez benzedor é melhor. Porque quando um faltar tem outro no lugar. Mas ensino aquele que tem bom interesse de aprender, o que não se interessa a gente não vai fazer força com ele, é tipo um professor; o professor não vai forçar ninguém a aprender, se a pessoa não quiser, ele tá ali pra ensinar, mas quem não quer, não pode obrigar [*sic.*]. (ENTREVISTA COM BENZEDOR, FRANCISCO DE JESUS, 30/11/ 2021).

O ser benzedor por meio de dom, por transmissão familiar ou tornar-se um benzedor por meios de técnicas de ensinamento, juntos, carregam uma só missão: ajudar todas as pessoas que os procuram em busca de cura e de maneira gratuita. A gratuidade é uma retribuição à sociedade pelo dom recebido por Deus. Segundo Mauss (2003), ser um agente intercessor da cura é uma dádiva e devido a isso ocorre uma troca simbólica com a sociedade, ou seja, a caridade e gratuidade das bênçãos.

Uma cobrança por parte da benzedeira viria a manchar, a sujar tanto o trabalho realizado como a imagem de quem o realiza. Ao colocar um preço e vender os seus serviços, ela estaria deixando de ter as qualidades de bondade e pureza, as quais lhe possibilitam sustentar um lugar especial em manter o dom (QUINTANA, 1999, p. 89).

Sobre a questão esboçada por Quintana, e no tocante ao povoado Km 17, o benzedor Antônio Francisco infere que:

As pessoas vêm com um problema qualquer e a gente tira, e eles perguntam quanto que custa. A gente que faz esses serviços não cobra nada. Eu digo: foi Deus que curou, não tem que pagar nada. Às vezes eles agradam a gente. Quando a gente faz um remédio pra uma pessoa necessitada, a pessoa fica boa e volta pra agradecer e agradecer. Quem cobra para fazer o bem? Faço de coração e mandado por Deus, cobrar é até pecado [*sic.*] (ENTREVISTA COM O BENZEDOR ANTONIO FRANCISCO DA SILVA, 30/11/2021).

Por ser um trabalho de caridade, amor ao próximo e, sobretudo, de crença e fé, as casas de crenças estão sempre disponíveis em todos os horários para àqueles que buscam algum tipo de ajuda. Assim sendo, alguns benzedores não estabelecem horários para a realização dos atos de cura. O benzedor Antônio Francisco, a respeito dos horários de seu atendimento, pontuou: “Pra gente pregar oração a Deus não tem hora, então a qualquer momento pode chegar que eu vou benzer, pode ser cinco, seis, setes horas, que eu vou fazer o benzimento [*sic.*]”. Já para a benzedeira Gorete, apenas um tipo de benzimento realizado por ela tem a preferência por benzer em horário específico. Vejamos as suas palavras: “o melhor horário pra rezar de sol na cabeça é de manhã cedinho ou cinco horas da tarde [*sic.*]”. A escolha desses horários se dá devido a pouca incidência de raios solares.

Importante ressaltar que mesmo diante de tanta sabedoria, paz e afeto, não é característica desses homens e mulheres fazer propaganda de seus serviços. Prezam pela discrição. No povoado em tela não existe qualquer identificação na frente de suas casas indicando que são benzedores e benzedoras, para quais benzimentos rezam ou mesmo dos remédios produzidos. Sobre tal discussão, expomos o seguinte depoimento:

Eu não ando dizendo a minha função, porque o dom da gente não se diz pra ninguém, deixa o povo dizer, um que vai dizendo pra os outros. Não a gente que vai dizer pra ninguém não. A pessoa que recebe a cura, que toma uma garrafada e fica bom, quando sabe de um conhecido que também precisa da ajuda, já diz onde ir. Só que eu não tenho a necessidade de dizer pra ninguém, tô dizendo aqui pra você porque é para seu trabalho, mas, se não fosse, eu não ia dizer nada. Se tivesse aqui só pra visitar não ia saber da minha função, do que eu tratava, ia ser só uma conversa simples sobre o nosso viver [sic.] (ENTREVISTA COM O BENZEDOR ANTÔNIO FRANCISCO, 24/11/2021).

Cabe enfatizar que a discrição é uma característica do território de cura do povoado Km 17, não funcionando como regra aos praticantes desse saber em geral, uma vez que se denota “liberdade para que estes possam criar, recriar e se posicionar como melhor acharem necessário diante de sua prática” (SILVA, 2014, p.18). Diferente do que foi exposto pelo benzedor Antônio Francisco, encontramos em algumas referências histórias de benzedores de Juiz de fora, Minas Gerais, que divulgam seus benzimentos, como aponta Germiniani (2000, p. 8):

As benzedoras modernas mantêm, neste contexto cultural, uma relação mais profissional com seus clientes e utilizam-se de recursos como a propaganda em folhetos e jornais para divulgarem seu ofício, podendo, dessa maneira, concorrer com outros serviços espirituais e de cura divina, no mercado de bens religiosos.

Outra reflexão a ser gerada é sobre os sujeitos que buscam os benzimentos no povoado Km 17. Os indivíduos que acreditam na existência de doença espiritual e buscam a prática de benzimento são de variadas regiões do Brasil, conforme o depoimento do benzedor Antônio Francisco: “aqui não vem gente só do 17 não, vem gente de Codó, que é bem pertinho daqui, e vem gente de mais longe querendo cura, Caxias, Bacabal, Coroatá e de outros lugares que não tô lembrando agora [sic.]”. O benzedor ainda relatou a ocorrência da busca por pessoas de outros estados: “Aqui vem gente de muito longe. Vem gente de Belém, de Santa Catarina, de vários lugares atrás desses benzimentos [sic.]”.

Não podemos aqui cravar o perfil das pessoas que buscam o povoado km 17, porque este não é um objetivo deste trabalho, mas podemos sim afirmar das

muitas narrativas que escutamos que nos indicaram crença no poder de cura dos benzimentos que ali acontecem, o que marca a substância espacial do povoado com a identidade de um território cultural de cura.

2.5 Povoado km 17: território de cura

Por ora, trabalharemos a partir das percepções dos sujeitos benzidos, ou seja, dos sujeitos que recebem a cura por intermédio dos benzimentos, uma vez que o território cultural abordado só se consuma por intermédio das curas a ele atribuídas. A crença numa força que vai além da medicina tradicional faz com que o povoado Km 17 tenha a identidade de um território de cura.

Neste contexto, traçaremos um caminho de reflexão acerca da relação estabelecida entre a comunidade e os agentes de cura. Isso foi percebido mediante a conversação com a senhora Deuzamar, morada do povoado. A escolha da entrevista com esta senhora se deu devido a sua experiência em frequentar as casas de crenças para ser benzida, bem como buscar as benzas para seus filhos. Deuzamar reconhece (os) benzedoras (ores) do povoado como pessoas extremamente sábias, que praticam a caridade sem fazer distinção de pessoa.

Eu já fui buscar benzimento na casa da seu bananeira³ e da dona Nonata. Eles sempre resolvem o meu problema e nunca pediram nada em troca, o coração deles é bom demais. Tem gente ainda que não acredita nessas coisas. Minha filha, o mal existe e pega na gente bem facinho. Pensou se não tivesse os benzimentos, como que a gente ia se curar? Porque não sei se tu sabe, mas se for procurar médico quando tá doente de quebrante, mau olhado ou qualquer outra coisa, pode usar todo remédio do mundo que vai continuar do mesmo jeito e, às vezes, até piora. Você me perguntou a importância dos benzedores para o 17, e assim, eu acho que somos abençoados, viu?!, por ter eles aqui bem pertinho da gente. Eu só tenho que agradecer porque devo muito a eles, e acho que um monte de gente aqui sente o mesmo. Digo dos que já foram pra ser benzido, mas tem gente que não acredita não, aqui mais as pessoas crentes, sabe? Falam que não é de Deus não, é do coisa ruim, que é macumbaria [sic.] (ENTREVISTA COM DEUZAMAR, BENZIDA DO POVOADO KM 17, 27/09/2022).

Como se vê, a relação evidenciada é de respeito, valorização dos saberes, gratidão e reconhecimento pela eficácia da cura quanto a benzeção, mas também se destaca o preconceito cultural-religioso e o estigma social emplacado por pessoas de outras religiões, pois, infelizmente, é comum associar os benzedores e benzedoras ao termo pejorativo de macumbeiro.

³ É o nome pelo qual o povoado Km 17, conhece o benzedor Antônio Francisco.

Em conversação com outra benzida, a senhora Tereza, sua visão sobre os espaços de poder, ou seja, sobre as casas nas quais acontecem os benzimentos, é de que ali se transmite uma atmosfera sagrada, o que contribuiria para obtenção da cura. Segue seu relato:

Eu tava com muita dor nos meus joelhos, não sabia mais o que fazer porque já tinha tomado todo tipo de remédio que me indicaram, e a dor continuava. Eu não tinha levado pancada neles, já tava com medo de ser coisa feita, sabe? Aqui no 17 tem muito disso da pessoa fazer feitiço. Minha amiga me perguntou porque eu não chamava alguém pra benzer, até que eu fui quase sem poder andar até o seu Bananeira. Queria ser benzida na casa dele, porque lá tem os santos, tem os materiais de curar. Ele rezou em mim três vezes, passou uma garrafada e foi mesmo que Deus pôr a mão, eu fiquei boazinha do meu problema [*sic.*] (ENTREVISTA COM TEREZA, BENZIDA DO POVOADO KM 17, 29/09/2022).

Mediante ao que foi relatado pela senhora Tereza, Araújo (2011) destaca que essa procura pelas benzedeadas se dá principalmente por duas situações: primeiramente pelo sentido pleno da cura; e, segundo, pela busca pela resolução da situação de doença na qual a pessoa se encontra. Assim, esse saber-fazer milenar oferece “um patamar de significações para as feridas simbólicas desencadeadas pela doença” (ARAÚJO, 2011, p. 83).

A identificação da população com os agentes da cura informais, revela antes de tudo, um compartilhamento de linguagem ou identificação de classe social, fazendo com que tais práticas persistam até hoje, arraigadas culturalmente, minando a base de qualquer argumento elitista e hierarquizante que delega as funções curativas populares um papel menor e relacionado à ignorância. (ARAÚJO, 2011, p. 83).

A busca pela cura das “feridas simbólicas” por meio da benzeção também tem a ver com a ideia de que “o homem procura ligar feixes de significados em determinados sítios e lugares privilegiados” (BONNEMAISON, 2012, p.301), o que no caso do nosso campo empírico resulta da construção de um laço de confiança, gratidão e fé entre benzido e benzedor, como bem coloca a senhora Conceição:

Eu sempre tive conhecimento dos benzimentos porque aqui no 17 todo mundo sabe bem disso. Minha mãe acreditava muito, ela dizia que reza tem poder demais e que os benzedores foram enviados por Deus pra ajudar a gente, então eu sempre acreditei muito, respeito e tenho muita fé na cura deles, e essa fé aumentou mais quando eu precisei deles. Meu menino deu aquela doença feia que mata, a introsada⁴, eu me desesperei, comecei a chorar pensando que ele ia morrer, já era boca da noite⁵ e a gente correu pra casa do benzedor com meu menino molinho nos braços, os olhos dele virando. Quando a gente chegou na casa do benzedor e ele começou fazer

⁴ “Doença de benzedeadas”, comum em crianças, a qual apresenta os seguintes sintomas: olhos revirando, choro e desmaio.

⁵ Termo popular utilizado na zona rural que significa o início da noite.

as orações, foi indo até que meu filho começou a melhorar. Depois a gente foi pra casa de mais dois benzedores, porque o tratamento pra essa doença tem que ser por três benzedores diferentes e nem todos rezam dela. Eu não tenho nunca como pagar isso que eles fizeram pelo meu filho. É uma grande conta, sabe? Toda noite, quando rezo antes de dormir, os benzedores tão sempre nas minhas orações [*sic.*] (ENTREVISTA COM A SENHORA CONCEIÇÃO, BENZIDA DO POVOADO KM 17, 29/09/2022).

Araújo (2011) infere que ao recorrer aos agentes de cura as pessoas que se prestam aos benzimentos reconhecem a intermediação por meio de poderes divinos, só assim sendo possível o alcance da cura e a potencialização da fé. Nessa perspectiva, os benzidos reconhecem a eficácia social dos benzedores enquanto mediadores do tratamento de determinadas doenças (CUNHA e GONÇALVES, 2017). De tal maneira, a eficácia da recuperação da saúde por meio dos rituais de benzimentos é conferida pelos benzidos no ato da ida e durante a estada nas casas de benzimento, o que faz, por exemplo, o povoado km 17 um território cultural religioso.

Sobre os complexos processos de cura, tendo o benzedor como um feiticeiro e o benzido como o enfeitado, refletamos em conjunto com Lévi-Strauss (1975, p. 194):

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva, que formam a cada instante uma espécie de campo de gravitação no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiza (LÉVI-STRAUSS, 1975, p. 194).

Conforme Lévi-Strauss (1975), e fazendo analogia com a temática deste estudo, nota-se que é preciso, portanto, que as benzedoras e benzedores tenham uma eficácia conferida pela comunidade, ou seja, que a opinião coletiva creia de certa forma no poder daquela prática e, assim, criem um campo de proteção das mesmas. Proteção porque as opiniões favoráveis não representam uma unanimidade, como vimos. As ameaças, sobretudo simbólicas, são muitas. Neste contexto que acontece no povoado Km 17, o campo simbólico formado por cada uma das casas de benzimento, bem como pelos quintais, com suas plantas de poder, e altares, significa o território cultural em sua expressão sublime.

Não é todo o povoado que tem a crença nas benzeções, no poder desses espaços, ou por não acreditar, ou por pertencer a religiões que desacreditam tal

práticas. Um relato interessante a esse respeito se refere a uma mudança de crença devido ao início de frequência a um templo pentecostal. A entrevistada Dayane Santos, filha e neta de benzedeira, benzida em vários momentos de sua vida, sabe que existe esse campo de força e cura nos rituais de benzas, mas devido pertencer a uma religião protestante, passou a não frequentar mais esses espaços e nos disse o seguinte: “eu não levaria meu filho no benzedor não, eu levaria pra igreja, orava né?!, porque eu não me identifico mais não, mas, tipo, a mãe e o pai eles acreditam nesse negócio de benzedor. Eu também acredito, mas cada qual com sua religião [sic.]”. Percebe-se neste depoimento determinada contradição causada pelas orientações religiosas, o que muda o quadro social das casas de crenças.

Em outro relato, da senhora Ana Feitosa, segue a mesma lógica do citado acima. Ela nos disse: “eu já acreditei muito nessas coisas, eu já fui benzida, meus sobrinhos também. Agora sou da igreja, acredito mais no poder do culto de libertação do que nisso de rezas e benzimentos [sic.]”. O que chama atenção nesses relatos é a mudança de pensamento a respeito dos benzimentos. Mas, pensando sob um viés cultural, esses pensamentos não deslegitimam o povoado Km 17 enquanto um território de cura.

