

A PAJELANÇA MARANHENSE NO FINAL DO SÉCULO XIX: CONTROLE SOCIAL E DISPUTA PELO MONOPÓLIO DAS PRÁTICAS TERAPÊUTICAS

Thiago Lima dos Santos

RESUMO: A pajelança maranhense é uma manifestação religiosa voltada para o tratamento de doenças físicas e espirituais que engloba elementos do catolicismo popular, tambor de mina e das culturas indígenas. Sua origem é atribuída aos rituais xamânicos dos índios tupinambás, mas as fontes históricas indicam para a expansão dessa experiência religiosa pela população afrodescendente que teria assimilado os elementos religiosos indígenas (EDUARDO, 1948; LEACOCK, 1975). Segundo Laveleye (2008) não é possível falar em apenas uma pajelança, pois a difusão de práticas terapêuticas que incluem a ação de entidades religiosas é tão variada quanto os locais em que são registradas. Pensando nessa afirmação a proposta inicial dessa comunicação é pensar a pajelança maranhense a partir de sua singularidade nas implicações que dela decorrem. No final do século XIX a pajelança passou a ser sistematicamente perseguida pela polícia por figurar entre os crimes contra a saúde pública e os jornais registravam o cotidiano de perseguição ao que era considerado como um problema social à época. Sua difusão não decorria unicamente da defasagem do sistema médico-científico, mas da crença construída social e culturalmente no poder dos pajés (LÉVI-STRAUSS, 2012; BOLTANSKI, 2004) levando os pajés a se destacarem no cenário urbano. A perseguição por sua vez não era uma novidade criada partir das legislações republicanas sendo muito mais ressignificações de uma gama de tensões sociais registradas ao longo do tempo. O presente trabalho pretende também abordar os rituais de pajelança a partir dos jornais da cidade de São Luís na virada do século XIX para o século XX buscando compreender a tensão entre os agentes das instituições de controle social e os pajés em um contexto que denomino de disputa pelo monopólio da cura.

45

Introdução

A origem da pajelança é atribuída aos rituais xamânicos dos índios da região entre os estados do Maranhão e Pará. No início do século XVII os missionários Claude d'Abbevilleⁱ e Yves d'Évreuxⁱⁱ relataram em suas crônicas de viagem cerimônias oficiadas por pajés. Os relatos dos missionários aproximam-se bastante do que era descrito nos jornais na virada do século XIX e XX, mostrando que elementos da ritualística indígena estão presente na pajelança acerca da qual pretendo trabalhar no decorrer do texto, mas que não são praticados por pajés de origem indígenas.

Octávio da Costa Eduardo afirma que os curadores tomaram emprestados dos índios essa ritualística.

Some curadores engage in the pagelança [sic] dances of Indian origin, this being the outstanding activity which gives them their name. During the pagelança dances, which are held outside the city, the pagé is, as mentioned, possessed by an Indian spirit. Under this state of possession he cures a client by taking from his body, as in the interior, a small object, a thorn, a needle, fish scales, or a small animal, often a lizard, placed in him by black magic. The dance in which these practitioners engage reproduces with very slight changes shamanistic dances among the autochthonous Indians. (EDUARDO, 1948, p. 102).ⁱⁱⁱ

Ruth e Seth Leacock (1975), ao falarem dos rituais de cura nos batuques em Belém, ressaltam a grande semelhança com os rituais indígenas, e que os colonizadores europeus tomaram emprestados as ideias e procedimentos dos xamãs indígenas.

Batuque curing is in all essential respects identical with *pajelança*, the shamanistic tradition that has thrived in the Amazon Basin since the arrival of the first Europeans. *Pajelança* developed when curers among the European colonist borrowed a number of ideas and procedures from the indigenous Indian shamans, especially those of the Tupi-speaking tribes. (LEACOCK e LEACOCK, 1975, p. 251).^{iv}

Heraldo Maués (1999) reafirma a origem indígena da “pajelança cabocla” na Amazônia, mas evita o uso da ideia de empréstimo falando em sincretismo.

Entre as várias medicinas populares praticadas no Brasil, tenho estudado especialmente a chamada “pajelança cabocla”, muito popular sobretudo na Amazônia rural, composta por um conjunto de práticas de cura xamanística, com origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizados pelo contato com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XVIII. (MAUÉS, 1999, p.195)

A mudança na forma de caracterizar a pajelança não indígena é significativa e não uma mera troca na terminologia utilizada. As categorias possuem um sentido específico e ao falar de sincretismo e não de empréstimos Maués aponta pra uma compreensão mais adequada, que seria a de ressignificação dos elementos rituais e sistemas de crença, característica de um processo constante devido aos contatos cultural.

