

NOS (DES)CAMINHOS DA CURA: Pajelança, Sociedade e Cultura no Maranhão*

Antonio Evaldo Almeida Barros**

RESUMO:

Analisando fontes escritas (jornais em particular) e orais (entrevistas com pajés), pretende-se demonstrar que, em meados do século XX, era intensa e difundida a presença da Pajelança (ou Cura) no Maranhão. O ritual de Pajelança era uma ocasião polifônica: de terapia, religiosidade e lazer. Foi intensa a construção negativa de práticas relacionadas à Cura. Responsabilizados pelo atraso social da região, vistos como feios e degenerados, os pajés ou curadores eram frequentemente acusados de envolvimento com o alcoolismo, a prostituição infantil, os chamados desvios sexuais e as práticas diabólicas. Os pajés disputavam com padres, médicos e espíritas o campo do poder nas coisas da vida e da morte. A Pajelança foi frequentemente apresentada como o avesso de um suposto Maranhão civilizado e culturalmente singular. A criminalidade também era apresentada como algo naturalmente presente na Cura. As descrições de prisões de pajés, de objetos apreendidos pela polícia em rituais de Pajelança, em casas de “curandeiros”, evidenciam que a clientela dos pajés era composta por homens e mulheres de diversas classes sociais em busca de tratamentos físicos, emocionais e espirituais. As diferenças de gênero e, em alguns casos, a opção sexual, pareciam ser elementos significativos e às vezes determinantes para os sujeitos envolvidos com a Cura. Alguns letrados tiveram participação importante na tentativa de desvalorização e depreciação da Pajelança, cujos caminhos seriam marcadamente tortuosos. O fato é que as “mesas de cura” espalhavam-se pelo estado. Através de um processo de intensas e múltiplas mobilizações, interações e conflitos, pajés ou curadores foram capazes de questionar e romper com representações pejorativas que os emolduravam num mundo de passividade, bestialidade e malignidade, e afirmaram-se como sujeitos sociais centrais para a história do Maranhão.

Palavras-chave: Pajelança. Cura. Maranhão (c. 1930-60)

Era noite do dia 29 de julho de 1941 quando Altina de Sousa realizava um ritual de Cura no interior da Ilha de São Luís. Pessoas diversas, muitas com problemas de saúde, em busca de tratamentos físicos, espirituais, afetivos, além de mais de duas dezenas de assistentes acompanhavam-na aquela ocasião terapêutica, festiva e religiosa. Por volta da meia-noite, enquanto danças, corpos e espíritos davam sentido e forma à Pajelança, o ritual fora interrompido com a chegada da polícia.¹ Este episódio, a exemplo de tantos outros similares ocorridos sobretudo até os anos 1950, serve de ocasião privilegiada para se notar a intensa difusão da Cura no Maranhão de meados do século XX. Se, de maneira geral, os significados básicos da Pajelança eram universais a todos, eram também diversas as maneiras como os diferentes e desiguais sujeitos dela se apropriavam. Estas diferenças e desigualdades algumas vezes eram resolvidas em negociações e mediações, mas comumente se constituíam ocasiões de tensões e conflitos, momentos em que alteridades, identidades e diferentes formas de ver e viver no mundo,

* Trabalho apresentado no Fórum de Pesquisa “Terapeutas, cuidadores e curadores populares: Uma interface entre Antropologia, cidadania e saúde popular” da 26ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de junho, Porto Seguro, Bahia, Brasil. Em grande medida este texto consiste em uma adaptação de elementos do capítulo 4 da seguinte dissertação: BARROS, A. Evaldo A. **O Pantheon Encantado:** culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense. 2007. 317 p. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos (PÓS-AFRO), Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO), Salvador, Universidade Federal da Bahia (UFBA), 2007.

** Licenciado em História pela Universidade Federal do Maranhão, Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo CEAO/UFBA, e Doutorando em História pela Universidade Estadual de Campinas.