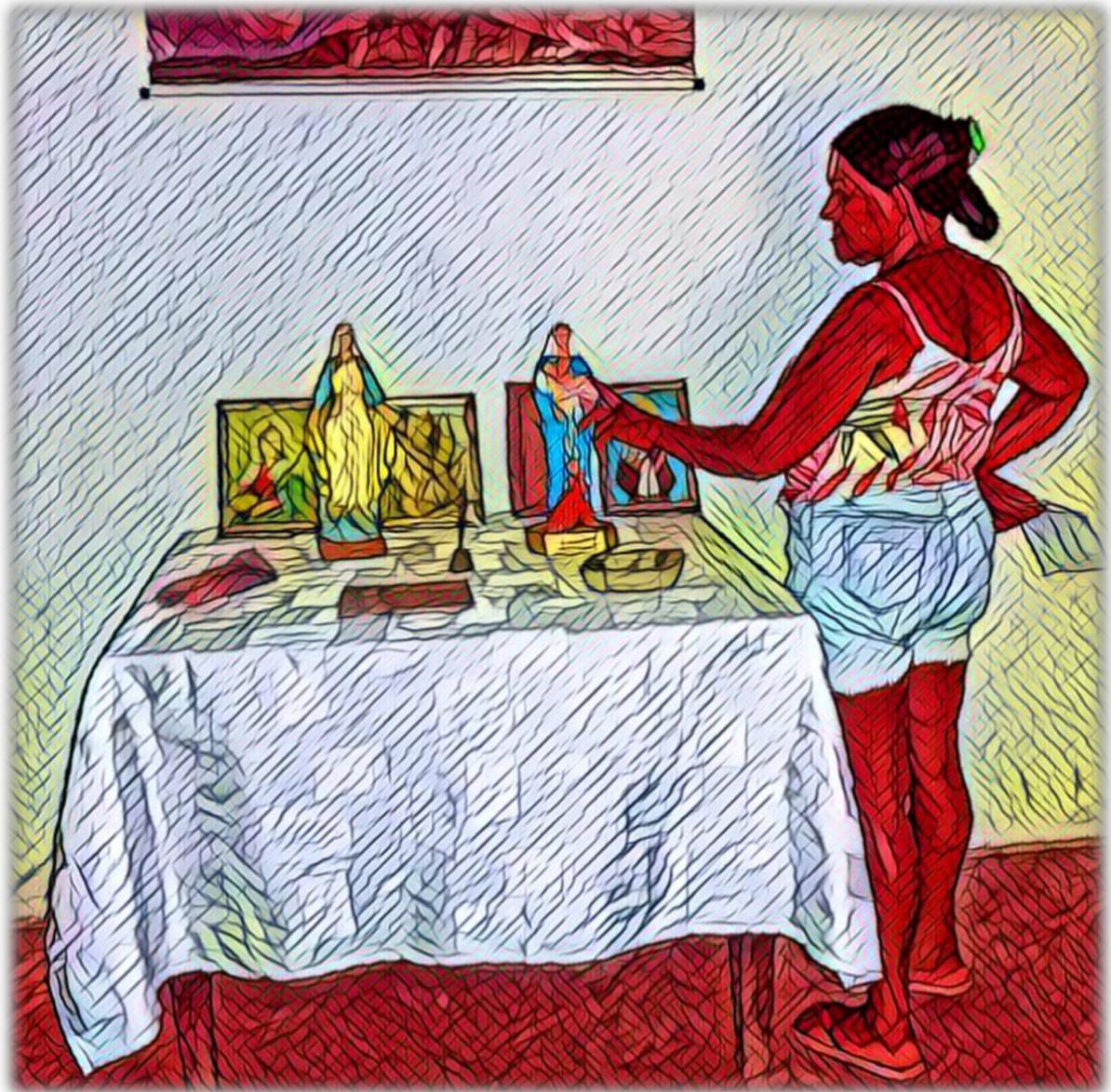
Por outro lado, cabe ressaltar que o povoado é visto como privilegiado pelo número de benzedores existentes, como bem enfatizado por Joelma Oliveira:

Aqui no Km 17 é bom que a gente tem mais de um benzedor, então a gente pode correr pra casa de um, pra casa de outro e ser abençoado e, quem não sabe deles, a gente já indica pra quando precisar de um benzimento, uma garrafada, pra ficar bom de alguma doença. Eu já fui muito benzida e sempre levei meus filhos. Meu segundo marido não entendia essa minha crença, sabe? Porque ele não é daqui e não tinha muito conhecimento dessas nossas coisas também. Tem gente que não acredita, né? Que faz pouco caso e diz como que um *gai* de mato vai curar alguma coisa. Mas essas doenças que tem que levar pra rezar existem sim e algumas são perigosas, e médico nenhum vai descobrir o que é se levar pra hospital vai só piorar. Eu sei que tenho muita fé nos benzimentos, muita fé em Deus, porque os benzedores sempre falam que quem cura é Deus. Eu nunca vou desacreditar das rezas deles, porque tenho prova que existe, eu já fui curada, meus filhos também. Eles junto com Deus fazem o bem pra gente toda vez que a gente procura. [sic.] (ENTREVISTA COM A SENHORA JOELMA OLIVEIRA, BENZIDA DO POVOADO KM 17, 03/10/2022).

Há no relato acima um elemento interessante a ser ressaltado: fé e cura estão diretamente ligadas ao terreno povoado km 17, aos benzedores daquele chão. Sobre fé, o benzedor Antônio Francisco nos explica o outro lado (do benzido) do seu trabalho: “quando a pessoa tem fé nas coisas, um gole de água cura ele de qualquer

malefício, agora quando a pessoa não tem fé nada vai valer, nem uma roça ele produz, porque ele não tem fé que aquele terreno vai produzir alimentos [*sic.*]”. Por meio da fé do coração e intercessão divina, a cura adquirida nos rituais sagrados é tanto para as doenças do corpo quanto espiritual como será refletido no capítulo que se segue.

3

NAS CASAS, OS ALTARES, E A FÉ NO CORAÇÃO: TERRITORIALIDADES SIMBÓLICAS

Fonte: Carvalho (2022).

3.1 Espaços rituais e a cura de “doenças de benzedadeiras”

No povoado Km 17, as casas de crenças estudadas não revelam apenas um espaço específico no qual são realizados os benzimentos. A casa é abrigo, moradia, habitação, mas também, para os sujeitos que buscam os benzimentos, o simbolismo é de um lugar sagrado, no qual serão abençoados e terão alívio de suas mazelas. Tudo isso envolve vontade e consciência nos processos de benzimento.

Neste contexto, Cavalcante (2012, p.50) menciona que as casas podem ter diferentes formas, podendo ser “geométricas diferenciadas, com base em planos astrológicos e orientações sagradas ou mesmo pensadas de maneira a possuírem espaços internos específicos para consagração religiosa e a ligação com o divino”. Para Azevedo e Lemos (2018, p. 58):

O espaço residencial da benzedeira é, portanto, um espaço tido como sagrado, sendo que ali, manipula-se o profano, a força negativa do mundo presente no reclamante ou por ele transportado/acusado.

Essa atribuição do sagrado ao espaço de benzeção é dada por meio dos benzidos em decorrência das atividades dos benzedores. A fim de embasar o que está sendo dito, retomemos a uma fala discutida na seção anterior, quando o sujeito se encontra doente e com dificuldade de locomoção, podendo receber o benzedor em sua residência, mas faz um esforço de ir até a casa do agente de cura, por acreditar justamente no sagrado que ali se manifesta, sendo levado a crer que ao receber a benção nesse espaço obterá de forma mais rápida a cura que tanto procura. Dentro desse contexto, e pensando as casas dos benzedores, é possível afirmar:

Possui significação sacra acentuada. Suas casas não se destinam tão somente à moradia, mas são espaços visitados por inúmeras pessoas. O habitar, neste caso, é pano de fundo, sendo que o papel principal destas casas é fornecer alento às mais diversas angústias pronunciadas pela sociedade moderna (CLARINDO,2019, p.56).

Sob esse viés, e retomando ao que foi citado por Azevedo e Lemos (2018), é importante ressaltar que os benzedores estabelecem uma relação simbólica com os mundos sagrado e profano. Segundo Eliade (2001), o modo de ser no mundo se dá através dessas duas modalidades de vida. Partindo dessa premissa, os benzedores “estão no limiar do sagrado e do profano, lidam e operam nos dois mundos, extirpam o mal e clamam pelo bem. Recriam o mundo, remontam às hierofanias e as teofanias,

de modo que buscam fazer prevalecer o bem sobre o mal” (AZEVEDO; AZEVEDO, 2014, p.62).

No que fora citado quando se busca os espaços de cura, o ritual de benza pode acontecer na sala, cozinha e quintal. Foi percebido durante os trabalhos de campo que a escolha do espaço para realização do ritual de benzimento se baseia sobretudo no critério de privacidade. De acordo com Azevedo (2018, p.66-67), “as casas das benzedoras possuem um *imago mundi*, um local específico eleito por elas, aparentemente de forma intuitiva, em que situam a cadeira ou mureta onde o benzido se assenta, quase sempre de costas para a casa”. O mesmo autor ainda acrescenta que “esse local varia de acordo com o tipo de oração e mal a ser tratado.

Em casos de pragas, infestações, câncer, a oração é feita no espaço fora da casa, no quintal” (AZEVEDO, 2018, p.66-67). Daí então é possível desprender a ideia de que “a soma de valores religiosos e morais que fundam uma cultura se apoia, geralmente, sobre um discurso e, nas sociedades tradicionais, sobre um *corpus* de mitos e de tradições que, por sua vez, explica a organização simbólica dos rituais” (BONNEMAISON, 2012, p.288).

No povoado Km 17, os benzimentos que presenciamos ocorreram nos quintais e nas cozinhas das casas dos benzedores. Assim, a pessoa chega, é encaminhada para esses locais, a depender da benza, fica em pé ou sentado aguardando o agente da cura com os objetos que serão usados durante o benzimento. Há ainda de se acrescentar que esses momentos, no geral, não são duradouros, em média 10 minutos, sendo característico que ao fim do ritual do benzimento se inicie um diálogo entre benzedor e benzido, podendo ser observada uma relação afetiva entre esses indivíduos.

O diálogo se estabelece primeiramente com recomendações sobre a doença e a importância do retorno à casa de crença, aqui também chamada de espaço ritual, para que sejam realizados novos benzimentos. A saber, o recomendado para todo e qualquer tipo de benzimento são três idas sequenciadas, como nos disse a benzedora Gorete: “a gente tem que benzer três vezes para curar o mal todinho, tem gente que vem a primeira vez, já tem melhora e não volta as outras duas vezes, e tá errado isso, tem que ser três vezes [sic.]”. Indagada sobre a simbologia do número três, a explicação foi que esse era o jeito certo de curar. Já de acordo com Cunha (2018, p.105), “a simbologia do número três como parte da estrutura linguística da

oração está relacionada às três pessoas da Santíssima Trindade (Pai, Filho e Espírito Santo)”.

Outra característica das casas de crenças do povoado Km 17 referem-se a alguns elementos simbólicos que remetem à religiosidade, crença e fé. Esses objetos são reproduzidos em terços, santos e quadros com imagens, dispostos nos altares, o que para Föetsch e Roiek (2021, p.68) “consiste em uma atmosfera criada para envolver o fiel, o crente, o necessitado, onde o cenário é simbólico, dotado de uma aura que circunda, abraça, encanta e aproxima”. Através desses elementos simbólicos pode-se observar o sincretismo de benfeitoria característico da religião católica popular.

Em todo caso, devemos diferenciar os altares que podem ser encontrados dentro das casas dos benzedores. A primeira tipologia pode ser vista como uma pequena mesa coberta com uma toalha, na qual está disposta uma variedade de imagens de santos, além de flores, iluminação e outros enfeites (Figura 13). Nesse tipo de altar existe também espaço para acender velas para os santos. Percebe-se que a dedicação desse espaço é exclusiva para as divindades.

Figura 13 - Altar na casa do benzedor Antônio Francisco



Fonte: Carvalho (2022).

O segundo tipo de altar percebido apresenta mudanças nessa característica de ter um móvel para que seja colocado as imagens. Esse é configurado

por imagens de santos de devoção ou não, de variados tamanhos, distribuídas nas paredes da residência (Figura 14), normalmente estão localizados na sala da casa. Já a terceira qualificação de altar identificada (Figura 15) acontece em locais destinados a outros usos, a exemplo das estantes, onde se colocam aparelhos de televisão e som. Ali as imagens dividem o espaço com outros objetos.

Figura 14 - Altar na parede



Fonte: Carvalho (2022).

Figura 15 - Altar feito no móvel estante



Fonte: Carvalho (2022).

Os benzedores, durante os rituais de benzimentos, sempre evocam os nomes de alguns santos. É uma característica pedir a Deus e aos santos para que intercedam na saúde do sujeito que busca a cura. De acordo com Lemos (2007, p.3), “as súplicas normalmente são feitas em nome de Deus, da virgem Maria e das três pessoas da Santíssima Trindade. Pede-se também a intervenção de alguns santos que são considerados protetores em relação a alguma doença “. Referente à intervenção dos santos, os benzedores têm seus santos de devoção, para os quais fazem promessas em momentos de aflição, como infere o benzedor Francisco:

O santo da minha devoção é meu senhor São Raimundo Nonato⁶. Eu acompanho direto o festejo, não fui lá dois anos atrás, porque tá tendo essa doença horrível, mas é senhor São Raimundo Nonato que é minha devoção, até porque eu sou vaqueiro e me apego muito com ele, e ele me ajuda nas horas que eu preciso, quando tô mais necessitado é, meu senhor São Raimundo, que me ajuda, só consigo com o senhor São Raimundo. Você viu que tenho um altar ali com ele, um quebrou, mas toda vez que vou ao festejo eu trago um. Eu rezo pra me livrar do mal, dos perigos por onde eu trabalho, pra guardar meu corpo, guardar eu, minha família, meus amigos e minha reza me serve muito [*sic.*] (ENTREVISTA COM BENZEDOR, FRANCISCO DE JESUS, 30/11/ 2021).

Já a benzedora Gorete, tem grande devoção por Santa Dulce dos Pobres e relatou sobre a sua busca para comprar sua imagem: “eu sempre quis ter a imagem dela aqui em casa, pra onde eu viajava tentava achar e nada de encontrar, até que um dia meu marido encontrou e me deu de presente; é pequenininha e eu tenho tanto cuidado [*sic.*]”. Essa busca incessante para conseguir a imagem, de certa maneira, é necessária, pois, para ela, era preciso ter a imagem-símbolo em sua residência, até para que fosse possível o rito de acender vela e rezar perante os objetos sagrados. Notadamente, ter a imagem da santa em casa, de um lado, indica uma poderosa representação cultural em si, mas de outro lado, revela uma expressão espacial, uma vez que a imagem-símbolo contribuía para tornar mais potente a mágica sagrada da casa de benção (BONNEMAISON, 2012).

⁶ “A Romaria de São Raimundo Nonato dos Mulundus ocorre há quase 200 anos, e se configura fundamentada em torno e no seio da devoção ao santo vaqueiro – leia-se São Raimundo Nonato dos Mulundus. Não por acaso, a referida festa é ainda conhecida como Romaria do Vaqueiro. De acordo com os relatos de moradores antigos, Raimundo Nonato Soares Cagunçu nasceu em um povoado de Vargem Grande denominado de Nova Olinda, localizado a cerca de 20 km da sede municipal. Seguindo esta narrativa, Raimundo foi encontrado morto ao pé de uma carnaubeira, nas terras chamadas de Mulundus, hoje Fazenda de Mulundus. Segundo a Igreja, com a morte do santo vaqueiro, milagres começaram a ser relatados na região e a serem relacionados com aquele lugar de natureza mítica” (SOUZA *et al.* 2021, p.141-142).

Ainda a respeito da Santa Dulce, a benzedeira Gorete descreveu um momento de cura de sua neta por intercessão de rezas e da referida santa, como é conferido a seguir:

Minha netinha tava doente, aí eu peguei ela no colo, comecei a rezar nela com minha santinha e fui rezando, teve uma hora que ela pegou a Santa da minha mãe e ficou colocando na boca e aquilo levou foi tempo, ela foi indo, foi indo e começou a desaparecer o que tava sentindo, isso graças a fé, a reza, e minha Santa milagrosa [*sic.*] (ENTREVISTA COM A BENZEDEIRA, GORETE, 07/10/ 2022).

Diante da questão da cura e da doença, a seguir realizamos análises a respeito das “doenças de benzedeiros”, aqui compreendidas como aquelas doenças “cuja concepção e diagnóstico acabam por ser definidos e elaborados pelas próprias rezadeiras” (SANTOS, 2007, p.77).

Acredita-se na existência de enfermidades fora do alcance de cura da medicina tradicional, de tal maneira que somente as (os) benzedeiros (oras) seriam capazes de curar tais malefícios que atingem não somente a esfera física, mas a psicológica e espiritual (SANTOS, 2007). Essa concepção de cura é que cria e sustenta o território cultural dos benzimentos no povoado km 17, pois “é pela existência de uma cultura que cria um território e é por ele que fortalece e se exprime a relação simbólica existente entre a cultura e o espaço” (BONNEMAISON, 2012, p.288).