Nicolau Parés (2011) distingue pelo menos dois momentos desse processo de apropriação/assimilação da pajelança indígena por brancos e negros. No primeiro momento o contato entre brancos e índios deu origem à pajelança cabocla com elementos do xamanismo tupi e do catolicismo popular ibérico. Em um segundo momento a população africana teria tido contato com essa pajelança cabocla, dando origem a um terceiro tipo, mais difundido no caso do Maranhão e especificamente de São Luís.

Esse processo de apropriação teria sido facilitado pela convergência de orientações cognitivas, como a crença no infortúnio causado pela agência de forças do mundo invisível^v.

Entre essas orientações cognitivas cabe destacar aquela que interpreta a doença ou infortúnio como sendo resultado da feitiçaria, ou seja, como tendo causa humana, muitas vezes mediada pela intervenção de forças do mundo invisível. Nesse sistema de pensamento, a cura é concebida, frequentemente, como um combate contra a feitiçaria, em que atores sociais diferenciados, *i. e.*, o feitiçeiro e o curador, com auxílio de seus guias espirituais, enfrentam-se numa dialética de ataque e defesa. (PARÉS, 2011, p. 117).

Convergem também, além das crenças, algumas técnicas, como por exemplo, o uso do fumo e a sucção do mal do corpo do doente.

Diversos autores (Hambly 1934; Turner 1968; Janzen 1978) tem identificado. Em várias partes da África centras, a técnica terapêutica que consiste na aplicação, no corpo do paciente, de chifres que atuam como ventosas (*cupping-horn technique*). Entre os cokwes, no nordeste de Angola, por exemplo, quando o adivinho (tahi) diagnostica uma pessoa como possuída por um ancestral enfurecido (*bamba*), o curador (*mbuke*) é responsável

pelo exorcismo. Do mesmo modo que na pajelança, o agente patogênico extraído do corpo é materializado simbolicamente na forma de um dente ou algum outro elemento (PARÉS, 2011, p. 120).

As convergências de crenças e técnicas teriam facilitado a “cabocliização e criouliização” (PARÉS, 2011, p. 125) da pajelança indígena, que ocorreu de diversos níveis e espaços de forma distinta. Por essa razão é preciso deixar claro que os tipos classificatórios são ideais (WEBER, 1964) e que as pajelanças caboclas e crioulas comportam em si uma variabilidade de rituais.

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

Nos próximos tópicos falarei especificamente da pajelança crioula – para utilizar a classificação de Nicolau Parés – relativa à virada do século XIX e século XX a partir de algumas matérias dos da cidade de São Luís. Abordarei a tentativa de controle das atividades dos pajés (controle social), as preocupações com a construção de uma ideia de cidade e sociedade prejudicada pela existência desses atores sociais e, por fim, as disputas pelo monopólio da cura.

47

1. Experiências religiosas na cidade

O Pajé do século XIX é um agente religioso da cura e da interferência imediata no cotidiano. Suas ações terapêuticas estavam direcionadas a atenuar problemas cotidianos da população, englobando não só os problemas fisiológicos, mas também problemas da ordem do dia, como questões financeiras, amorosas, disputas por poder entre outras.

As referências à pajelança eram constantes nos periódicos ludovicenses e a falta de notícia por um determinado período era motivo de registro e publicação de alguma informação era motivo de comemoração. A recorrência de matérias sobre os pajés é reflexo da intensidade de suas atividades. Deve-se considerar que algumas notícias eram apenas suspeitas a serem averiguadas e muitas denúncias eram originadas de conflitos entre indivíduos, mediados por troca de acusações, inclusive a de praticar pajelança algo grave, para o contexto da época.

A pajelança existe tanto a partir das atividades dos pajés quanto em um imaginário comum, semelhante ao que Evans-Pritchard fala sobre a bruxaria azande. Como asseverou o antropólogo, a bruxaria era o idioma falado pelo azande (Evans-Pritchard, 2005, p. 50) e, de forma semelhante, a pajelança assumia a função de mediadora das relações sociais. Não só para

explicar o cotidiano para aqueles que acreditavam nos pajés, mas também para aqueles que buscavam caracterizar comportamentos considerados suspeitos, (como na matéria abaixo).

Será pagé?

Um morador da rua da Praia de S. Antonio pede por nosso intermedio, providencias a policia e á hygiene, para umas casas da dita rua, de onde escorre agua putrida e uma fumaça por demais encommoda. Lembramo-nos do pagé, e á hygiene e á policia ahi fica feito o nosso pedido. (Pacotilha, 19/3/1902).