¹ Todas as referências a este episódio posteriormente citadas foram analisadas a partir de O GLOBO (daqui em diante, OGB). São Luís, 30/7/1941, p. 6.

particularmente no enfrentamento das coisas da vida e da morte, da saúde e da doença, (des)encontravam-se.²

A ação policial, descrita pela imprensa como “uma batida na Macumba do Cutim Grande”, lugarejo onde se realizava a Cura por Altina, foi comemorada pelo jornal *O Globo*, cuja circulação no Maranhão se iniciou a partir de 1939. Esse periódico também auxiliava simbólica e concretamente os membros da polícia empenhados em “dar fim” aos curadores e pajés, particularmente em São Luís. A diligência policial foi chefiada e organizada pessoalmente pelo chefe da polícia civil, Flávio Bezerra, que liderou um grupo composto por um tenente e oito investigadores. Os feitos de Bezerra estão registrados nos jornais do Maranhão estado-novista. Não estranha que atualmente ele seja construído pela memória oral³ como aquele que teria sido o maior perseguidor da Pajelança e do Tambor de Mina no Maranhão.

Tudo indica que os conhecimentos, materiais, práticas e meios curativos de Altina eram aceitos e buscados por diversos setores sociais. Denominada pejorativamente de “macumbeira”, ela era reconhecida nos arredores. Seu saber, poder e fama devem ter despertado uma ira particular por parte da imprensa. Encontrá-la no ato da Cura serviria como um troféu para o chefe de polícia.

Quando Bezerra e sua diligência cercaram a casa em que se realizavam “os trabalhos de cura”, cerca de vinte pessoas foram detidas, inclusive um policial, “que, entusiasmado, assistia os

² No panteão de culturas, religiões e religiosidades presentes no Maranhão se destacam o Tambor de Mina e a Pajelança, que têm sido estudados mais pela pesquisa antropológica que historiográfica, e cujas diferenças (a exemplo da ênfase terapêutica da Pajelança, daí também ser chamada de Cura) devem ser interpretadas dentro de contextos específicos. *Tambor de Mina* é o nome dado sobretudo no Maranhão a cultos religiosos de origem africana, a exemplo do Candomblé na Bahia. Mina faz referência aos “negros minas”, denominação genérica dada aos escravos trazidos de regiões da África ocidental, muitos dos quais embarcavam no forte de El-Mina, atual Gana. Ver, particularmente, FERRETTI, S. F. **Repensando o Sincretismo**. São Paulo: EDUSP; São Luís: EDUFMA, 1995; e PARÊS, L. N. **The Phenomenology of spirit possession in the Tambor de mina**. 1997. Tese (Doutorado) – SOAS, University of London, 1997. Equivalente ao Catimbó, em Pernambuco, a *Pajelança*, sobretudo durante o século XIX, era um termo genérico utilizado pejorativamente para designar quaisquer manifestações não-católicas consideradas feitiçaria no Maranhão (FERRETTI, M. M. R. **Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa**. São Luís: CMF; FAPEMA, 2004). O discurso das origens indígenas da Pajelança deve ser problematizado, pois, “desde os primórdios da colonização portuguesa os elementos comuns entre muitas das práticas e representações religiosas dos colonizadores, dos escravos africanos e dos índios que povoavam a costa brasileira permitiram uma certa compatibilidade, uma base comunicativa entre essas diversas manifestações”. A sucção feita pela boca, por exemplo, freqüentemente apresentada como prova da continuidade histórica entre as práticas dos pajés indígenas e as dos pajés caboclos, era comum entre africanos e praticada em Portugal. (SOUZA, L. de M. e S. **O Diabo e a Terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986, p. 169) Segundo PARÊS, a população africana, sobretudo a de origem Congo-Angola, predominante no Maranhão, e seus descendentes, teria se apropriado das práticas da Pajelança e contribuído, de modo marcante, para a sua constituição e posterior evolução. Haveria uma série de paralelismos significativos, ao nível das crenças e dos rituais, entre as tradições bantu e as práticas dos pajés maranhenses (uma ideologia de cura expressa simbolicamente numa luta contra a feitiçaria; processos rituais de exorcismo nos quais o agente patogênico deveria ser extraído do corpo do doente; a ação individual dos curadores). Esses elementos comuns teriam fornecido uma base de convergência da qual teria se dado a ação comunicativa e criadora de diversas gerações de agentes históricos. (PARÊS, L. N. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. In: CARVALHO, M. R. (org.) **Índios e Negros: Imagens, Reflexos e Alteridade**. Salvador: PCB, 2004)