À vista disso, os intercessores da cura sabem os males que necessitam de benzas e os que há necessidade de procurar uma unidade de saúde para avaliação médica. Destarte,

As perturbações/enfermidades/problemas que exigem o trabalho destas mulheres não constam do rol da medicina científica. As benzedeiros alegam que existem “doenças de médicos” e “doenças de benzedeiros”. Essas doenças das quais se ocupam são mais do que conjuntos de sintomas e de sinais físicos. Elas se caracterizam por possuírem uma série de significados simbólicos – psicológicos, sociais e morais – para os membros de grupos sociais específicos. As doenças curadas pelas benzedeiros se configuram como perturbações que atingem não apenas o corpo, a esfera física, mas estão relacionadas às questões sociais, psicológicas e/ou espirituais que afetam a vida cotidiana como um todo (CUNHA; ASSUNÇÃO, 2017, p.15).

Neste contexto de discussão, a seguir serão abordadas algumas das doenças mais recorrentemente tratadas pelos seis agentes de cura participantes desta pesquisa. Privilegiaremos destacar, portanto, as seguintes doenças: quebranto, ventre virado, sol na cabeça, mau-olhado, cobreiro e arca caída.

a - Quebranto

O quebranto, mas popularmente conhecida na zona rural como quebrante, é a doença que lidera as buscas pela pelas práticas de benzimento no km 17. Segundo a benzedeira Creumar, o “quebrante ocorre mais em crianças, principalmente as bem novinhas [*sic.*]”. Evidenciamos que os principais sintomas desse mal são a perda de apetite, alto grau de sonolência, bocejos, choro excessivo e olhos lacrimejando.

Essa doença acontece devido ao ato de admirar, sentir fascínio, elogiar. Perguntando ao benzedor Francisco de Jesus como é o processo que acarreta essa doença de benzedeira, ele enfatizou o seguinte: “as pessoas ficam achando a criança bonita, fica admirando, olhando demais e aí coloca esse male. Já benzi demais disso [*sic.*]”. Conforme Maués (1997, p. 34), quebranto é “causado pela ‘admiração’ e atinge apenas crianças de pouca idade; resulta da formulação de elogios à beleza ou à saúde do pequeno ser, sem que os mesmos sejam acompanhados da fórmula ‘benza Deus”.

A expressão ‘benza Deus’, aludida pelo autor supracitado, é uma maneira de evitar esse malefício. Com isso se quer dizer que, na medida em que a criança for elogiada, admirada, é necessário proferir a máxima de tom protetor: “benza Deus”. Entende-se que o quebranto está diretamente ligado à força do olhar, que transmite uma carga de negatividade, adoecendo a criança, quebrando suas forças.

A concepção básica é que certas pessoas possam trazer desgraça ou doença a seres humanos ou animais e destruir ou danificar objetos inanimados, simplesmente por olhá-los. Uma interessante observação sobre essa tradição milenar é que a posse e o uso desse poder nem sempre é voluntária (RADFORD, 1975, p 155).

De tal modo, foi confirmado pela benzedeira Nonata que normalmente o ato de colocar quebranto em alguém é involuntário, uma vez que os próprios genitores podem adoecer o filho com esse mal. Vejamos as suas palavras: “certeza que a pessoa não coloca quebrante de propósito, a pessoa nem sabe que aquele momento de achar a criança bonita tá causando algum mal, os pais mesmo colocam quebrante nos filhos. O pior quebrante é o colocado pelos pais [*sic.*]”. E de acordo com a benzedeira supracitada, o quebranto piora de acordo com o grau de parentesco.

Diante dessa fala, recordo de um fato ocorrido com minha sobrinha, quando ainda era um bebê. Por diversas vezes foi necessário ir até aos benzedores, devido ao seu estado de saúde, estava acometida pelo quebranto. Em uma das inúmeras vezes em busca de benzimentos, o benzedor na época, após o primeiro dia do ritual místico, relatou que a doença estava muito forte e que pelas características que a criança apresentava o quebranto teria sido colocado pela mãe ou pelo pai.

Concernente à cura, para obter a bênção, às pessoas com quebranto necessitam de três dias de benzimentos, para assim se livrar da doença. No povoado Km 17, para efetuar o benzimento contra o quebranto se utiliza de planta popularmente conhecida por vassourinha (*Scoparia dulcis* L.) (Figuras 16). Ali, no povoado, essa é uma planta de fácil aquisição, não havendo necessidade do seu plantio nos quintais.

Figura 16 - Planta vassourinha (*Scoparia dulcis* L.)



Fonte: Carvalho (2021).

Quanto ao processo de cura, é preciso ressaltar existência de uma tríade necessária para obter a bênção almejada; tríade formada entre terra (configurando o papel do benzedor ou benzedeira), a natureza (simbolizada pelas plantas) e as divindades (no papel de Deus e Santos), essas últimas suplicadas para que intercedam pela saúde das pessoas que buscam cura. Mediante às conversações

realizadas em campo, ficou entendido que não basta a pessoa ser benzida e retornar ao seu lar com a cura alcançada, faz-se necessário todo um cuidado para não vir adoecer novamente, por isso a simbologia de usar fita vermelha amarrada no punho.

Os benzedores do km 17 indicam como amuleto de proteção fazer uso de um fitilho na cor vermelho amarrado no braço, em muitos casos acompanhado de um pequeno pedaço de couro do animal de nome guaxinim. Acredita-se que assim as crianças não serão mais acometidas por quebranto, como destaca a Benzedeira Nonata: “A fitinha vermelha vai proteger a criança de adoecer de novo e se tiver o couro do guaxinim mais protegida vai tá [*sic.*]”. Por tudo isso indica-se que seja colocado o amuleto no braço da criança logo imediatamente após o nascimento.

b - Ventre virado

Na zona rural, quando se está com um bebê sendo levantado é comum que se escute: “cuidado, não vai virar o vento dessa criança”. Assim como o quebranto, o ventre virado é uma doença que ocorre com maior frequência em crianças. Na crença popular, esse mal se manifesta quando a criança sofre algum tipo de susto inesperado e ao ser erguida por um adulto acima de sua cabeça. A benzedeira Creumar, em sua fala a respeito da doença, nos disse: “com criança pequena, tem que ter muito cuidado, não pode tomar susto, não pode adulto levantar ela muito lá em cima não, isso mexe logo com o bucho e adoce de vento virado [*sic.*]”.

Entende-se que o ventre virado acarreta problemas intestinais. Esse problema, segundo os benzedores do povoado Km 17, provoca os seguintes sintomas: diarreia, vômito e perna maior que a outra, o que causa desequilíbrio corporal. No ato de benzimento contra ventre virado não se utiliza objetos e nem ervas, apenas a imposição das mãos na barriga da criança e depois a virar de cabeça para baixo, uma mão segura os dois pés e a outra apoia a cabeça completando o ritual de cura.

Tudo isso remete a uma passagem da minha vida narrada pela minha mãe. Ela conta que quando eu era bebê tive ventre virado e fui levada a um benzedor juntamente com minha irmã, que na época tinha 7 anos. No ritual de benzimento, quando o benzedor me colocou com a cabeça para baixo, segurando apenas pelos meus pés, minha irmã começou a chorar e ficou querendo me pegar das mãos do

benzedor. Minha mãe acha que a reação da minha irmã em entrar em desespero se deu porque ela pensou que o agente de cura estava fazendo algum mal a mim.

c - Sol na cabeça

Sol na cabeça faz alusão à dor na cabeça. É uma espécie de dor que não finda ao tomar remédios de farmácia. Na cultura dos benzimentos acredita-se que o principal causador das dores de cabeça seja o sol. Dessa maneira, é preciso que se recorra aos benzimentos (Figuras 17) para que se tire o sol da cabeça e, assim, cesse a dor. Na realização da benzeção, utiliza-se uma garrafa de vidro transparente, uma toalha branca e água. O intercessor da cura coloca a água dentro da garrafa, sobrepõe a toalha na cabeça da pessoa acometida pela dor, a garrafa logo acima e começa o benzimento. Nesse momento a água vai se movimentando e borbulhando de modo muito rápido, acontecendo daí a cura.

Figura 17 - Ritual de retirada de sol



Fonte: Carvalho (2022).

Nos esclarecendo sobre o ritual, a benzedeira Gorete passou a seguinte informação: “a quantidade de borbulha que aparece quando tô benzendo é o tanto da dor que a pessoa está sentindo [*sic.*]”. Então, segundo a crença mais borbulhas fizer na garrafa, maior é a intensidade de sol na cabeça. Esse ritual tem que ser feito durante três dias consecutivos para a cura se concretizar totalmente. A saber, todos os rituais de benzimento para sol na cabeça aconteceram a partir das 17 horas, em decorrência da pouca ou nenhuma incidência de raios solares.

A benzedeira Gorete, ao final do primeiro dia de benzimento conversava com as pessoas benzidas e explicava como se dava o processo de cura, e assim dizia: “cada dia vai melhorar mais e tu vai deixar de sentir dor, no último dia tu não vai sentir mais nada. Mas mesmo quando começar a aliviar tem que vim os outros dias pra eu completar os benzimentos [*sic.*]”. Acompanhei os três dias de benzimento da retirada de sol na cabeça e, de fato, no terceiro dia, a senhora Antônia que estava sendo benzida não reclamava mais de dores, tendo a benzedeira extraído todo o sol de sua cabeça.

d - Mau-olhado

Em algumas regiões do país mau-olhado e quebranto são tidos como sinônimo, apesar da semelhança, sobretudo na questão de o olhar ser compreendido como o responsável por gerar a doença. Mas, no povoado Km 17, essas enfermidades não se configuram como sendo uma só. De acordo com Maués (1997, p. 34) esse mal “é provocado pelo ‘fincamento de olho’ por seres humanos que têm ‘mau-olho’, podendo atingir pessoas de ambos os sexos e de qualquer idade, bem como plantas e animais”.

A mazela do mau-olhado causa grandes prejuízos, pois está imerso no sentimento de inveja e raiva, sendo o benzimento o meio exclusivo de extirpar o mal. Sobre o mau-olhado, Quintana (1999, p.133) assim se coloca:

[...] algo que escapa ao controle da pessoa e sobre a qual se desejaria poder influenciar: o/a parceiro/a que se afastou, ou que nunca se aproximou, um serviço que não se consegue, os negócios que vão mal, uma maré de azar que se abateu sobre a pessoa ou a família. A explicação desses fatos, a linha que costura essas diferentes situações, aquilo que explica a coincidência é o mau-olhado, que teria sua causa, sua origem no ciúme e na inveja.

Notadamente, no que se refere a mau-olhado, qualquer pessoa está suscetível a ser uma vítima. Mediante ao relato da moradora do povoado, a Senhora Ana Maria, é possível ter a noção de quando a pessoa está acometida com o mau-olhado.

Aqui no 17, falo do 17 porque moro aqui, é comum demais gente do olho ruim. As pessoas ficam querendo o que é teu, pode ser uma roupa nova que a gente veste, um móvel, ou até o jeito de viver. Nisso coloca olho gordo na gente. É ruim demais, a gente fica sem disposição, nada funciona, tu vive em uma maré de azar, tu quer fazer as coisas, mas não consegue. Minha vizinha também sofreu mau-olhado, ela colocou uma quitanda e tava vendendo muito, todo mundo comprando, vinha gente de Santa Rita só pra comprar lá, e do nada começou a cair, não saia mais nada da quitanda dela. Como aqui a gente sabe que tem essas coisas, chamou a benzedeira pra benzer lá e tirou o mau-olhado de lá. Aqui ninguém quer ver o outro crescer, então sente inveja, ódio, joga praga e as coisas ficam definhando [sic.] (ENTREVISTA COM ANA MARIA, MORADORA DO POVOADO KM 17, 18/12/2021).

De acordo com as palavras da Senhora Ana Maria, o mal em questão não afeta apenas a saúde espiritual do ser humano, mas também a ordem material da vida, como ela colocou referindo-se ao comércio de sua amiga. Os relatos de mau-olhado são diversos, variando tanto em pessoas, animais, plantações e empregos. Exemplo: determinada pessoa possui uma roça ou até mesmo árvores frutíferas em seus quintais, um sujeito com sentimento de inveja no seu íntimo deseja possuir tais coisas, então é iniciado o processo de secagem dessas plantações levando a sua perda total. Com os animais também acontece de modo semelhante. Quando são acometidos pelo mau olhado e inveja começam entristecendo, passam a perder peso devido à falta de apetite, podendo chegara a óbito à morte.

Sobre o tema em discussão, vejamos a seguir a narrativa de uma moradora do km 17.

Minha filha, a gente tem que ter muito cuidado, cuidado com tudo, porque ninguém quer ver tu crescendo, tu possuir as coisas não, eles grelam logo o olho em cima. Se eu conquistar qualquer coisa, não ando falando pra ninguém não, nunca se sabe do sentimento das pessoas. A inveja é um sentimento muito ruim, só atrasa a gente. Tem gente que além de botar olho, às vezes até faz serviço, sabe!? Aí, se não procurar ajuda, já era. [sic.] (ENTREVISTA COM A MORADORA MARIA NONATA, 20/12/ 2021).

Ademais, uma maneira de proteção quando é o caso de residências é colocar na entrada da casa plantas de poder, como a espada de São Jorge (Figura 18). Outra maneira de se proteger é andar com folha de arruda ou pião roxo, seja na carteira, atrás da orelha, bolsa ou até mesmo nos bolsos das roupas.

Figura 18 - Casa no povoado Km 17 com proteção de plantas de poder



Fonte: Carvalho (2022).

Tudo isso me faz retornar a algumas memórias pessoais. Minha mãe vendia lanche todos os dias pelas ruas do povoado Km 17 e fazia parte de sua rotina, antes de sair de casa, pegar uma folha de pião roxo e prendia junto ao seu cabelo. Ao ser indagada qual o significado dessa ação, como resposta ela dizia que estava se auto protegendo e protegendo seu trabalho, pois uma vez que se fosse atingida pelo mau olhado ou inveja sua venda de lanche acabaria.

Para os que creem neste tipo de cultura, tais níveis de proteção são extremamente necessários sobretudo quando envolve as plantas de poder, uma vez que, segundo Cascudo (1978), mau olhado pode levar a pessoa a entrar em estado de definhamento. É como se a energia vital do ser fosse desaparecendo e a morte fosse vagarosamente se achegando.

e – Cobreiro

Diferentemente das outras enfermidades debatidas, o cobreiro não é contraído através do olhar, mas devido ao contato com algum animal peçonhento, como explicado pelo benzedor Francisco de Jesus: “o bicho pode passar na pele da pessoa, ou até mesmo ter encostado na sua roupa, daí tu veste, passa sobre o lençol e daí tu se embrulha, porque não tá sabendo que o animal deixou seu veneno [*sic.*]”. A respeito do animal transmissor dessa doença, destacam-se: aranha, aranha caranguejeira, sapo, cobra e lagartixa. Cientificamente, o cobreiro é conhecido como Herpes Zoster.

[...] o cobreiro é uma recorrência da varicela, cujo vírus permaneceu em estado latente no organismo. Seus primeiros sinais são a dor e a lesão cutâneas reunidas em pequenos grupos, geralmente localizadas em área delimitada. Na cultura popular o aspecto da pele irritada, com crostas e manchas, faz lembrar o revestimento dos répteis e se acredita que o cobreiro é causado pelo contato da roupa com animais peçonhentos (GOMES; PEREIRA, 2004, p. 177-178).

Diante de alguns relatos no povoado Km 17, a respeito da doença cobreiro, passamos a entender que quando acontece o contato o animal peçonhento começa o aparecimento de pequenas bolhas vermelhas na pele (Figura 19), podendo evoluir para uma inflamação cutânea generalizada (Figura 20).

Figura 19 - Início do cobreiro



Fonte: Carvalho (2022).

Figura 20 - Cobreiro em estágio avançado



Fonte: Carvalho (2022).