Informam-nos de que num sobrado á praia do Desterro se pratica em larga escala a pagelança, tornando-se aquillo uma verdadeira praga para a visinhança, que, por nosso intermedio, pede providencias a quem de direito. (Pacotilha, 14/5/1906)

A pajelança enquanto idioma explica porque em muitas notícias o pajé aparece em situações aparentemente sem sentido, como por exemplo: uma das formas de justificar o fracasso de uma pessoa, principalmente na política, era colocar aqueles que se pretendia criticar em uma sessão de pajelança; para justificar o mal comportamento chamava-se o indivíduo de pajé. Assim, um político sem credibilidade, um delegado ou chefe de polícia sem autoridade era alguém que se submetia aos pajés, como na matéria abaixo transcrita.

Com a queda da Monarquia e instituição da República em 1889 o novo código criminal(1890) proibiu o exercício da medicina por indivíduos não habilitados para tal fim ou que não utilizassem os conhecimentos e técnicas do modelo biomédico.^{vi} As disputas e conflitos em tono da ação terapêutica legítima passaram ao centro das perseguições religiosas a partir de 1890 em diante quando o código criminal republicano passa a versar diretamente sobre essa temática, reformatando a perseguição que já vinha sendo praticada desde o período colonial.

O que de fato é significativo nesse contexto não é a historicidade da perseguição religiosa, mas o início de deslocamento pelo qual passa o enquadramento cognitivo sobre a heterodoxia religiosa. Muito embora a responsabilidade de regular as ditas práticas de feitiçaria já fosse das instituições do Estado, a forma de entender o feiticeiro e de criminalizá-lo ainda mantinham fortes raízes nas concepções religiosas católicas.

Os administradores republicanos buscaram, por meio da valorização da ciência como preceito da organização social, deslocar esse enquadramento cognitivo do campo religioso para o campo científico definindo a pajelança como Crimes Contra a Saúde Pública. Essa seria uma tentativa de estabelecer um parâmetro que não fosse religioso para regular os saberes e fazeres considerados adversos aos ideais de civilização da época.

Esse novo quadro cognitivo impôs (ou tentava impor) novas classificações sociais, forjando as bases de uma tensão entre pajés, polícias e órgãos de saúde, como destaca Aldrin Figueiredo

De fato, existia uma **tensão constante** entre os órgãos públicos que cuidavam da saúde e da ordem civil e as pessoas que exerciam ou frequentava as sessões de pajelança, mas isso de modo algum impedia que os pajés continuassem exercendo a sua “função” e

fossem muito procurados pelos clientes. As dificuldades existiam, assim, tanto para os pajés como para aqueles que procuravam por seus trabalhos ou ainda frequentavam seus consultórios. (FIGUEIREDO, 2003, p. 279, grifo meu).

As matérias de jornais ou registros policiais sobre a pajelança e também sobre as religiões afro-brasileiras em geral são decorrentes desse conflito social em que ser pajé era crime, buscar um pajé pra se tratar era um problema social e moral, e ter qualquer prática associada à pajelança era um risco de sofrer punições.

A demanda pelos serviços dos pajés criava um ambiente de disputa pela ação legítima sobre a doença, mas que estava ligado a um contexto mais amplo de controle social e reforma urbana. De um lado a ação dos órgãos de higiene/saúde pública e a polícia – propondo uma organização racional e científica da sociedade que para atingir o grau de civilizada deveria ser saneada – e de outro os pajés, exercendo a sua função, considerada uma missão religiosa (PACHECO, 2004).

Mas não é na lei em si que reside a complexidade do tema e sim na utilização das expressões pelos próprios sujeitos. Sem essa definição precisa, as expressões “moral e bons costumes” eram acionadas de maneira recorrente quando alguém buscava não só criticar certos hábitos, mas imputar a eles uma característica criminosa.

Havia um substrato religioso nesses parâmetros, pois a moral da qual se falava não era uma moral estritamente social/civil, mas também religiosa católica. Em nenhum dos periódicos no recorte temporal estudado deixaram de haver acusações ou formas de fazer referência à pajelança que não fossem originárias de um repertório católico, como na matéria transcrita abaixo.

Havia também uma lógica baseada em um ideal de ordem social por trás desse tipo de acusação. Novamente, a complexidade se faz presente, pois não há uma lista de práticas reprováveis e essa classificação era construída nas relações sociais com o espaço, no dia a dia, mas obedecendo a uma espécie de código tácito.