³ Ver MARANHÃO. Memória de Velhos. **Depoimentos**. São Luís: LITHOGRAF, 1997. 5 v; GOMES, A. S. G. **Cura, tambor de mina, pajelança...**: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Santa Helena, Maranhão, Brasil. Santa Helena, jul. 2003; ago. de 2005. Entrevistas concedidas a Antonio Evaldo Almeida Barros; RIBEIRO, M. F. **Cura, mina, pajelança...**: entrevistas semi-estruturadas realizadas em Santa Helena, Maranhão, Brasil. Santa Helena, jul. 2003; ago. de 2005. Entrevistas concedidas a Antonio Evaldo Almeida Barros.

‘prodígios’” realizados por Altina. Certamente ela mantinha contatos com o comissário Gomes Filho. Era a serviço dele que estava o policial encontrado na festa pela diligência policial. Daí a crítica do articulista àquele comissário que “amparava a prática perniciosa, já permitindo o comparecimento de policiais, já levando pessoas conhecidas ao ‘brinquedo’^[4]” de Altina.

De fato, havia dissensos dentro da polícia no que concerne ao tratamento que deveria ser dado à Cura. Eram comuns insinuações e acusações de que a própria polícia se envolveria com pajés ou que, ao invés de puni-los, “dorme na roupa” (OGB, 25/2/1948). Embora fizessem parte da mesma corporação de ofício, os policiais se relacionavam de modo variado com a Pajelança. Nem todos acompanhavam as linhas de chefes de polícia como Bezerra.

Na casa de Altina, a situação teria se agravado porque lá estariam presentes menores de idade, acusação esta que era freqüente contra os rituais e festas de Pajelança. Além de prender os responsáveis pela Cura, “doentes” e “assistentes”, o chefe de polícia apreendeu alguns materiais utilizados durante o ritual, quais sejam:

1 faixa vermelha, com letras brancas, contendo os dizeres: “Salve o Barão de Coré”; 1 faixa branca, com letras encarnadas, ostentando a frase: “Salve o Rei São Sebastião”; 1 faixa verde com letras amarelas, com a inscrição: “Salve o Príncipe Oliveira”; 1 manto de setim branco, 2 taquarís, 1 chicóte, 1 pandeiro, 3 violões, 1 cavaquinho, 2 maços de velas, 3 garrafas de cerveja, 4 de cachaça, 1 de vinho de genipapo, 1 maracá, 2 livros de preces, 2 cúias, 11 charutos, 1 almofada e tabaco moído.

Note-se a presença dos encantados⁵ Coré, Sebastião e Oliveira. Todos nobres, um barão, um rei e um príncipe.⁶ O Rei Sebastião, particularmente, na época já era tido como uma espécie de chefe de todos os encantados, era o “Rei, Dono do Mar e da Terra”, como se

⁴ *Brinquedo* ou *brincadeira* era uma expressão usada com freqüência pela imprensa para se referir a diferentes manifestações, como aquelas nas quais eram realizadas Curas, especialmente presentes entre os mais pobres e os negros. Era utilizada desde pelo menos final do século XIX, certamente como estratégia de proteção contra a perseguição policial, visando encobrir práticas religiosas sob o manto de diversões profanas. Ver FERRETTI, M. M. R. **Desceu na Guma: o caboclo no Tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti–Ashanti**. São Luís: EDUFMA, 2000. 2000a. A Pajelança, lembre-se, é uma brincadeira séria, na qual é difícil saber onde termina o sagrado e onde começa o profano. Ver PACHECO, G. B. F. **Brinquedo de Cura**. Um estudo sobre a pajelança maranhense. 2004. 284 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2004.