De imediato, quem está sofrendo com esse mal precisa procurar benzimento, pois é uma doença que pode até resultar em óbito, conforme evidenciado no depoimento do benzedor Antônio Francisco, que relatou: “se a pessoa não procurar a gente, as coisas começam a piorar demais, o mal vai só se espalhando e a pessoa sofrendo, usando todo tipo de remédio e não sara. Quando a cabeça encontrar com rabo aí já era [*sic.*]”.

Percebe-se, diante das imagens acima, o processo de manifestação do cobreiro. Inicia de maneira branda, posteriormente, como mostrado na figura 20, a doença vai se espalhando. O indicado é procurar ajuda dos benzedores, ainda no princípio da enfermidade, para cessar e evitar a propagação pelo corpo. Consoante à fala do benzedor, quando este diz “quando a cabeça encontrar com rabo aí já era”, está fazendo alusão ao animal cobra, enfatizando que quando este encontro acontecer, ou seja, quando a doença completar o círculo ao redor da barriga e costas acontece o óbito.

A saber, quanto ao benzimento contra o cobreiro utiliza-se normalmente faca e a planta pião roxo (*Jatropha gossypifolia* L). No momento da reza, corta-se a planta em três pedaços, em alusão ao animal que acarretou o mal. Corta-se a cabeça, tronco e cauda, desse modo impedindo que a doença se propague. É necessário fazer esse ritual durante três dias consecutivos, no período da manhã e tarde. Segundo tal crença, é somente mediante a essa benzeção que a doença vai desaparecendo.

f - Arca caída

Também conhecido como espinhela caída, a arca caída é uma doença causada por excesso de esforço físico. Segundo a medicina convencional, a espinhela “é um osso pequeno, flexível, parecendo um nervo, que se encontra no meio do peito, entre o coração e o estômago, e que pode envergar para dentro” (ALMEIDA, 2013, p.4). Conforme a benzedora Nonata, a arca cai da seguinte maneira: “a pessoa pega peso demais e acaba derrubando a arca, com quem trabalha na roça é o que mais acontece. Acontece muito também com as quebradeiras de coco babaçu, elas carregam o cofo⁷ muito pesado [*sic.*]”.

⁷ Espécie de cesto confeccionado com palha da palmeira de babaçu usado para transportar variados tipos de objetos. Na zona rural é muito utilizado pelas quebradeiras de coco babaçu para o transporte da amêndoa.

A pessoa acometida pela situação da arca caída, começa a sentir dores e ardência no peitoral, na clavícula e também indisposição. Segundo a crença popular sua cura só acontece através de benzimento. Ao chegar nas casas de crença em busca do benzimento, primeiro é preciso saber se realmente a arca está caída, e de acordo com a benzedeira Nonata “é bem fácil descobrir se a pessoa tá com esse mal mesmo [*sic.*]”.

Para diagnosticar a doença o benzedor não utiliza reza. Conforme foi evidenciado no depoimento do benzedor Thiago, “a gente pega um cordão, pode ser qualquer cordão e mede do dedo mindinho até o cotovelo, depois pega esse tamanho que deu e mede de um ombro a outro, se sobrar pedaço de cordão é porque a pessoa tá com a arca caída [*sic.*]”. Estar enfermo com arca caída se assemelha a um processo de compressão do nervo devido a se ter realizado uma atividade para além de sua capacidade física. Ao passar pelo benzimento o nervo volta ao normal e os sintomas desaparecem.

g. Outras “doenças de benzedadeiras”

Além dessas doenças que priorizamos destacar, no território de cura do povoado Km 17 acontecem outros tipos de benzimentos como, por exemplo, reza pra tosse. Quando a pessoa se encontra em um estado de tosse excessiva, na cultura popular isso acontece devido a campainha – linguagem coloquial para dar nome à úvula –, localizada na parte posterior da boca está caída, assim sendo necessário recorrer aos benzimentos para voltar ao normal.

As buscas para benzeção no povoado km 17 também ocorrem por conta de engasgo, principalmente com espinha de peixe, quando por descuido fica presa à garganta. Buscar ajuda das benzedadeiras faz com que o problema seja resolvido. Ali benze-se também para conjuntivite, cisco no olho, íngua, dores nas costas, dor de dente, dentre diversos problemas físicos e espirituais. De acordo com Lemos (2010, p.9), são inúmeras as razões pelas quais as pessoas pedem benzeção, podendo incluir:

Problemas conjugais e afetivos; mães preocupadas com os estudos dos filhos ou a sua moral; homens com problemas nos negócios, doenças, cobreiros, problemas no emprego ou desempregados; pessoas com conflitos familiares, profissionais vícios; estudantes em vésperas de exames; pessoas com problemas de saúde e outros.

Os benzimentos vão além dos pedidos aos seres humanos. Assim como o ser humano pode contrair uma doença que requer a utilização das benzas, o mesmo acontece com os animais. Porém, sobre esta discussão, a benzeadeira Gorete deixou uma alerta para um caso específico:

Eu sei também curar, sabe que dar bicho em criação? Eu curo também, eu andei curando mais *adispois* eu larguei, porque não pode, porque diz que a pessoa que se dedica daquilo só morre comido de bicho. O senhor que me ensinou, ele morreu comido de bicho. Ele teve um problema lá, primeiro atacou a sinusite, depois atacou aquela doença feia, não teve doutor no mundo e nem reza que acabasse com a doença. Ele vivia era internado no HGM, o médico tirando bicho, botando remédio e morreu comido de bicho. Aí ele disse pra mim não continuar com esse serviço. Mas eu podia tá a distância que tivesse, eu queria saber só o rumo que tava, que eu rezava e curava, e só é três palavras que a gente diz, que nem a que tira sol, mas é perigoso. Pra morrer comida de bicho? Nossa Senhora me defenda. Mas eu ainda fiz umas quatro vezes, só pra mim saber porque eu tinha dúvida, né? Eu disse: Meu Deus será se isso serve mesmo? E a última vez que eu fiz foi ano trasado em um porco meu. Ele foi capado e deu uma bicheira, o bichinho tava sofrendo muito mais de mês, aí eu curei pela última vez. Agora nem pra ganhar mil reais eu não faço. [*sic.*] (ENTREVISTA COM A BENZEDEIRA GORETE, 05/10/ 2022).

Dentro do que foi citado, percebe-se o medo da benzeadeira Gorete em continuar praticando a cura em animais doentes com bichos em seu corpo, devido a consequência de morrer do mesmo estado que o animal se encontra. Contudo, outras doenças nos animais podem ser benzidas. Ainda sobre o que foi exposto pela benzeadeira Gorete, um ponto para a reflexão é a cura a distância, mas é preciso esclarecer que essa situação acontece apenas em animais com a enfermidade por ela citada, nos humanos os benzimentos feitos no povoado Km 17 são de maneira presencial.

Alicerçado às essas questões até aqui expostas sobre saúde-doença-benzas compreende-se que, no universo simbólico das(os) benzeadeiras(ores) existem diversas enfermidades, mas desenvolvem-se curas que buscam combater tais males. Em todos os benzimentos, para além das rezas, utiliza-se alguns objetos ou somente as mãos. O uso é decidido no momento de abençoar e curar o mal espiritual ou físico, dependendo da doença que acomete a pessoa. “os gestos, por exemplo, perfazem um conteúdo simbólico vasto. É por onde a espiritualidade ganha formatação física, através dos movimentos das mãos das benzeadeiras” (CLARINDO, 2019, p. 90). Para além da imposição das mãos, são ainda utilizados outros elementos, tais como: garrafa com água, faca com a simbologia de cortar o mal, cordão e as ervas de poder.

O uso das ervas no povoado Km 17, está para além do ritual de benzedura, uma vez que são utilizadas como remédios que auxiliarão na cura de inúmeros malefícios. Na seção a seguir nos reportaremos às plantas de poder e ao potencial dos quintais do território cultural em estudo.

3.2 Dos quintais, as plantas de poder

O enorme quintal da minha avó me remete a memória de diversos momentos ali vividos. As brincadeiras com os primos, os almoços na semana santa com filhos e netos reunidos abaixo da enorme mangueira que lá, o medo do banho à noite devido ao escuro são algumas das minhas recordações. Aquele quintal também era um espaço no qual a minha avó mantinha as plantas que lhe dava condições de fazer os chás e lambedores quando alguém adoecia. Como dizia o poeta Manoel de Barros, eu posso dizer que o quintal da minha avó era maior que o mundo, repleto de significados. Quem faz parte de uma cultura de utilização de plantas como remédio, assim como eu, desde criança cria uma relação simbólica com as ervas, aprende seus benefícios e a respeitar a beleza que são os quintais.

Sobre os quintais, Messias et al. (2015), coloca que os produtos naturais, sobretudo as plantas medicinais, são vistos por uma grande parcela da população como uma alternativa para alívio/tratamento de doenças. E diante da escassez do acesso aos serviços básicos de saúde, na zona rural as ervas são utilizadas como meio de cura (RICARDO, 2011).

Diante dessa situação, analisamos a utilização das plantas como remédio sob dois panoramas: de certo vivemos em um país desigual, no qual um alto índice de pessoas vive à margem da sociedade, excluídos de acessar os serviços de saúde, tendo como única opção remédios naturais. Mas também voltemos o olhar para a questão da cultura de algumas localidades onde, para determinadas enfermidades, acredita-se que se deve fazer uso de chás, garrafadas, banhos, como é o caso do povoado Km 17.

Situamos os quintais ainda como espaços de suma importância no que se refere à segurança alimentar, aumento da renda familiar, com produtos ali plantados e vendidos para a população local, tais como: cebolinha, vinagreira, coentro, quiabo, limão, pimenta, dentre muitos outros, o que varia de quintal para quintal.

O quintal é compreendido como um sistema de produção complementar a outras formas de uso da terra e se destaca pelo valor econômico que desempenha na residência, constituindo fonte de riqueza natural e social. A importância da utilização de cultivo nos quintais é relatada por vários autores, enfatizando a complementação da renda familiar, a segurança alimentar e como meios de utilização curativa das plantas (MORAES, 2015, p.43).

Nesses espaços também podemos observar a manutenção de uma cultura ancestral, os cultivos de ervas medicinais, que estamos nos propondo a chamar de plantas de poder, justamente por emanarem um poder curativo em seus variados usos como remédios naturais. Sobre a utilização dos quintais em termos de práticas medicinais populares, Bieski ; De La Cruz (2005, p.7) esclarecem que:

Fortalecem os vínculos de vizinhança, valorizando a cultura e o conhecimento popular, principalmente quanto ao uso de espécies medicinais, de forma correta e sustentável, assegurando, desta forma, que gerações futuras tenham acesso a este conhecimento.

No povoado Km 17, o vínculo entre a vizinhança acontece à medida que se compartilham os produtos dos quintais, seja de natureza medicinal ou não, reavivando os laços de afetividade. Assim, compreendemos o quintal também como um geossímbolo (BONNEMAISON, 2012), um espaço significado que contribui na constituição e identificação do território cultural dos benzimentos.

Amaral e Guarim Neto (2008) reportam que o quintal é considerado umas das formas mais antigas de manejo da terra, bem como esclarecem que utilizamos o termo em referência a um terreno situado nos arredores da casa, que pode ser acessado com facilidade e onde se pode cultivar múltiplas espécies de vegetais. Para Carvalho, Campos e Lima (2021, p.5):

O quintal pode apresentar características sociais e culturais peculiares de um determinado grupo, de forma a abranger organização, diferentes finalidades de plantas presentes e práticas de manejo, considerando influências socioculturais adquiridas e experiências no decorrer do tempo.

As plantas, desde a antiguidade, desempenham um papel importante para a humanidade, devido às inúmeras substâncias químicas em sua composição, estas responsáveis por aliviar alguns problemas de saúde. Faz parte da cultura popular utilizar ervas por meio de infusos e garrafadas no combate a algumas enfermidades. No povoado Km 17 essa cultura está fortemente encarnada. Assim sendo, a presente seção do texto parte de uma análise geocultural, pois, segundo Bonnemaision (2012,

p.288), essa “consiste em fazer ressurgir as relações que existem no nível espacial entre a etnia e sua cultura”.

Destarte, no povoado em tela, com a cultura dos benzimentos, os benzedores possuem um elo sensível com as plantas de poder no trato com seus ofícios enquanto “mestres culturais”. Difícil seria imaginar esta etnia, esta cultura, sem as plantas de poder em seus quintais, que parecem mágicos, porque denotam uma sabedoria que brota da terra e toma conta do corpo, da mente, das crenças e corações de quem faz parte daquela tessitura territorial e simbólica.

No Brasil, a diversidade vegetal é grande, o que acarreta na maior facilidade de extração dessa flora para produtos fitoterápicos. Conforme Teske e Trentini (1997), o uso de plantas medicinais é uma das práticas mais tradicionais e antigas da humanidade. Pesquisas arqueológicas mostram que as plantas medicinais eram usadas como alimentos, remédios ou cosméticos há mais de 3.000 anos.

Penteado et al. (2021) enfatiza que o uso medicinal de plantas está inserido dentro de alguns grupos culturais, como as comunidades tradicionais, população indígena, moradores da zona rural e, em parte, de centros urbanos. Com certeza, isso inclui as benzedoras e benzedores.

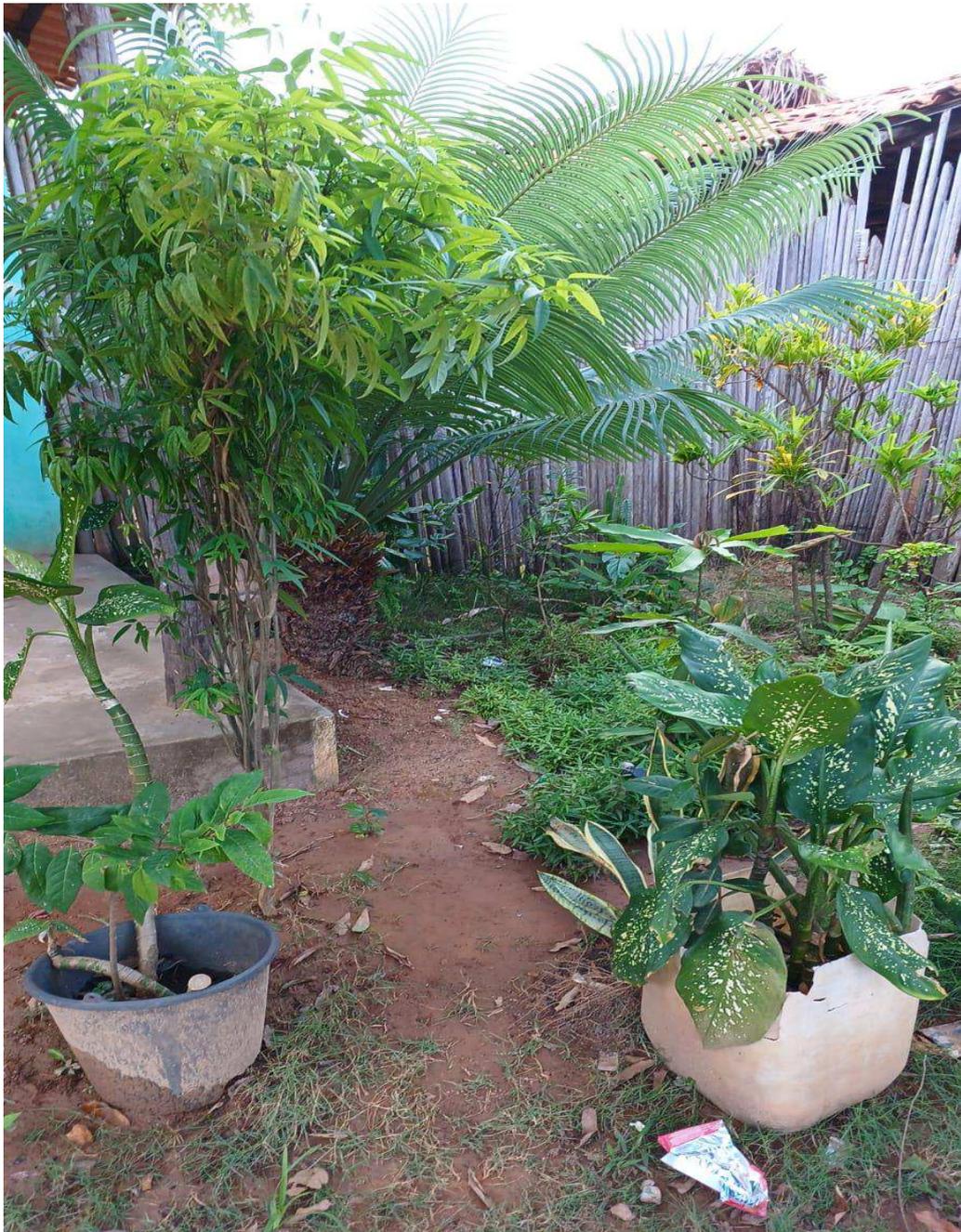
De acordo com Mendes e Cavas (2018, p.9):

As benzedoras e os benzedores conhecem as plantas, as ervas e os vegetais e suas propriedades terapêuticas. Sabem a hora de utilizar as folhas, o caule e a raiz, dependendo do emprego da bebida, que pode ser ingerida quente ou fria para desmanchar, limpar, ações que têm o sentido de expurgar o mal quando utilizadas em banhos ou vomitórios com as mesmas finalidades.