A moral e os bons costumes eram parâmetros que definiam uma série de códigos (ou microcódigos) corriqueiros. Quando um indivíduo acionava a moralidade para criticar outro ele poderia estar fazendo de acordo com concepções muito particulares, mas que eram relacionados de forma “infraconscientes” e “infralinguística” com o espaço social do qual fazia parte. A tese geral era não atentar contra a moral e os bons costumes, mas quem ou o que seria acusado dependia do jogo social e do local de poder de quem fala.

Esses códigos acabam definindo um limite imposto a partir de uma posição particular do lugar da autoridade, de determinados grupos ou indivíduos na construção da paisagem urbana e humana da cidade. São reflexos de uma sociedade e de relações de poder em

situação de reorganização. Nesse processo determinados grupos buscavam a manutenção do seu lugar de poder, aplicando regras relativas aos seus interesses mais imediatos, sem contrapô-los ao que era esperado ou pretendia-se construir a nível mais geral.

2. Controle pela ciência, disputa pelo monopólio da cura.

Como apresentado anteriormente, os pajés são associados a outras atividades que não só a cura de problemas fisiológicos. Os pajés possuíam aptidões variadas que os colocavam inclusive à frente do modelo biomédico podendo assombrar uma “academia de doutores”.

Ainda que boa parte das matérias dos jornais fossem críticas e combativas, a crença na capacidade dos pajés orientava a maioria das pessoas a buscá-los, fora aqueles que o faziam por não ter acesso aos médicos^{vii}, embora esta não pareça ser a principal característica daqueles que procuravam a pajelança.

Por diversas vezes os jornais informavam a defasagem dos médicos, em questão de números ou de técnicas, principalmente durante surtos de epidemias. Na disputa medicina *versus* pajelança a última ganhava não necessariamente pelos seus préstimos, mas pela incapacidade da primeira em prover o atendimento médico necessário.

Três outros elementos se destacam na caracterização da competência dos pajés. O primeiro era a divulgação por meio de experiências prévias de cura, já que aquele que era curado tornava-se agente da informação da competência do pajé. Neste aspecto o pajé era introduzido aos que ainda não o conheciam, por meio de um discurso prévio de verdade, que circulava entre pessoas que davam a certeza da eficiência do pajé.

Essas informações passadas no dia-a-dia da cidade, muitas vezes eram as mesmas que chegavam aos jornais e aos ouvidos dos delegados em termos de denúncia. Por diversas vezes os jornais iniciavam as suas notícias/denúncias por meio de enunciados tais quais “chegou à redação deste jornal”, “um informante teria ouvido” entre outros indicativos da origem da informação.

O segundo elemento é a competência comprovada da capacidade *sue generis* do pajé em relação ao médico, pois certos problemas o doutor não curava. Christiane Mota (2007) aborda essa dualidade de competências demonstrando que há um rol de problemas que são atribuídos a agentes que somente o pajé tem o conhecimento para solucionar.

A doença, nesse caso, envolve o conjunto de fluidos negativos que atingem uma pessoa e o código religioso oferece a possibilidade de reconstruir o equilíbrio individual e social agindo diretamente sobre o corpo cujo mal se instalou, tratando-o. O princípio reside na explicação da causa, do porquê de “ter adoecido”. Esse fator estabelece a distinção entre todas as doenças pertencentes ao universo dos pajés e demais consulentes. Algo que se aproxima da noção de sintoma-desordem, Montero (1985), ou seja, uma conjunção que representa a necessidade de saber a causa e o porquê da doença, como mencionado no parágrafo anterior. Esses elementos são considerados mais importantes

do que o próprio estado de doença. Nessa perspectiva de sintoma-desordem, tudo que rompe com a ordem natural, regular das coisas precisa ser explicado, deve ter uma causa. E o código religioso tem como função primordial não apenas tratar e curar uma determinada doença eliminando seus sintomas, mas, sobretudo, “ressignificá-lo, inserindo-o num sistema explicativo mais abrangente”. (MOTA, 2007, p. 66)

Esse diferencial colocava o pajé à frente do médico – pelo menos nas críticas diretas dos jornais – não só porque este último era uma figura distante de grande parcela da população, mas porque o discurso não legitimava o médico e o modelo terapêutico biomédico como capazes para lidar com o feitiço.

O terceiro elemento desse discurso legitimador situa-se justamente nessa relação de proximidade ou distância entre grupos sociais e certas visões de mundo no tocante à doença, como aponta o sociólogo francês Luc Boltanski.