⁵ *Encantado* é um termo genérico pelo qual são conhecidas entidades espirituais recebidas em terreiros maranhenses, como voduns, orixás, gentis e caboclos. *Encantado* também significa uma categoria específica de seres espirituais, são humanos que desapareceram misteriosamente ou que se tornaram invisíveis, “encantando-se” e indo morar em certos sítios naturais como rios, lagoas e praias. Ver FERRETTI, M. M. R. **Maranhão Encantado: encantaria maranhense e outras histórias**. São Luís: UEMA, 2000b. Também é comum utilizar-se como sinônimo de encantado o termo *invisível*. Costa EDUARDO, pesquisador estadunidense que esteve no Maranhão entre novembro de 1943 e junho de 1944, afirma que se acreditava que os encantados, cujos nomes seriam africanos ou brasileiros, podiam curar, prever o futuro, ajudar a encontrar um objeto perdido ou uma criança a nascer. Ver EDUARDO, O. da C. **The negro in Northern Brazil, a study in acculturation**. New York: J. J. Augustin Publisher, 1948, p. 57. Através da análise dos jornais de época, pode-se inferir que a crença nos encantados era algo socialmente difundido, não sendo, portanto, exclusiva do mundo rural e suburbano, embora fosse frequentemente reputada a estes espaços.

⁶ Na Pajelança e no Tambor de Mina são cultuadas e recebidas, em transe, entidades espirituais africanas (voduns e orixás) e entidades espirituais que começaram a ser conhecidas pelos negros no Brasil (gentis e caboclos). (FERRETTI, op. cit., 2000a, p. 25). Diferentemente de outros lugares, onde os caboclos se identificam, em sua maioria, com orixás e entidades da cosmogonia tupi, na Cura e no Tambor de Mina do Maranhão, “embora sejam apresentados como ligados, de alguma forma, ao índio brasileiro e à vida rural, aparecem freqüentemente na mitologia como descendentes de nobres e de estrangeiros” (Idem, p. 28-9).

reconheceria em uma Pajelança em Anajatuba, interior do Maranhão, em dezembro de 1950 (PGB, 12/12/1950, p. 4);⁷ era “guerreiro militar” e “pai do terreiro”, como se cantava num ritual de Tambor de Mina em São Luís assistido pela Missão de Pesquisa Folclórica que esteve em São Luís em 1938.⁸ Esses nobres e outros encantados eram reputados como os responsáveis por diversas curas. Os encantados, como lembra o curador e pai-de-santo Euclides,

na sua maioria, são grandes conhecedores de ervas e raízes, que há vários séculos vêm desenvolvendo essa medicina [...] com ótimos resultados, resultados esses que chegaram a indignar a “sociedade” em todo o Maranhão, até a década de 50, havendo grandes perseguições policiais nos salões de mina e de curadores (curandeiros) que trabalhavam com Penacho e Maracá, tudo isso porque a medicina tradicional em alguns casos não dava um bom resultado, e a [aquela] medicina funcionava, como ainda hoje acontece.⁹

De fato, muitos não ousariam duvidar da ação curativa propiciada pelos encantados e creditavam a ação dos curadores, através dos quais as curas eram realizadas.

Na lista de utensílios apreendidos pela polícia na casa de Altina, além de objetos tidos como típicos da Pajelança, como o maracá, que poderia ritmar rituais, músicas e danças, aparecem outros como pandeiro, violões e cavaquinho. Ocasão polimórfica e polissêmica, a Pajelança seria tanto um espaço de Cura e um ritual religioso, havia mesmo dois livros de preces, quanto um momento festivo e um espaço de lazer. Os encantados podiam desejar beber para poder brincar, dançar, divertir-se, ou trabalhar, efetivar a Cura. E poderiam ser acompanhados pelos que estavam presentes. Afinal, havia pelo menos cerveja, cachaça e vinho. Os encantados estavam com e próximos aos humanos, faziam parte da festa e do ritual, determinavam práticas sociais, indicando, assim, modos de ser e existir.