De tal modo, quando os benzedores são procurados sabem qual chá, garrafada e banho medicinal a indicar. O trabalho de campo realizado junto ao povoado Km 17, em aproximação com os detentores do saber do benzimento, culminou no registro e conhecimento de uma série de plantas e suas utilidades, como já vimos em parte nas reflexões acima. Ademais, foi possível capturar a ligação que aqueles homens e mulheres possuem com a natureza no tocante aos processos de cura que levam a cabo. Tal cultura da cura, de manipulação das ervas, criou e recria, podemos dizer que cotidianamente, o território cultural dos benzimentos, uma vez que o território também denota uma relação afetiva e cultural do homem com uma terra, não qualquer terra, mas uma terra que se confunde com a vida, um “núcleo” que faz do território algo que vai além de um espaço fechado (BONNEMAISON, 2012).

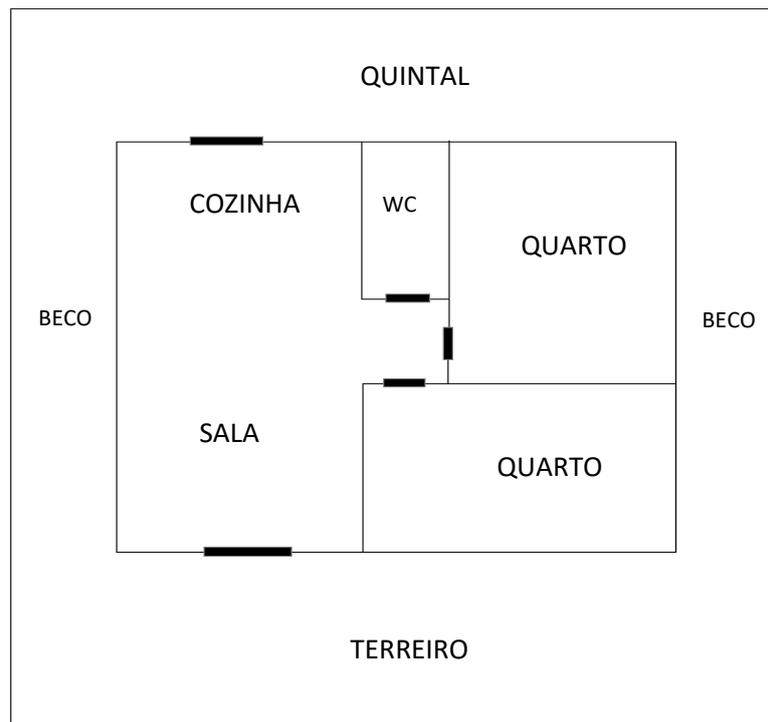
As plantas no território cultural estudado, no geral, são cultivadas nos quintais (Figura 21), também conhecidos como terreiros. Aqui é importante atentar para a palavra terreiro, para que não haja confusão com o terreiro de umbanda, por exemplo. Esse terreiro de cultivo das ervas refere-se ao terreno na frente das casas, como observado no croqui abaixo (Figura 22).

Figura 21 - Quintal de uma residência do povoado Km 17



Fonte: Carvalho (2022).

Figura 22 - Croqui demonstrativo de uma residência do povoado Km 17



Fonte: Carvalho (2022).

Do que foi possível observar em campo, as ervas são plantadas diretamente no solo ou despontam fincadas em baldes e vasos. As plantas de poder são utilizadas para o alívio de alguns malefícios como gripe, tosse, entorse dentre outras mazelas. Mas é preciso ter o cuidado necessário, pois é sabido que algumas ervas dispõem de substâncias tóxicas, que se usadas incorretamente causam algumas reações como náuseas, diarreia e convulsões.

Em vista disso, nesta seção, por meio de breves descrições e registros fotográficos, exporemos as plantas com poder de cura da saúde física e espiritual conhecidas mediante vivência no campo. Há de se sinalizar que as ervas não fazem parte apenas dos quintais dos benzedores, mas de praticamente de todas as residências do povoado.

Cumpre salientar que tais descrições só foram possíveis mediante os depoimentos dos benzedores e benzedoras do povoado, agentes espaciais profundamente conhecedores das plantas e dos benéficos de suas propriedades. Destaco que diremos os nomes científicos das ervas, mas também como são conhecidas popularmente. Então, dentre as plantas medicinais mais utilizadas ali no povoado, estão: alfavaca, cidreira, hortelã, romã e pião roxo.

a - Alfavaca (*Ocimum basilicum*)

A alfavaca (Figura 23) é um subarbusto aromático, usado de acordo com a tradição cultural para tratamento de doenças físicas, a destacar: tosse, diarreia, febre, gripe e problemas renais (CUNHA *et al.*, 2015). Das suas funções, ainda é possível destacar a sua ligação com os rituais no tocante a doenças espirituais, servindo para manter o equilíbrio energético por meio dos banhos (PAGNOCCA, 2017). Em referência aos banhos é explicado pela benzedeira Nonata:

Em caso da pessoa tá muito gripada, com catarro preso nos peitos e na cabeça, cozinha as folhas, deixe esfriar e lave a cabeça, logo, logo começa a soltar o catarro e esse banho é muito cheiroso. Faço é muito pra minhas netas, para vizinhos também. Quem precisa desse banho e não tem a alfavaca e vem me procurar eu vou até ali no quintal, tiro as folhas e dou pra pessoa, aqui a gente se ajuda, sabe? O que a gente tem e pode fazer o bem, não pode negar, ainda mais eu que sou benzedeira. Aqui no 17 as pessoas procuram muito. [*sic.*] (ENTREVISTA COM A BENZEDEIRA NONATA ROMEIRO, 16/09/ 2022).

O relato da benzedeira Nonata revela a ajuda e solidariedade praticada na esfera familiar e vizinhança que compartilham uma mesma visão de mundo, ou seja, a crença nas plantas de poderes e nos benzimentos. Dessa maneira é possível enxergar a manifestação dessa cultura no povoado Km17.

Figura 23 - Alfavaca (*Ocimum basilicum*)



Fonte: Carvalho (2022).

b- Hortelã (*Mentha spicata*).

De acordo Feitosa (et al. 2014), a hortelã é de origem europeia, especificamente da Europa Central, sendo cultivadas nos Estados Unidos e Canadá. Das espécies de hortelã, a *Mentha spicata* esta é uma das mais cultivadas em terras brasileiras, devido ao fato de fácil adaptação ao clima subtropical.

A hortelã (Figura 24), no povoado Km 17, tem em grande abundância. O trabalho de campo realizado nos quintais, em sua grande maioria, essa erva estava sendo cultivada tanto nos quintais dos benzedores quanto nas demais casas. No que tange às suas propriedades curativas, a benzedeira Nonata destacou as seguintes: o “chá das folhas serve como calmante e combate às vermes, também é muito bom pra cólicas em bebês, é um remédio muito bom e fácil de dar pra criança, só colocar na mamadeira que ele vai beber [*sic.*]”.

Figura 24 - Hortelã (*Mentha spicata*)



Fonte: Carvalho (2022).

Ademais, de acordo com Matos (1994), o chá gelado da hortelã é utilizado como antiemético e seu uso morno é utilizado, como gargarejos, no combate às inflamações gengivais. Referente à questão do chá para os bebês dito pela benzedeira Nonata e diante da vivência que eu já possuía no Km 17 e agora com um olhar de pesquisadora vivenciando o campo empírico, percebi a manutenção dessa cultura da utilização do chá até os dias atuais. Os ensinamentos são repassados de geração a geração, como foi o caso da minha prima, que aprendeu com minha avó e agora faz esse remédio para seu filho quando está com cólica.

c- Pião-roxo (*Jatropha gossypifolia* L)

Esta planta de poder, pião roxo (Figura 25) é encontrada no povoado Km 17 em fartura. Ao fazer uma caminhada pelas ruas do povoado pode-se observar o pião roxo constituindo a sua paisagem. De acordo com Almeida (2014, p.16), o pião “é um arbusto leitoso distribuído nas cinco regiões brasileiras, é uma oleaginosa, e destaca-se por suas propriedades medicinais, presentes em todas as partes da planta” (ALMEIDA, 2014, p.16).

Figura 25 - Pião-roxo (*Jatropha gossypifolia* L)



Fonte: Carvalho (2022).

Perguntando para benzedeira Creumar sobre os benefícios do pião roxo ela foi enfática em falar:

O pião é pra benzer e proteger do olho gordo (mau-olhado), benzer de cobreiro, pra curar a pessoa que tá com encantado do mal. É muito bom para abrir apetite de animal que tá sem comer ou comendo pouco. Sabe que o pião solta um leite, né? Então aquele leite a gente usa pra colocar em garrafada que vai servir pra inflação que dá em mulher. Com o pião a gente não precisa se preocupar quando acaba os que a gente tem plantado em casa, aqui no 17 por onde tu anda tu encontra um bando de pé de pião [*sic.*].

Alicerçado ao que foi relatado pela benzedeira Creumar, compreende-se que a planta de poder pião roxo é utilizada em várias situações. Tem relação com os benzimentos, pois nas benzas de mau olhado é o elemento físico utilizado no ritual. O pião é utilizado também para fins medicinais, proteção de olho gordo, para essa proteção a erva fica disposta em frente ou dentro da casa.

d- Erva cidreira (*Melissa officinalis*)

A erva cidreira (Figura 26) é uma planta de característica herbácea (SANGUINETTI, 1989). Para uso medicinal utiliza-se suas folhas para o preparativo de chá, que irá atuar como relaxante agindo na melhora do sono. Ainda em suas propriedades curativas, destaca-se o uso para combater dores na cabeça, problemas envolvendo o sistema digestivo e cólicas (BLANK *et al.*, 2005; MEIRA *et al.*, 2013).

Em entrevista, perguntamos a benzedeira Nonata sobre os benefícios dessa erva, ela destacou principalmente que “o chá da cidreira é muito bom quando a mulher tá naqueles dias⁸ e sente dor. Pra passar a dor é só pegar umas folhinhas, colocar na água para ferver e depois beber, a dor vai embora rápido [*sic.*]”. A erva de poder cidreira pode ser encontrada no povoado para além dos quintais dos moradores, se encontra em alguns terrenos baldios dispostos em algumas ruas, dessa maneira quem necessitar da erva e não possuir em sua casa é possível colher nesses lugares outrora citados.

⁸ “Quando tá naqueles dias”, a benzedeira está se referindo ao período menstrual das mulheres.

Figura 26 - Erva Cidreira (*Melissa officinalis*)



Fonte: Carvalho (2022).

e- Mastruz (*Dysphania ambrosioides*)

Essa planta de poder me faz lembrar um acontecimento ocorrido na minha infância. No período noturno do povoado Km 17, alguns adultos estudavam o EJA (Educação de Jovens e Adultos) e os filhos dessas pessoas ficavam próximos à escola brincando até acabar a aula. Em um desses momentos fomos brincar de uma brincadeira que chamávamos de pata cega, que consistia em vendar a pessoa, depois girar algumas vezes e ela ir procurar os demais que estavam brincando. Certo dia, nessa brincadeira meu irmão se desequilibrou e caiu por cima do braço, que veio a machucar, não sei se houve fratura, uma vez que minha mãe não o levou ao hospital e ficou uma série de dias colocando mastruz macerado até acabar com o inchaço. Então, através do conhecimento das ervas transmitido da minha avó para minha mãe, ela usou com meu irmão e o braço veio a melhorar.

Popularmente conhecida como “mastruz”, “mentrus”, “mastruço” ou “erva-de-santamaria”, é uma erva de até 1 m de altura, de cheiro forte e pouco agradável. Ocorre em todos os países tropicais e temperados de forma silvestre ou cultivada. Possui folhas alongadas de tamanhos diferentes, e apresenta numerosas sementes pequenas, pretas e ricas em óleo essencial. A informação etnofarmacológica no Nordeste é referente à preparação com

leite usada no tratamento de bronquite crônica, tuberculose, contusões, hérnias e fraturas (LIMA et al, 2018, p.2).

Mediante aos ensinamentos do benzedor Thiago, mastruz (Figura 27) é utilizado no combate de “batidas”, ou seja, torções, luxações e inchaços. Para o procedimento, as folhas dessa erva são maceradas e postas sobre o local lesionado, depois envolvidas com ataduras ou outro tipo de tecido. Esse processo é feito todos os dias até a lesão findar, como esclarece o benzedor Thiago “Quando a pessoa se machuca, leva alguma pancada, não tem remédio melhor. Aqui no 17 muita gente usa o mastruz pra curar pancada, só que tem casos sérios que a gente recomenda ir para hospital [*sic.*]”. Percebe-se essa interação ser homem-natureza ainda muito presente no povoado.

Figura 27 - Mastruz (*Dysphania ambrosioides*)



Fonte: Carvalho (2022).

f- Romã (*Punica granatum*).

Diferentemente do pião roxo, cidreira e hortelã, citadas acima com relação ao fácil acesso e abundância dentro do território de cura do povoado Km 17, a romã

(Figura 28) foi uma das plantas de poder que encontramos com menor frequência nos quintais visitados.

A romã é uma fruteira cujo cultivo se conhece desde a antiguidade, sendo uma das fruteiras bíblicas, tal como a vinha ou o olival. Trata-se mesmo de um dos mais antigos frutos comestíveis, estando referenciado como símbolo de saúde, fertilidade e renascimento. É uma espécie nativa da Ásia Central cuja capacidade de adaptação a várias condições edafoclimáticas permitiu a sua expansão, sendo hoje em dia cultivada em diferentes regiões geográficas, como a Bacia Mediterrânica, Ásia e Califórnia (DE PORTUGAL, 2017, p.10).

Perguntado sobre o poder curativo da romã o benzedor Francisco de Jesus relatou que “o fruto da romã é bom pra dor de garganta, através do gargarejo. Tu pega o fruto, corta ele em pedaços, coloca de molho dentro de uma vasilha e faz o gargarejo, umas três veis por dia que logo, logo começa a melhorar [*sic.*]”.

Figura 28 - Romã (*Punica granatum*)



Fonte: Carvalho (2022).

As sementes de romã também são utilizadas como remédio, como ressalta o mesmo benzedor: “a semente é muito boa pra vista, no olho cria uma carne que deixa a vista escura, aí espreme no olho que o problema vai sair. É só colocar a água

que sai da semente de romã no olho que vai remover essa carne [*sic.*]”. Nesse caso específico, o benzedor está se referindo ao pterígio, alteração na qual a membrana transparente dos olhos sofre por meio de um tecido fibromuscular, normalmente de coloração em tom de vermelho, acarretando irritação nos olhos, ardência e lacrimejamento.