Contrariamente às ideias correntes no meio médico e, em geral, entre “as pessoas esclarecidas”, ou seja, essencialmente nas classes superiores e numa parte das classes médias, que veem na procura do curandeiro o resultado de uma “mentalidade mágica” e de uma atração irracional pelo obscuro e o misterioso, parece que um dos principais méritos que os membros das classes populares reconhecem ao curandeiro, reside, principalmente, no fato de que ele explica ao doente a doença que ele sofre. Além disso, o curandeiro utiliza uma linguagem imediatamente acessível aos membros das classes populares e fornece explicações que contêm representações da doença que despertam alguma coisa no espírito dos membros das classes baixas: as representações da doença que o curandeiro tem, são efetivamente próxima das representações latentes das classes populares, sendo as diferenças entre umas e outras mais de ordem quantitativa do que qualitativa, caracterizando-se essencialmente as representações do curandeiro pelo seu mais alto nível de elaboração e verbalização. (BOLTANSKI, 2004, p. 49).

O cenário conflituoso entre a medicina reconhecida como legal e a medicina considerada ilegal pode ser vista dentro da lógica de capitais culturais distintos (BOURDIEU, 2007). Grupos distintos acionam diferentes concepções de doença e cura, conseqüentemente atribuindo a um indivíduo em específico a capacidade de interferir nessa relação.

O pajé via a doença da mesma forma que o doente, princípio básico para a eficácia do tratamento. Fazendo parte do mesmo mundo simbólico e crendo nas mesmas visões de mundo, certos grupos sociais estavam distantes do modelo biomédico pelo simples fato de não reconhecer a linguagem e a eficácia de seus conhecimentos e métodos, algo que Lévi-Strauss já chamava atenção, ao falar sobre o *complexo xamânico*, cuja constituição envolve três experiências;

[...] a do próprio xamã que, se sua vocação for real (e ainda que não o seja, em razão do exercício em si) experimenta estados específicos de natureza psicossomática, a do doente, que sente ou não uma melhora, e a do público, que também participa da cura, cujo treinamento por que passa e a satisfação intelectual e afetiva que obtém determinam uma adesão coletiva que por sua vez inaugura um novo ciclo. (LEVÍ-STRAUSS, 2012, p. 255).

A interpretação dos fatos pela lógica da linguagem, capitais culturais e eficácia simbólica leva a reflexão sobre a disputa pelo monopólio da cura para novos termos e

enquadramentos que não somente a tensão entre uma medicina dita oficial/convenção e outra considerada ilegal/alternativa.

Falar de uma medicina “convencional” e de uma “alternativa” pode ser um simplificação das crenças acerca das representações sociais sobre doença, cura e agentes terapêuticos. A pajelança poderia não ser a alternativa, mas a única opção disponível, seja para aqueles que não possuíam os recursos para ter acesso ao médico, seja para os que não tinham o médico como agente capaz de solucionar seus problemas.

Nesse sentido a escolha por um ou outro serviço terapêutico tem relação com as noções de doença/cura que um indivíduo possui e não por aquilo que estava estabelecido dentro do discurso público da legalidade. A relação entre uma medicina convencional e outra alternativa só é lógica para aqueles que reconhecem ambos os modelos terapêuticos. Uma medicina só pode ser alternativa se o indivíduo que a busca reconhecesse fora dela outra prática terapêutica mais legítima ou eficaz.

Conclusão

Vivendo em um cotidiano de pressões por parte dos administradores públicos e também dos jornais, os pajés e outros agentes religiosos resistiam de forma teimosa (THOMPSON 1998, p. 13), reinventando e ressignificando as suas práticas. Não há como entender as atividades desses indivíduos sem ter em mente o projeto de civilizar o cenário urbano e humano da cidade de São Luís.

O “processo civilizador” (ELIAS XXX) em São Luís pode ser visto como o desenrolar das ações baseadas nesse projeto de organização social e urbano que buscava extinguir ou no mínimo empurrar para longe certas parcela da população cujo modo de vida não condizia com o que se era esperado de uma cidade civilizada aos moldes europeus.

As tentativas de controle das atividades do pajé também perpassavam pela criação de um distanciamento simbólico por meio das representações negativas construídas na legislação e publicadas nos jornais. O pajé não era aquele que estava longe – pois poderiam estar ao lado dos jornais e delegacias – mas sim aquele que deveria estar longe, como alguém que não deveria fazer parte da sociedade.

O grande número de referências aos pajés nos jornais é indicativo de sua atividade e muitos foram presos, voltando a praticar seus rituais.