A romã no povoado não é uma erva em abundância. A romã que aparecer nas imagens estava plantado na casa da senhora, citada em outros momentos neste trabalho. Ao apresentar suas ervas de poder, falando da romã, revelou a relação simbólica mantida entre os moradores do povoado, como é mostrado no seguinte relato:

Tenho o romã aqui em casa e isso é bom demais pra gente ter, porque é um santo remédio pra garganta inflamada. Aqui no 17, quando tem gente precisando de romã pra fazer remédio e não possui ele em casa, vem pedir aqui em casa. Se tiver alguém que não sabe que aqui em casa tem romã é indicado pra vir aqui também pedir, aqui a gente compartilha [*sic.*] (ENTREVISTA COM A MORADORA JOELMA, 03/10/2022).

Diante do arsenal das plantas de poder, nota-se que uma mesma erva tem poder curativo para diversas enfermidades. Como também existem situações em que não se deve ingerir determinados tipos de remédios de ordem natural, principalmente mulheres em período gestacional, devido ao risco de aborto. Feita tal exposição das ervas de cura, sinalizamos a existência de outras nos quintais do povoado, mas as que foram expostas são as que na maioria das residências foram encontradas.

Até o momento foi enfatizado em especial a cura de doenças de ordem física mediante remédios extraídos das plantas de poder. No entanto, faz-se necessária uma exposição sobre as ervas de proteção utilizadas no combate de doenças espirituais. Em caminhada pelas ruas do povoado é fácil perceber a preferência entre os moradores quando se trata das plantas de poder utilizadas em suas portas (Figura 29) para extirpar mau-olhado e inveja que é a espada de São Jorge. Essa planta de poder é originária da África, tendo ampla distribuição em várias partes do mundo.

Figura 29 - Planta de poder na porta de residência do povoado Km 17



Fonte: Carvalho (2022).

De acordo com Saraceni (2005) e Barros (2015), as plantas de poder no Brasil são cultivadas na frente das casas para proteção, ao serem colocadas na entrada das edificações criam uma barreira contra energia negativas. O morador Raimundo, proprietário de um bar no povoado Km 17, nos agradeceu com o seguinte relato:

Aqui a gente tem a crença nessas coisas e desde menino, como a mãe é benzedeira, eu sempre soube que tem planta que afasta coisa ruim. Aqui no bar eu tenho a espada de São Jorge e o comigo ninguém pode. Eu acredito que elas junto com Deus e minha fé meu bar tá protegido de gente que deseja o mal e tem olho grande nas coisas dos outros. Aqui é um bar, eu atendo gente de todo jeito e gente que não é do 17 também, né? Principalmente quando tem festa com banda, eu nunca vou saber quem pode colocar olho nas minhas coisas, então deixo minhas plantas ali. Porque a senhora deve saber que quando uma coisa pega mau olhado, ela começa a ficar ruim, se for bar, comércio ou qualquer venda, os clientes vão sumindo, a gente fica sem vender, e é do meu bar que tiro meu sustento. Deus me livre disso acontecer [sic.] (ENTREVISTA COM O MORADOR RAIMUNDO NONATO, MORADOR DO POVOADO KM 17, 12/09/2022).

Pelas plantas de poder se revela o saber da etnia em estudo, ou seja, os benzedores e benzedoiras do povoado Km 17, e a relação construída com a terra, bem como também com a cultura ali impregnada, que naquele território se exprime uma relação, assim como enfatizado por Bonnemaïson (2012, p. 289): “uma espécie

de relação secreta e emocional que liga os homens a sua terra e, no mesmo movimento, funda sua identidade cultural”.

Fato é que a identidade cultural de determinados grupos é marcada pela intolerância e pelo preconceito, como podemos perceber em Codó e, em alguns casos, no povoado km 17, quando o assunto é o campo religioso e a cura através de benzimentos.

3.3. “A cura pela fé” num chão sensivelmente marcado pelo preconceito religioso

Vivemos em uma sociedade intolerante, preconceituosa, excludente, que a todo momento estigmatiza e tenta silenciar grupos considerados minorias. No cerne da questão, de fato, ninguém tem poder para determinar, impor o que devemos acolher ou excluir, apenas por praticar uma cultura ou religião, mas, infelizmente, não é o que acontece no dia a dia. É corriqueiro vivenciarmos, assistimos atitudes intolerantes, preconceituosas contra variados grupos sociais, de modo que “templos são invadidos e profanados. Em outros casos, há agressões verbais, destruição de imagens sacras e até ataques incendiários ou tentativas de homicídio. O cenário preocupa adeptos de diversas religiões” (NOGUEIRA, 2020, p.36). Dessa maneira revela que o território “não corresponde apenas a necessidades de identidade e segurança; é também o lugar de uma alteridade consentida”. BONNEMAISON (2012, p. 301)

Tendo em vista isso, nesta seção, a intenção é realizar reflexões sobre o processo de cura por meio dos benzimentos do povoado Km 17, diante do preconceito que assola a sociedade. De acordo com Silva (2021, p.87), “a cura através da fé, significa, em alguns casos, sofrer preconceito”. Cabe dizer que a questão do preconceito foi sentida durante as atividades de campo, sendo necessário olhar sensível para decodificar, tentar captar esse comportamento, quer fosse nas palavras ou em algumas ações das pessoas.

Em todo caso, o que não podemos perder de vista são:

Os percalços que a benzedura enfrenta para sua continuidade e manutenção, como a constante demonização e demais formas de preconceito e estereótipos que essa sofre por outros sistemas de crença, principalmente quando religiões de matriz africana têm sua presença mais perceptível no ritual (SILVA, 2019, p. 80).

Foi percebido no povoado Km 17 uma polivocalidade sobre a prática ancestral dos benzimentos, bem como em relacionar estes agentes com a umbanda ou com a macumba, como é popular e erroneamente conhecida esta prática religiosa. Algumas pessoas têm pensamentos errôneos sobre os atos de cura dos benzimentos. Para alguns, quando a cura foge dos cuidados da medicina convencional, então é tido como uma prática maligna, feitiço e bruxaria, que trabalha com despachos nas encruzilhadas, ou algo assim. Como já anotado em outra seção a respeito da religião dos benzedores, um deles, Thiago é praticante de religião de matriz africana, é pai de santo, tem seu terreiro, mas também desenvolve o ofício de benzer e expressou algumas das suas experiências ao afirmar:

A questão de preconceito eu não vou atrás, porque a gente que trabalha com essa fé não abaixa a cabeça pra nada não, a gente tem esse poder. Crítica você vai encontrar, no meio de dez pessoas, nem todos vão elogiar você, sempre vai ter um que vai criticar. Mas só que graças a Deus questão de intolerância religiosa dentro da minha casa nunca teve, claro que a gente sempre houve comentários, mas a pessoa bater de frente comigo, nunca aconteceu, graças a Deus. Quando eu estava atuando na sala de aula como professor, teve uma época que eu encontrei um aluno que era preconceituoso porque soube do meu outro serviço de curar, de ser pai de Santo. Aí eu chamei ele, conversei, e hoje em dia ele não é mais meu aluno, mas a gente convive bem, tem o respeito [*sic.*] (ENTREVISTA COM O BENZEDOR THIAGO, 17/12/2021).

Percebe-se que mesmo diante do preconceito, isso não é algo que interfira no ser benzedor, ser pai de santo. Vemos também a importância de conhecer a cultura do outro, cultura essa que penetra no espaço (BONNEIMASON, 2012). O conhecimento cultural é de suma importância para que não seja gerado opiniões precipitadas e que prevaleça o respeito.

Continuando com a visão dos benzedores, o Senhor Antônio Francisco revelou que ainda não sofreu ou não percebeu os atos preconceituosos com sua fé e seus atos de cura, e nos disse “quem sentir preconceito é porque é bobo, eu não faço mal pra ninguém, eu prego minhas orações é pra Deus, ele que cura. A pessoa chega aqui eu ajudo, faço o bem seja qual hora for, o mal aqui não tem poder [*sic.*]”.

Diante da fala do benzedor Antônio Francisco e durante toda a vivência em campo, as palavras muito utilizadas pelos intercessores da cura foram Deus e fé. Os benzedores deixaram explícito que existe um ser maior que age durante os benzimentos, para que assim se consiga extirpar o mal físico ou espiritual do corpo. Todavia, foi percebido que existem pessoas que consideram a cura através da fé

como uma prática não provinda de Deus, como é relatado a seguir por uma morada que terá seu nome preservado. Ela foi instigada para refletir sobre a existência dos benzedores e qual sua percepção sobre o ritual de cura, ao que expôs:

É o seguinte, eu tenho minha fé, tenho minha crença, eu já fui do mundo e isso de benzer pra mim era normal, já vi muita gente indo pra esses benzedores buscar remédios e tentar se curar, eu mesma nunca fui. De uns tempos pra cá eu conheci verdadeiramente a palavra, conheci a bíblia, virei cristã, sei que Deus não se agrada dessa macumbaria, feitiçaria não é coisa de Deus, não é do bem. Eu não acredito nessas coisas não, até porque minha igreja não permite [sic.] (ENTREVISTA COM MORADA ANÔNIMA. 14/11/2022).

Diante desta fala, duas expressões merecem destaque: macumbaria e feitiçaria. É importante dizer que as religiões africanas professadas em Codó – a umbanda, terecô, candomblé –, sofrem quando algumas pessoas usam termos pejorativos para se referirem à religião e ao pai de santo. Fazendo um fio condutor com o que foi dito pela moradora anônima, ela chama os benzedores de macumbeiros, feiticeiros e os relacionando com algo do mal. Isso revela uma opinião preconceituosa contra esses agentes sociais mantenedores de uma rica e importante cultura no povoado km 17. Outro ponto a destacar é a religião da morada, o que de certa maneira acaba contribuindo para esse tipo de pensamento.

Esses pensamentos acabam ganhando força e sendo disseminados pela existência de líderes religiosos e políticos que propagam discursos racistas e preconceituosos, como nos lembra Nogueira (2020, p.45-46) se referindo ao ex-presidente do Brasil, Jair Messias Bolsonaro:

Temos constatado o avanço dos ataques a comunidades tradicionais de terreiro no Brasil e não é muito difícil levantar hipóteses sobre as causas desse fenômeno, já que a última campanha eleitoral foi um desfile de ataques às ditas minorias, entendidas nesse contexto como minorias políticas e, portanto, com pouca ou nenhuma representatividade nas casas legislativas dos estados brasileiros. Sinto que houve o fortalecimento, até mesmo a legitimação de atos de intolerância religiosa, já que a maior autoridade política do país declarou que o Brasil é um país majoritariamente cristão e que quem fosse contra, se mudasse. Entendo que as falas do presidente serviram para encorajar pessoas a desrespeitar a fé alheia. Sabemos que tudo o que está ligado às africanidades é tratado de forma secundária, sem valor. Inclusive sua religiosidade. Acontece que isso é apenas mais uma forma de expressão do racismo, o que leva pessoas que professam outras fés a demonizarem as religiões de matrizes africanas, como a Umbanda e o Candomblé.

As questões trazidas por Nogueira (2020) foram percebidas tanto em Codó quanto no povoado km 17. Retomando as conversações com os moradores do

povoado Km 17, a seguir temos a fala da senhora Dayane, mulher que frequenta uma igreja protestante. Seu relato é diferente do que já fora citado pela moradora que aparece em anonimato, a respeito dos rituais de benzimentos.

Eu frequento a igreja, mas não sou crente firmada. Eu já li muito a bíblia, e é até difícil falar porque a vida entre o céu e a terra é cheia de mistério, né? Mas, assim, eu sei que benzedor e rezador é diferente de quem pratica macumba de fazer o mal. Eu acredito que tem cura com os benzimentos. Aqui no 17 acontece muito e tu pode perguntar pra quem já passou pelas casas dessas pessoas que cura. E, segundo a bíblia, não sou muito conhecedora, mas gosto de ler bastante. Eu sei que Deus deu o poder para seus discípulos curar também as pessoas pela fé. Se já existiu isso, por que os benzedores também não podem? Eu não condeno, eu não vou tá falando deles, cada um busca o que bem quiser. Depois tu procura essa passagem na bíblia, como é verdade que pessoas além de Jesus tinha o poder de curar também. [*sic.*] (ENTREVISTA COM A MORADORA DAYANE SANTOS, 14/11/2022).

Interessante essa comparação que a senhora Dayane fez entre as benzedoras e os discípulos de Jesus, que também receberam a missão de levar alívio aos aflitos com algumas doenças por meio da fé. De fato, os benzedores na cultura popular são intercessores da cura. Chama atenção também quando a senhora Dayane Santos fala que em uma época remota existiam pessoas, isto é, os discípulos, que curavam por intermédio de Jesus e o porquê na atualidade existe todo um descrédito com determinadas figuras, como os benzedores.

Tendo em vista esses relatos alcançados em trabalho de campo, tentando tocar nas percepções de sujeitos, é possível inferir que parte do preconceito aflorado se dá devido ao fato de que o povoado Km 17 relaciona-se com Codó, tão rica cultural e afro-religiosamente, mas que carrega consigo a marca da incompreensão cultural, sendo verdade que:

Ódios religiosos históricos continuam a atormentar o homem neste século. Apesar de a distinção religiosa ser apenas um elemento de diferenciação cultural é, em alguns casos, a raiz de conflitos dentro de Estados que buscam uma identidade nacional, com base em outras características culturais homogêneas (ROSENDAHL, 2002, p.15).

Diante do exposto, a prática ancestral de cura trilha dois vieses: para alguns sujeitos é essencial, para outros parece invisível, reprovável, mas no povoado Km 17 o território cultural dos benzimento resiste, uma vez que cultura e etnia se mantêm vivas (BONNEMAISON, 2012), propagando curas e mensagens de cura e gratidão.

“DEUS TE PAGUE”: PALAVRAS FINAIS SOBRE O TERRITÓRIO CULTURAL INVESTIGADO

Esta dissertação traz em seu escopo uma carga de significados pessoais evidente, pois me proporcionou reavivar memórias e recordar de momentos vividos no povoado km 17, com ênfase nas memórias mais recheadas de carinho, aquelas relacionadas à minha avó, Tereza, uma mulher crente quanto às curas que ocorrem mediante aos benzimentos. Foi com a descoberta da abordagem cultural em Geografia que vislumbrei a possibilidade de então realizar uma pesquisa sobre tal campo empírico, e o território cultural despontou, para além da lógica da objetividade e econômica, como uma noção conceitual, um mecanismo, interessante para tanto.

Observando mais atentamente as vontades e as consciências que envolviam a cultura dos benzimentos no km 17, pude perceber uma polissemia acerca das visões de mundo constituidoras daquele lugar, quase sempre tocando às questões do sagrado e às espiritualidades das pessoas, ora defendendo a cultura em tela, ora a reprovando.

Tratamos, pois, de um território cujas fronteiras não se impõem visualmente. Tem mais a ver com as representações dadas pelas experiências espaciais cotidianas. Como geógrafa, aprendi com Bonnemaïson (2012) que não me bastava aprender o fato cultural em si mesmo. Me cabia, no contexto de uma análise geocultural, procurar definir o território revelador do grupo e da cultura. Com base no autor supracitado, sabia que era preciso entender que a cultura não organiza o espaço, o penetra, desenhando no solo semiografias nem sempre fáceis de serem decodificadas.

No povoado km 17 as casas funcionavam como pistas metodológicas, porque para a prática ancestral dos benzimentos funcionam como espaços rituais nos quais as benzeduras se desenrolam, o que envolve a espessura mágica de altares que evocam múltiplas divindades, bem como de quintais e de plantas de poder. Combinando benzimento, fé e cura, o grupo cultural formado por benzedoras e benzedores, cada um com sua religião, sustentam dali territorialidades simbólicas que denotam buscas relacionadas a desconfortos físicos e espirituais.