Pagés

Ainda uma scena de pagés

O sr. subdelegado Miranda, que valha a verdade, toma a sério a sua função de auctoridade, descobriu ante-hotem um ninho de pagés no pavimento terreo do sobrado á rua da Cruz, n. 61.

Estavam as *santas* criaturas entregues aos encantos dos maracás etc. em torno d'uma creança, a quem *curavam*, quando a policia as surprehendeu.

Entre os outros, erão estes os curandeiros: Maria da Conceição Gonçalves, Celestina Ribeiro Souza, Joanna de tal, Henriqueta Anastacia, Benedicto Jose Frazão, Filomeno Ribeiro, Raymundo Praxedes e Noé, pescador.

Todos foram catrafilados e postos debaixo de coberta enxuta d'onde saíram para...

amanhã ou depois se entregarem de novo á pagelança.

A policia que os não perca de vista. (Pacotilha, 19/10/1897 – grifo meu).

A grande demanda pelos serviços dos pajés é uma das explicações para a recorrência dos registros de pajelança na cidade, e da crença difundida em certos meios sociais pela eficácia dos conhecimentos e técnicas dos pajés. Frente a todos os infortúnios que desestabilizavam a vida de muitas pessoas, a oferta de serviços religiosos que prometiam reverter tais situações se encaixava perfeitamente na demanda social. É por esse viés que Renato Ortiz analisa a umbanda na década de 1930.

É interessante notar que a formação da Umbanda segue as linhas traçadas pelas mudanças sociais. Ao movimento de desagregação social corresponde um desenvolvimento larvar da religião, enquanto que ao movimento de consolidação da nova ordem social corresponde a organização da nova religião. [...] A umbanda não é uma religião do tipo messiânica, que tem uma origem bem determinada na pessoa do messias, pelo contrário, ela é fruto das mudanças sociais que se efetuam numa direção determinada. Ela exprime assim, através de seu universo religioso, esse movimento de consolidação de uma sociedade urbano industrial. (ORTIZ, 2005, p. 32).

53

A pajelança é fruto das mudanças e das condições sociais, era experimentada pelo menos em três níveis por boa parte da população, entre aqueles que viam no pajé o único agente capaz de curar, entre os que não tinham outra opção senão os seus serviços e entre os que não contemplados pelas saídas convencionais (medicinais ou religiosas) buscavam os pajés.

Referências

ABEVILLE, Claude. **História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e suas Circumvisinhanças**. Traduzida e anotada pelo Dr. Cezar Augusto Marques. Typografia do Frias, 1874. < disponível em

<http://archive.org/stream/histriadamissod00claugoog#page/n16/mode/2up> >

ARAÚJO, Raimundo Inácio. **PAJELANÇA E CULTURA POPULAR: profícuos entrecruzamentos**. In: CARREIRO, Gamaliel da Silva [et. al.](orgs.) *Missa, Culto e Tambor os Espaços das Religiões no Brasil*. – São Luís: EDUFMA/FAPEMA, 2012.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. **Tambores e maracás no ambíguo Maranhão Estado-Novista**. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore n° 37. Junho de 2007.p. 9 a 12.

_____, Antonio Evaldo Almeida. **NOS (DES)CAMINHOS DA CURA: IDENTIDADES, DIFERENÇAS E DESIGUALDADES NO UNIVERSO DA PAJELANÇA NO MARANHÃO**. in Fleischer, Soraya. *Saber cuidar, saber contar: ensaios de antropologia e saúde popular*. — Florianópolis: Ed. da UDESC, 2009.

BOLTANSKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. – São Paulo: Paz e Terra, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **Razões Práticas: sobre a teoria da ação**. – Campinas, SP, 1996.