Tal identidade é reafirmada toda vez que acontece um ritual de benzimento, sempre que alguém obtém uma cura e também nas oportunidades em que tais mensagens são difundidas no e para além do povoado. Mas também é verdade que

tal identidade territorial é enfraquecida à medida em que aquela cultura sofre com discriminação e com preconceito religioso. Os benzedores são agentes que mantêm estreita relação com a natureza, manipulam ervas e, por meio de dom, fazem emanar curas, o que gera incompreensão cultural por parte de alguns sujeitos. Cultura transmitida de geração a geração, percebi nos trabalhos de campo que as incompreensões acerca dos benzimentos também são nutridas no seio de determinadas religiões. Nunca é demais lembrar que, ao longo da história, as mulheres que utilizavam as rezas e as ervas para o tratamento das enfermidades foram estigmatizadas como bruxas. Entretanto, a prática dos benzimentos é considerada uma prática de resistência. O km 17 é uma testemunha espacial disso.

Erroneamente apontados como algo que “não é de Deus”, os benzimentos são realizados de forma gratuita e parecem, sabiamente, ignorar as discriminações. De tal maneira, os resultados alcançados indicam que o território de benzimentos e cura povoado km 17 tem significado e função que extrapolam os ensinamentos da medicina formal, estruturando-se numa espécie de medicina popular, cumprindo papel social relevante.

Por outro lado, ainda que reconhecendo o preconceito religioso, sobretudo, por conta da relação do povoado com Codó – uma cidade marcada pela presença de religiões de matriz africana, mal interpretada do ponto de vista religioso – os praticantes dos benzimentos só desejam continuar com seus costumes, mantendo suas convivências secretas com seus territórios de cura, invisibilizados por alguns, mas essencialmente vividos por eles, uma espécie de vivência que, certamente, comporta forças ocultas, como, humildemente, nos revela o benzedor, a benzedeira.

As últimas palavras desta pesquisa agradecem a este agente – benzedor – por tamanha sabedoria, boa ação e humildade: “Deus te pague”. Muitos homens não sabem o que dizem. A Geografia tem muito a contribuir com um mundo melhor.

REFERÊNCIAS

AHLERT, Martina. **Cidade Relicário**: uma etnografia sobre terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão). 2013. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade de Brasília. Brasília/DF, 2013.

ALMEIDA, Argus Vasconcelos de. **Espinhela caída**: referências históricas e práticas de cura populares. Recife: EdUFRPE, 2013.

ALMEIDA, Pedro Marcos de. **Potencial Genotóxico do Extrato Foliar e do Látex de Pinhão-Roxo (Jatropha gossypifolia L.)**. 2014. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Genética. Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2014

AMARAL, Cleomara Nunes do; GUARIM NETO, Germano. Os quintais como espaços de conservação e cultivo de alimentos: um estudo na cidade de Rosário Oeste (Mato Grosso, Brasil). **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 3, p. 329-341, 2008.

ANJOS, Rafael Sanzio Araújo dos. **Territorialidade Quilombola – Fotos e Mapas**. Brasília: Mapas Editora e Consultoria, 2011.

ARAÚJO, Luís Eduardo Cardoso. **Construção das narrativas indígenas Codoenses**: uma leitura a partir das interações missionárias no Maranhão Colonial. 2019. Trabalho de conclusão de curso. Ciências Humanas - História. Universidade Federal do Maranhão - UFMA, Campus VII – Codó, 2019.

ARAÚJO, Paulo Jeferson Pilar. Umbandização, cadombleização: para onde vai o Terecô? In: **X Simpósio da ABHR /UNESP**, Assis, 2008.

AZEVEDO, Gilson Xavier; AZEVEDO, Janice Aparecida Fernandes. Benzedeiros em Mircea Eliade: uma aproximação possível. **Protestantismo em Revista**, v. 35, p. 54-64, 2014.

AZEVEDO, Gilson Xavier de; LEMOS, Carolina Teles. **As benzedeiros na tessitura da cultura, religião e medicina popular**. Goiânia: Agbook, 2018.

BAPTISTA, Maria Manuel. Estudos culturais: o quê e o como da investigação. **Carnets. Revue électronique d'études françaises de l'APEF**, n. Première Série-1 Numéro Spécial, p. 451-461, 2009.

BARROS, Sullivan Charles. **Encantaria de Bárbara Soeira**: a construção do imaginário do medo em Codó – MA. 2000. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília/DF. 2000.

- BERGER, Peter Ludwig. **O Dossel Sagrado**: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
- BESSE, Jean-Marc. **Ver a Terra**: seis ensaios sobre a paisagem e a geografia. Tradução de Vladimir Bartalini. São Paulo: Perspectiva, 2006.
- BIESKI, Isanete Geraldini Costa; DE LA CRUZ, Marigemma de. **Quintais medicinais mais Saúde**. Cuiabá: Governo do Estado de Mato Grosso, 2005.
- BLANK, Arie Fitzgerald. et al. Produção de mudas, altura e intervalo de corte em melissa. **Horticultura Brasileira**, v. 23, p. 780-784, 2005.
- BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.) **Geografia cultural**: uma antologia I. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Pesquisar-Participar. In: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. (Org.). **Repensando a Pesquisa Participante**. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 7-14.
- CARVALHO, Dayanne de Souza; CAMPOS, Milton César Costa; LIMA, Janaína Paolucci Sales de. Caracterização de quintais e aspectos socioeconômicos de moradores que cultivam plantas medicinais em um assentamento rural. **Research, Society and Development**, v. 10, n. 13, 2021.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Meleagro**. 2ª edição. Rio de Janeiro: agir Editora, 1978.
- CAVALCANTE, Tiago Vieira. Poética do habitar: pensando a casa como categoria geográfica. **Revista espaço acadêmico**, nº132, 2012.
- CENTRINY, Cicero. **Terecô de Codó**: uma religião a ser descoberta. São Luís: Zona V Fotografias Ltda., 2015.
- CLARINDO, Maximillian Ferreira. **A Geografia da cura e do sagrado**: a resistência das benzedeadas no espaço urbano de Ponta Grossa. 2019. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Geografia. Universidade Estadual de Ponta Grossa, Ponta Grossa, 2019.
- CLAVAL, Paul. As Abordagens da Geografia Cultural. In: CASTRO, Iná; CORRÊA, Roberto Lobato; GOMES, Paulo Cesar da Costa. (Orgs.) **Explorações Geográficas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- CLAVAL, Paul. O papel da nova Geografia Cultural na compreensão da ação humana. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

CLAVAL, Paul. "A volta do Cultural" na Geografia. **Mercator Revista de Geografia da UFC**, n.1, 2002.

CLAVAL, Paul. **A Geografia Cultural**. 3. ed. Florianópolis, SC: Editora da UFSC, 2007.

CLAVAL, Paul. A geografia cultural no Brasil. In: BARTH-DELOIZY, Francine; SERPA, Angelo (Org.) **Visões do Brasil: estudos culturais em Geografia** [online]. Salvador: EDUFBA, 2012.

CORRÊA, Roberto Lobato. Carl Sauer e a Escola de Berkeley. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

CORRÊA, Aureanice de Mello. Irmandade da Boa Morte como manifestação cultural afro-brasileira: de cultura alternativa à inserção global. 2004. **Tese (de doutorado)**. Universidade Federal do Rio de Janeiro. **Rio de Janeiro**, 2004.

CORRÊA, Roberto Lobato. Formas Simbólicas e Espaço. Algumas Considerações. **GEOgraphia**, V.9, N.17. Niterói, 2007.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. A Geografia Cultural brasileira: uma avaliação preliminar. **Revista da ANPEGE**. v. 4, 2008.

CORRÊA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny. Geografia Cultural: Introduzindo a temática, os textos e uma agenda. IN: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural**. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2011.

CORRÊA, Roberto Lobato. ROSENDAHL, Zeny Geografia cultural: apresentando uma antologia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Geografia Cultural: uma antologia I**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2012.

COSGROVE, Denis. Em direção a uma Geografia Cultural Radical: problemas da teoria. IN: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

COSGROVE, Denis. Mapping/Cartography. In: ATKINSON, David; COSGROVE, Denis; JACKSON, Peter. Novos rumos da Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

CUNHA, Celina, Gontijo. **A prática da benzedeira: memória e tradição oral em terras mineiras**. 2018. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Letras: Estudos da Linguagem. Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana/MG, 2018.

CUNHA, Lidiane Alves da. ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho. Abençoada cura: poéticas da voz e saberes de benzedeadas. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 09, n. 27, 2017.

CUNHA, Mayara Menezes Cardoso et al. Perfil etnobotânico de plantas medicinais comercializadas em São Luís, Maranhão, Brasil. **Scientia Plena**, v. 11, n. 12, 2015.

DE PORTUGAL, Associação dos Jovens Agricultores. Manual Boas Práticas para Culturas Emergentes. **A Cultura da Framboesa**, 2017.

DEL PRIORE, Mary. Magia e medicina na Colônia: o corpo feminino. In: Del Priore, Mary; Bassanezi, Carla. **História das mulheres no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2001.

DOS SANTOS, Ivanir; DIAS, Bruno Bonsanto; DOS SANTOS, Luan Costa Ivanir. **II Relatório sobre intolerância religiosa: Brasil, América Latina e Caribe**. Rio de Janeiro; CEAP, 2023.

DUARTE, Rosália. Entrevistas em pesquisas qualitativas. **Educar**, Curitiba, n. 24, 2004.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FEITOSA, Regilane Marques et al. Influência do método de extração no teor de óleo essencial de hortelã (*Mentha spicata* L.). **Revista Verde** (Pombal - PB - Brasil), v 9, n. 4, p. 238 - 241, out-dez, 2014.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da magia negra? São Luís: CMF, 2000.

FÖETSCH, Alcimara Aparecida; ROIEK, Michele. Benzedeadas, curandeiras e rezadeiras: ofícios de intercessão, cura e oração - o sagrado feminino na região do contestado. IN: MACHADO, Ivna Carolinne Bezerra et al (Org.). **Geografia cultural do feminino: enfoques e perspectivas**. Santa Maria: Arco Editores, 2021. v. 1.

FREIRE, FLADNEY FRANCISCO DA SILVA. TERCÊ: entre memórias, territórios e conflitos. **Outros Tempos: Pesquisa em Foco-História**, v. 15, n. 25, p. 153-169, 2018.

GERMINIANI, Haudrey. **Profissionais do sagrado**: sobre a correspondência entre religião, magia e consumo no fenômeno da benzeção. Juiz de Fora, 2000.

Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – ICHL, Universidade Federal de Juiz de Fora-Minas Gerais, 2000.

GOMES, Núbia Pereira de Magalhães; PEREIRA, Edmilson de Almeida. **Assim se benze em Minas Gerais**. Juiz de Fora: EDUFJ/Mazza Edições, 1989.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. 4 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

HAESBAERT, Rogério. Identidades Territoriais. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.) **Geografia cultural**: uma antologia, volume II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

HEIDRICH, Álvaro Luiz. Método e metodologias na pesquisa das geografias com cultura e sociedade Álvaro Luiz Heidrich In: HEIDRICH, Álvaro Luiz; PIRES, Cláudia Luisa Zeferino (Org.). **Abordagens e práticas da pesquisa qualitativa em Geografia e saberes sobre espaço e cultura**. Porto Alegre: Editora Letra1, 2016.

HISSA, Cássio Eduardo Viana; OLIVEIRA, Regina. O trabalho de campo: reflexões sobre a tradição geográfica. **Boletim Goiano de Geografia**, Goiânia - Goiás – Brasil v. 24 n.1-2, 2004.

HISSA, Cássio Eduardo Viana. Trabalho de campo: experimentação intencional de mundos. In: HISSA, Cassio Eduardo Viana (Org.). **Entrenotas**: compreensões de pesquisa. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017.

IBGE - INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Panorama Codó**. Rio de Janeiro: IBGE, 2022. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ma/codo/panorama> Acesso em: 22 mai. 2022.

KAYSER, Bernard. “O geógrafo e a pesquisa de campo”. **Boletim Paulista de Geografia**, São Paulo, n. 84, 2006.

LE BOSSÉ, Mathias. As questões de identidade em Geografia Cultural – algumas concepções contemporâneas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.) **Geografia cultural**: uma antologia II. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

LEMOS, Carolina Teles. Benzedura: uma forma de exercer o poder. In: Carolina Teles Lemos. (Org.). **Religião e saúde**. 1ed.Goiânia: Deescubra, v. 2, p. 19-34, 2007.

LEMOS, Carolina Teles. Benzedura: uma forma de mito próprio das ruralidades. In: RICHTER REIMER, Ivoni; REIMER, Haroldo; FERREIRA, Joel Antônio (Org.). **Anais**

do III congresso em Ciências da Religião Mitologia e Literatura Sagrada.
Goiânia. Goiânia: Pontifícia Universidade Católica de Goiás, volume 1, n. 1, 2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. In: **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro. Tempo Brasileiro, 1975.

LIMA, Joanna Rayelle Pereira de. et al. “Mastruz” como terapia tradicional. In: 15º Congresso nacional de meio ambiente. Poços de Caldas, 2018, **Anais**, V.10, N.1 2018

MACIEL, Márcia Regina Antunes; GUARIM NETO, Germano. Um olhar sobre as benzedeadas de Juruena (Mato Grosso, Brasil) e as plantas usadas para benzer e curar. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, Belém, v. 1, n. 3, 2006.

MATOS, Francisco José de Abreu. **Farmácias Vivas; sistema de utilização de plantas medicinais projetado para pequenas comunidades**. 2.ed. Fortaleza: EUFC, 1994.

MAUÉS, Raymundo Herald. “Malineza”: um conceito da Cultura Amazônica. In: BIRMAN, Patrícia et al. (Org.). **O mal à brasileira**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1997.

McDOWELL, L. A transformação da Geografia Cultural. IN: GREGORY, D.; MARTIN, R.; SMITH, G. **Geografia Humana: Sociedade, Espaço e Ciência Social**. Rio de Janeiro: Editora Jorge Zahar, 1995.

MEIRA, Messulan Rodrigues et al. Crescimento vegetativo, produção de fitomassa e de óleo essencial de *Melissa officinalis* L. sob diferentes lâminas de irrigação. **Ciência Rural**, v. 43, p. 779-785, 2013.

MENDES, Dulce Santoro Mendes; CAVAS, Claudio São Thiago. Benzedeadas e benzedeados quilombolas. **Interações**, Campo Grande, MS, v. 19, n. 1, 2018.

MESSIAS, Maria Cristina Tereza Braga. et al. Uso popular de plantas medicinais e perfil socioeconômico dos usuários: um estudo em área urbana em Ouro Preto, MG, Brasil. **Revista Brasileira de Plantas Medicinais**, v. 17, p. 76-104, 2015.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. 21 ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

MORAIS, Everton Freitas. Plantas medicinais cultivadas em quintais: uma análise etnobotânica. Catussaba. **Revista científica da escola da saúde**, v. 3, p. 41-50, 2015.

MOURA, Elen Cristina Dias. **Entre ramos e rezas: a tradição de benção em São Luís de Paraitinga (1951-2007)**. 2008. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2008.

NERY, Vanda Cunha. Rezas, Crenças, Simpatias e Benções: costumes e tradições do ritual de cura pela fé. **Encontro dos Núcleos de Pesquisas da Intercom**, v. 6, 2006.

NOGUEIRA, Sidnei. **Intolerância religiosa**. São Paulo: Pólen, 2020.

OLIVEIRA, Davi Venvindo; SILVA, Márcio Douglas Carvaho. O Terecô na comunidade Santo Antônio dos Pretos (Codó-MA): pertencimento religioso e resistência. **Revista espaço acadêmico** - n. 29, 2018.

OLIVEIRA, Elda Rizzo de. **O que é benção**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

OLIVEIRA, Davi Benvindo de; SILVA, Márcio Douglas Carvalho e. O Terecô na Comunidade Santo Antônio dos Pretos (Codó-MA): pertencimento religioso e resistência. **Revista Espaço Acadêmico**, v. 18, n. 209, 2018.

Pagnocca, Tiago Santos. **Uso de plantas terapêuticas em religiões afro-brasileiras na ilha de Santa Catarina**. 2017. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2017.