- _____, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento** – São Paulo: Edusp; Porto Alegre, RS: Zouk, 2007.
- CHALHOUB, Sidney et al. (org). **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social**. – Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- COSTA, Emília Viotti da. **Da senzala a colônia**. – São Paulo: Editora Unesp, 1998.
- DARNTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa**. – Rio de Janeiro: Graal, 1986.
- ELIAS, Norbert. **O processo Civilizador: formação do estado e civilização**. Vol. 1. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1993.
- _____, Norbert. **O processo Civilizador: formação do estado e civilização**. Vol. 2. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1993.
- EDUARDO, Octávio da Costa. **The Negro in Northern Brazil: a study in acculturation**. New York: J. Augustin Publisher, 1948.
- EVANS-PRITCHARD, E.E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. – Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.
- EVREÁUX, Yves. **Viagem ao Norte do Brasil feita nos annos de 1613 a 1614. Maranhão**. Typografia do Frias, 1874. Disponível em <
<http://archive.org/stream/viagemaoortedo00yvesgoog#page/n10/mode/2up> >
- FERRETTI, Mundicarmo. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. – São Luís: CMF; FAPEMA, 2004.
- _____, Mundicarmo. **Pajelança e cultos afro-brasileiros em terreiros maranhenses**. Revista Pós Ciências Sociais, v. 8, n. 16, p.91-105. São Luís: EDUFMA, 2011.
- FERRETTI, Sergio Figueiredo. **Querebentã de Zomadônu: etnografia da Casa das Minas**. – Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- _____, Sergio Figueiredo. **Repensando o sincretismo: Estudo sobre a Casa das Minas** – São Paulo: editora da Universidade de São Paulo; São Luis : FAPEMA, 1995.
- _____, Sergio Figueiredo. **Preconceitos e proibições contra religiões e festas populares no Maranhão**. Trabalho apresentado no GT Religião Afro-brasileira e Kardecismo no IX Simpósio anual da Associação Brasileira de História das Religiões em Viçosa, MG de 01 a 04/05/2007. <Disponível em <http://www.gpmina.ufma.br/pastas/doc/Preconceitos.pdf> >
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870 – 1950)**. – Belém: EDUFPA, 2008.
- _____, Aldrin M. de. **Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX**. In: CHALHOUB, Sidney. (org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2003.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. – Rio de Janeiro: LTC, 2011.
- GINZBURG, Carlo. **A micro-história e outros ensaios**. – Lisboa: DIFEL; Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- LAVELEYE, Didier de. **Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da "pajelança"**. In Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia. – Belém: EDUFPA, 2008.
- LEACOK, Set and Ruth. **Spirits of the Deep. A study of an Afro-Brazilian Cult**. – New York: The American Museum of Natural History, 1972.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. – São Paulo: Cosac Naify, 2012.
- _____, Claude. **Antropologia Estrutural Dois**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 1973.
- LOYOLA, Maria Andréa. **Médicos e Curandeiros: Conflito Social e Saúde**. – São Paulo: DIFEL, 1994.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil** – Rio de Janeiro: Arquivo Nacional. 1992.

- MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. – Belém: EDUFPA, 2008.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades**. – Belém: Editora Cejup, 1999.
- MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guarani**. – São Paulo: Cia. Editora Nacional/EDUSP, 1979.
- MONTERO, Paula. **Da Doença à Desordem: a magia na Umbanda**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- MOREIRA, Carlos Eduardo [et al.]. **Cidades negras: africanos, criolos e espaços urbanos no Brasil escravista do século XIX**, – São Paulo: Alameda, 2006.
- MOTA, Christiane. **Pajés, curadores e encantados: pajelança na Baixada Maranhense**. – São Luís: EDUFMA, 2009.
- ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. – São Paulo: Brasiliense, 2005.
- PACHECO, Gustavo Britto Freire. **Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense**. (Tese de Doutorado, PPG Antropologia Social do Museu Nacional – UFRJ). Rio de Janeiro: 2004. 284 p.
- PARÉS, Luis Nicolau. **A formação do candomblé: história e ritual da nação jeje na Bahia**. 2ª ed. Ver. – Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.
- _____, Luis Nicolau. **Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão**. in CARVALHO, Maria do Rosário de; REESINK, Edwin; CAVIGNAC, Julie. (Orgs.). **Negros no mundo dos índios: imagens, reflexos, alteridades**. – Natal, RN: EDUFRN, 2011.
- SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colônia** – São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- THOMPSON, E. P. **COSTUMES EM COMUM - Estudos sobre a cultura popular tradicional**. – São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- WEBER, Max. **Economia y Sociedad**. – México: FCE, 1964.
- _____, E. P. **As peculiaridades dos ingleses e outros artigos**. – Campinas: Editora da Unicamp, 2001.

1. Arquivos de Polícia:

Ofícios dos Delegados e Subdelegados de polícia

Pedidos de Licenças para Festas. (1889 - 1910).

Relações Enviadas ao Chefe de Polícia por Ofício de 2 de abril de 1835. Guarda Municipal Permanente.

2. Periódicos:

Jornal Pacotilha.

Jornal Diário do Maranhão

Jornal A Campanha.

3. Legislação:

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.

Código de Postura de São Luís- 1866

Código Criminal do Império – 1830

Constituição do Império do Brasil - 1824

Constituição da República do Brasil – 1891

Lei 358 de 1904 – Organiza o serviço sanitário do Estado.

ⁱ Trecho do relato de Claude d’Abeville: Estes curandeiros, convem saber, são embusteiros de que se serve o Diabo para ter os Índios sempre superticiosos. São muito estimados pelos barbaros, que n’elles muito cree. Dão-lhes o nome de Pagés <<Curandeiro ou Feiticeiro.>> Predizem a fertilidade e a seccura da terra, e promettem muitas

chuvas e todos os bens, e fizeram persuadir ao povo que quando soprem n'um lugar doente, desaparece a dor, e por isso quando adoecem os Índios são elles procurados, e conhecendo o lugar do soffrimento principiam os taes Pagés a soprar, e pondo a bocca no logar fingem chupar o mal, e depois escarram-no, e fica bom o doente. As vezes escondem na mão alguns ossos, pedras e pedaços de pau ou de ferro, e depois de haverem chupado o logar, mostram estas coisas, e persuadem ao doente havel-as tirado d'ahi. Assim se curam por imaginação, superstição ou arte diabolica. (ABBÉVILLE, 1874, p 374-375).

ii Trecho do relato de Yves d'Évreux: Estes bafejos lhes são muito particulares, com cerimonia necessaria para curar os enfermos, porque vós os vedes puchar pela bocca, como podem, o mal, dizem elles, do paciente, fazendo-o passar para a bocca e a garganta d'elle inchando muito as bochechas, e deixando d'ellas sahir de um so jacto o vento ahi contido, causando estampido igual ao de um tiro de pistola, e escarrando com grande força dizendo ser o mal, que haviam chupado, e fazendo acreditar ao doente. A este respeito o Sr. de Pezieux e eu passamos um dia alegre na aldeia de Vsaap. Um pobre moço selvagem estava atacado pela colica do pais. Veio um d'estes feiticeiros exercer sua attração de espirito sobre o seo ventre, fazendo muitos tregeitos, e retrahindo-se por diversas vezes vendo-nos prestar-lhe muita attenção, e apesar de tudo isto o doente continuava a gritar. Veio o feiticeiro depois procurar-nos e mostrando-nos dois outros pregos nos disse - <<eis, o que lhe tirei do ventre, cujos intestinos estão cheios d'isto, é preciso tiral-os um por um. Si eu não os tirasse todos, lhe vrariam as tripas e a garganta.>> (Evreux, 1874, p. 273-274).

iii Alguns curadores se envolveram nas danças de pagelança originárias dos índios, sendo esta a atividade excepcional que lhes dá o seu nome. Durante as danças de pagelança, que são realizadas fora da cidade, o pagé, como é mencionado, é possuído por um espírito indígena. Sob este estado de possessão, ele cura um cliente, como se tirando do interior de seu corpo, um pequeno objeto, um espinho, uma agulha, escamas de peixe, ou de um pequeno animal, muitas vezes, um lagarto, colocada nele por magia negra. A dança em que estes praticantes se envolvem reproduz com ligeiras alterações danças xamânicas entre os índios autóctones. (Tradução livre).

iv A cura no Batuque é idêntica à pajelança em todos os aspectos essenciais, a tradição xamânica que tem prosperado na Bacia Amazônica desde a chegada dos primeiros europeus. Pajelança desenvolveu-se quando curandeiros entre o colono europeu tomou emprestado uma série de idéias e procedimentos dos índios xamãs indígenas, especialmente aqueles das tribos de língua Tupi. (Tradução livre).

v O autor utiliza a expressão *mundo invisível*, mas sem o cuidado prévio de explicar que esta é uma expressão recorrente quando se faz referência às entidades espirituais no meio religioso afro-brasileiro. Mas as entidades não são invisíveis a todos, apenas para aqueles que não possuem a condição religiosa para vê-la, por essa razão proponho aqui fazer uso da noção de *encantaria* ou *mundo dos encantados* em vez de mundo invisível, já que esta última faz referência direto às entidades espirituais que agem por meio dos pajés.

vi Código Criminal da República 1890:CAPITULO III DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica.

Art. 158. Ministrarr, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro.

vii Sobre este fato posso citar a notícia abaixo em que é afirmado que a opção pelo pajé deve-se a falta de recursos científicos, ou seja, nos municípios faltavam médicos, remédios, vacinas e etc. Não a reproduzi no corpo do texto para evitar confusões ao dar destaque à matéria principal a ser analisada.OS MUNICIPIOS

Monção

Salubridade- Já as febres vão fazendo victimas, baldo de recursos scientificos, o povo apela para a pagelança. (Pacotilha 18/7/1908)