PENTEADO, Saulo Rodrigues Leite *et al.* Plantas medicinais: tratamentos naturais e práticas de cultivo. In: CARMO, Davi Lopes *et al.* (Org.). **Diálogos transdisciplinares em Agroecologia: Projeto Café com Agroecologia**. Viçosa: FACEV, 2021.

PEREIRA, Caroline Alves. **Entre rezas e Práticas de curas: a presença das Benzedeiras no extremo Sul Catarinense**. 2016. Monografia (Graduação). Curso de História. Universidade do Extremo Sul Catarinense. Criciúma/SC, 2016.

PEREIRA, Ilka Diniz. **Pelas mãos de mãe Nilza: mulheres negras e religião em Codó-MA**. 2019. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação. Universidade Federal Fluminense, Niterói/RJ, 2019.

PIMENTEL, Julia Gessica da Silva Oliveira; GOMES Simone Rodrigues dos Santos. O benzimento realizado nos cultos da umbanda. **Anais do XIV ENANPEGE**. Campina Grande: Realize Editora, 2021. Disponível em: <https://editorarealize.com.br/artigo/visualizar/77723>. Acesso em: 14/08/2022.

PÓVOAS, Ruy do Carmo. **Da porteira para fora: mundo de preto em terra de branco**. Ilhéus: Editus, 2007.

QUINTANA, Alberto. **A ciência da benzedura**: mau olhado, simpatias e uma pitada de psicanálise. Bauru: EDUSC, 1999.

RADFORD, Edwin. **Superstitions of Death & the Supernatural**. Arrow, 1978.

REIS, José de Ribamar Sousa dos. **Terreiro do riacho “água fria”**. São Luís: Fort Gráfica, 2007.

RICARDO, Leticia Mendes. **O uso de plantas medicinais na medicina popular praticada em assentamentos do MST do estado do Rio de Janeiro**: uma contribuição para o SUS. 2011. Dissertação (Mestrado), Mestrado em Ciências na área de Saúde Pública Rio de Janeiro, 2011.

ROCHA, Luana dos Santos. **“Eu te benzo, eu te curo”**: saberes e práticas de benzedoras de Maceió - AL. 2014. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Enfermagem. Universidade Federal de Alagoas, Maceió/AL, 2014.

ROSENDAHL, Zeny. O Sagrado e o Espaço. In: CASTRO, Iná Elias de; GOMES, Paulo César da Costa (Org). **Explorações geográficas**: percursos no fim do século. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e religião**: uma abordagem geográfica. 2. ed. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.

ROSENDAHL, Zeny. Representações do Sagrado: ratificando o domínio da emoção e do sentimento do ser-no-mundo. In: **Colóquio Nacional do Núcleo de Estudos em Espaço e Representações**. Anais, v. 1, 2007.

ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma proposta para o estudo da religião. IN: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Geografia Cultural**: uma antologia, Volume II. EdUERJ. Rio de Janeiro, 2013.

SANGUINETTI, Enio Emmanuel. Plantas que curam. In: **Plantas que curam**. 1989.

SANTOS, Francimário Vitor dos. **O ofício das rezadeiras**: um estudo antropológico sobre as práticas terapêuticas e a comunhão de crenças entre as rezadeiras de Cruzeta/RN /. 2007. Dissertação (Mestrado) Programa de Pós-graduação em Antropologia. Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Cruzetas, 2007.

SANTOS, Milton. Território e Dinheiro. In: **Programa de Pós-Graduação em Geografia da UFF**. Território, Territórios. Niterói: PPGeo-UFF/AGB-Niterói, RJ. 2002.

SAQUET, Marcos Aurelio. **Territórios e territorialidades**: teorias, processos e conflitos. 1ª ed. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2009.

SARACENI, Rubens. **Tratado geral de Umbanda: compêndio simplificado de teologia de Umbanda, a religião dos mistérios de Deus: as chaves interpretativas**. Madras Editora, 2009.

SAUER, Carl. Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

SERPA, Ângelo. O trabalho de campo em geografia: uma abordagem teórico-metodológica. **Boletim paulista de geografia**, n. 84, p. 7-24, 2006.

SILVA, Ana Paula Melo da. **Na encruzilhada das práticas e memórias negras: benzedura e ancestralidade no município de Pelotas-RS**. 2019. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas - RS, 2019.

SILVA, Juliani Borchardt da. **A construção das identidades dos benzedores de São Miguel das Missões/RS a partir de suas memórias e tradições**. 2021. (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas-RS, 2021.

SILVA, Juliani Borchardt da. **Benzimentos: Estudo sobre a prática em São Miguel das Missões-RS**. 2014. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pelotas, 2014.

SILVA, Juniele Martins Silva; MENDES, Estevane de Paula Pontes. Abordagem qualitativa e geografia: pesquisa documental, entrevista e observação. In: MARAFON, Glaucio José et al. (Org.). **Pesquisa qualitativa em geografia: reflexões teórico-conceituais e aplicadas**. 1ª impressão. Rio de Janeiro: EdUERJ, Rio de Janeiro, 2013.

SOUZA, Laura de Melo. **O diabo na terra de Santa Cruz: feitiço e religiosidade popular no Brasil Colonial**. São Paulo: Cia das Letras, 1986

SOUZA, Murilo Mendonça Oliveira de; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar. O trabalho de campo em geografia: por uma perspectiva participante de investigação científica. In: MARAFON, Glaucio José et al. (Org.). **Pesquisa qualitativa em geografia: reflexões teórico-conceituais e aplicadas**. 1ª impressão. Rio de Janeiro: EdUERJ, Rio de Janeiro, 2013.

TESKE, Magrid. Herbarium; TRENTINI, A.M. Compêndio de Fitoterapia. **Herbarium: compêndio de fitoterapia**. Curitiba. 3.ed. 1997.

TUAN, Yi-Fu. "Sacred space: exploration of an idea". In: BUTZER, K. **Dimensions of Human Geography**. Chicago: Universidade de Chicago, 1979.

URRUTIA, Jaime. Território Identidade e Mercado. In: RANABOLDO, C. e SCHEJTMAN, A. **El valor del patrimonio cultural: territorios rurales, experiencias y**

proyecciones latinoamericanas. Lima: IEP, RIMISP, 2009.

WAGNER, Philip; MIKESELL, Marvin. Os temas em Geografia Cultural. IN: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Introdução à Geografia Cultural**. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro, 2011.

ZANATTA, Beatriz Aparecida. A Abordagem Cultural Na Geografia. **Revista Temporis[ação]**, v. 9, n. 1, p. 224-235, 2017.

GLOSSÁRIO

Açude: Barragem utilizada para represar água.

Banhos: Preparados feitos de ervas para limpeza espiritual.

Bitá de Barão: Umbandista codoense, considerado um dos maiores pais de santo do país.

Boca da noite: Linguajar tradicional da zona rural que significa início da noite.

Botijões: Recipiente para armazenar líquidos.

Caboclos: Espíritos de indígenas que voltam ao mundo terreno para ajudar pessoas com problemas de saúde

Casas de Crença: Residências dos benzedores, onde são realizados os benzimentos.

Chão batido: Piso de barro.

Cofó: Espécie de cesto confeccionado com palha da palmeira babaçu, usado para transportar variados tipos de objetos. Na zona rural é muito utilizado pelas quebradeiras de coco babaçu para o transporte da amêndoa.

Congá ou quartos de santos: Local com altares de santos utilizados para a prática da umbanda.

Defumadores: Fumaça feita a partir de casca de madeira ou folhas com a intenção de limpar ambientes.

Doenças de benzedoras: Doenças que foge aos cuidados da medicina convencional, a exemplo de quebranto, mau-olhado e ventre virado. Essas doenças são curadas por intervenção dos benzimentos.

Encantados: Pessoas que viveram na terra e desapareceram misteriosamente, passando a viver em outro plano, mas que entram em contato com alguns indivíduos por meio de sonhos e rituais.

Entidades: Espíritos desencarnados que são incorporados em determinadas pessoas por meio de rituais religiosos.

Exus: orixá guardião da comunicação, que faz parte de religiões de matrizes africanas.

Filhos de santos: Como é chamado as pessoas que estão sendo iniciadas em religiões de matrizes africanas, e que têm como guia, nos rituais, um pai de santo.

Gai: Galho.

Garrafadas: Remédios feitos com folhas, raízes ou cascas de plantas.

Incorporação de entidades: Quando as entidades tomam posse de um corpo.

Introsada: “Doença de benzedeira”.

Janaína do Bita: Filha do Pai de Santo Bita do Barão. Janaína também é mãe de santo e comanda a tenda Rainha de Yemaná em Codó-MA, tenda que pertencia ao seu pai.

Jeje-nagô: Características das culturas jejes e nagôs que cultuam vodum e orixás.

Léguas Boji Buá da Trindade: Entidade do tambor do terecô.

Lotação: Veículos que transportam passageiros quase sempre se fazendo de ocupação máxima, daí o nome “lotação”.

Macumba: Termo pejorativo para definir as religiões de matrizes africanas.

Macumbeiro: Termo pejorativo para se referir à figura do pai de santo.

Orixás: Deuses/divindades cultuados pelas religiões de matrizes africanas, sendo alguns deles: Oxalá, Oxum, Xangô etc.

Oxalá: Orixá da religião de matriz africana, representante da do amor de paz.

Perder as forças: Perder o dom de benzer.

Plantas de poder: Ervas utilizadas como remédios.

Postinho: Unidade de atendimento de saúde.

Tambozeiro: Pessoa que toca tambor.

Tenda espírita: O mesmo que terreiro. Local de práticas da umbanda e terecô.

Terecô: Religião de origem africana, tradicional da cidade de Codó/MA.

Terecozeiros: Pessoa que praticam o terecô.

Trabalhos espirituais: Trabalhos feitos por pais e mães de santos, seres guiados pelas entidades e orixás. Esses trabalhos são diversos, tais como: limpeza espiritual, abertura de caminhos, cura de doenças, amarração amorosa, afastamentos de rivais e simpatias de amor.

Mês trasado: Três meses atrás.

APÊNDICES

Apêndice 1 - Roteiro de Entrevista com benzedores e benzedoras do povoado km 17, Codó, MA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA DO ESPAÇO – PPGeo

**TERRITÓRIO DE BENZIMENTOS E CURA DO POVOADO KM 17, CODÓ-MA:
UMA ANÁLISE GEOCULTURAL**

1. A (o) Sra. (Sr.) poderia me contar sobre sua história de vida, a começar pelo nome, idade, profissão e religião?
2. Como a (o) Sra. (Sr.) começou sua história na benzeção?
3. Na sua opinião, a respeito de praticar esse saber tradicional dos benzimentos, pensa que a pessoa já nasce com o dom ou ela pode passar por um processo de aprendizagem no sentido de se tornar uma benzedora, um benzedor?
4. Aqui, no povoado, (o) Sra. (Sr.) benze para quais tipos de doenças? Pode descrever cada uma delas? Como acontece? Quais recursos utiliza nas benzas?
5. Pela sua experiência, o que não pode faltar (sentimento) para a pessoa que busca se curar de algum mal ao buscar os benzimentos? Onde estaria a “mágica” dos benzimentos?
6. De onde são as pessoas que buscam o povoado km 17 por conta dos benzimentos?
7. Sobre as ervas, você as tira do seu quintal? Quais existem no seu quintal? Pode descrever, as que conhece e para que serve, por gentileza?
8. As utiliza também como garrafadas e banhos?
9. Me fale se há preconceito em relação aos praticantes das benzas. Se sim, “isso”, parte de quem? Na sua opinião, isso tem a ver com religião?
10. Qual a importância dos benzimentos para o povoado Km 17? Como você define a importância social deste seu “trabalho”?

Espaço aberto para outras considerações.

Agradecidos:

Mestranda: *Poliana dos Santos de Carvalho*
Orientador: Prof. Dr. *José Arilson Xavier de Souza*



Apêndice 2 - Roteiro de Entrevista com os Pais e Mães de Santo de Codó-MA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA
DO ESPAÇO – PPGeo

TERRITÓRIO DE BENZIMENTOS E CURA DO POVOADO KM 17, CODÓ-MA: UMA ANÁLISE GEOCULTURAL

1. A (o) Sra. (Sr.) poderia me contar sobre sua história de vida, a começar, nome, idade, religião?
2. Como começou seu processo para tornar-se pai e/ou mãe de santo?
3. Qual a diferença entre terreiro, congás e quartos de santo?
4. Qual sua percepção da comunidade codoense em relação aos praticantes de religiões de matriz africana? Crê que exista preconceito religioso?
5. Como é sua relação com os demais pais e mães de santos?
6. Como você percebe as práticas de benzimentos em si?
7. Qual a relação da secretaria de cultura, da prefeitura, com o “povo de terreiro” aqui, sobretudo quanto aos períodos de festejos?
8. Codó é reconhecida nacionalmente devido às práticas religiosas que aqui ocorrem. Na sua concepção, qual o papel da sua religião, dos seus trabalhos espirituais, para a Codó e para a sociedade em geral?

Espaço aberto para outras considerações.

Agradecidos:

Mestranda: *Poliana dos Santos de Carvalho*
Orientador: Prof. *Dr. José Arilson Xavier de Souza*



Apêndice 3 - Roteiro de Entrevista com funcionários da Secretaria Municipal de Juventude, Cultura e Igualdade Racial de Codó-MA

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA
DO ESPAÇO – PPGeo

**TERRITÓRIO DE BENZIMENTOS E CURA DO POVOADO KM 17, CODÓ-MA:
UMA ANÁLISE GEOCULTURAL**

1. Qual seu nome e função junto à Secretária?
2. A Secretária tem o controle da quantidade de terreiros, congás e quartos de santos da zona urbana e rural de Codó? É feito algum mapeamento desses espaços?
3. Aqui na Secretária existe algum documento que trate das religiões de matriz africana -sobretudo do terecô, que é genuinamente codoense - para ser consultado?
4. Qual o papel social da prefeitura, da Secretaria de Cultura, junto aos povos de religião de matriz africana aqui de Codó? Se faz algum tipo de trabalho em termos de educação e combate ao preconceito religioso?
5. A respeito das benzedeadas e benzedores, qual o nível de conhecimento a Secretária tem a respeito desses homens e mulheres agentes de cura? Quais políticas são pensadas para este grupo em específico?

Espaço aberto para demais considerações.

Agradecidos:

Mestranda: *Poliana dos Santos de Carvalho*
Orientador: Prof. Dr. *José Arilson Xavier de Souza*



UNIVERSIDADE
ESTADUAL DO
MARANHÃO



PPG
Pró-Reitoria
de Pesquisa e
Pós-Graduação



Pós-Graduação em
Geografia, Natureza
e Dinâmica do Espaço



Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento
Científico e Tecnológico do Maranhão



Apêndice 4 - Roteiro de Entrevista com Moradores (benzidos) do povoado Km 17

UNIVERSIDADE ESTADUAL DO MARANHÃO – UEMA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA, NATUREZA E DINÂMICA
DO ESPAÇO – PPGeo

TERRITÓRIO DE BENZIMENTOS E CURA DO POVOADO KM 17, CODÓ-MA: UMA ANÁLISE GEOCULTURAL

1. A (o) Sra. (Sr.) poderia me dizer seu nome, idade, religião e tempo que mora no povoado Km 17?
2. Já buscou algum tipo de benzimento? Se sim, poderia dizer se atingiu a cura e descrever como foi este processo feito por intermédio do benzedor/da benzedeira?
3. Aqui no povoado tem um posto de saúde, assim como Codó também dispõe de hospitais e unidades de pronto atendimento e policlínicas. Então, na sua opinião, por que as pessoas buscam os benzimentos?
4. De acordo com a sua concepção de morador(ora), qual a relação estabelecida entre o povoado e as (os)benzedeiras(ores)?
5. Como você percebe a importância dos benzimentos para o povoado Km 17, para os demais povoados e cidades?
6. Pensa que existe preconceito direcionado aos praticantes dos benzimentos? Nos fale a respeito.

Espaço aberto para demais considerações.

Agradecidos:

Mestranda: *Poliana dos Santos de Carvalho*
Orientador: Prof. *Dr. José Arilson Xavier de Souza*