Os padrões do imaginário e as formas de sensibilidade sociais eram profundamente marcados pela idéia de poder e saber dos pajés e curadores. Certamente, isso tem relação, de um lado, com a atuação dos sujeitos diretamente envolvidos com as Curas e, de outro, com a participação da imprensa que, para além da promoção do preconceito, acabou contribuindo para a divulgação, entre os letrados, de elementos da mentalidade e das práticas presentes na Pajelança. Embora fossem festas, celebrações e convicções socialmente posicionadas na periferia, práticas como a Pajelança, através de uma linguagem que perpassava e se comunicava

⁷ Sobre este caso em particular, ver página 17-8. Em 1949, em São Luís, o jornal O GLOBO se juntou à *Pacotilha* (PCT), fundado em 1880, nascendo assim o jornal *Pacotilha – O Globo* (PGB).

⁸ Em 1938, esteve em São Luís a Missão de Pesquisa Folclórica do Departamento de Cultura da Prefeitura de São Paulo, iniciativa de Mário de Andrade. A Missão estava interessada especialmente nas músicas do Tambor de Mina e fez seus registros no terreiro Fé em Deus, de Maximiniana Silva, localizado no João Paulo, subúrbio da capital maranhense. O material coletado em São Luís foi publicado em 1948 pela Discoteca Pública Municipal de São Paulo, com apresentação de Oneyda ALVARENGA. Foram transcritos 103 cânticos, a maioria de tambor de mina, 74 em língua nacional e 29 em língua africana, ou com mistura de português e palavras africanas. Como Mário de Andrade, ALVARENGA considerava os tambores de mina e de crioula como “cânticos de feitiçaria”. Ver ALVARENGA, O. **Tambor de mina e tambor-de-crioulo**. Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro II. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo; Departamento de Cultura; Discoteca Pública Municipal, 1948.

⁹ Ver FERREIRA, E. M. **Pajelança**. São Luís: Estação Produções, 2003, p. 18.

com os diversos estratos sociais, não raro definiam valores, normas e comportamentos sociais, tornando-se elemento simbolicamente central na engrenagem sócio-histórica.¹⁰ Tinham razão aqueles que afirmavam que a Pajelança fincara “profundas raízes” (CRUZEIRO – CRZ, 22/3/1949) na sociedade e cultura maranhense. Obviamente, muitas vezes, esse reconhecimento, como o fizera *Cruzeiro* (semanário católico publicado nos anos 1930-60 no município de Caxias, interior do Maranhão), manifestava-se de maneira negativa.

De fato, folheando páginas dos jornais maranhenses dos anos 1930-50 se pode notar que foi intensa a construção negativa das práticas e representações relacionadas à Pajelança. Responsabilizados pelo atraso social da região, vistos como feios e degenerados, os pajés eram frequentemente acusados de envolvimento com o alcoolismo, a prostituição infantil, a criminalidade, os chamados desvios sexuais e as práticas diabólicas.

Formas de inscrição negativa da Pajelança e de seus agentes

A exemplo do que ocorreu em diversos lugares do Brasil, como na Bahia¹¹ e em Pernambuco¹², e em outros países da América Latina,¹³ no Maranhão também foi intensa a construção negativa das práticas e representações relacionadas aos repertórios sociais identificados com África ou com os povos nativos, particularmente aqueles nos quais eram realizadas Curas. Dessa operação participaram membros de diferentes estratos sociais e posições políticas, de diferentes cores, gêneros e gerações. Parte da imprensa, laica ou religiosa, de direita e de esquerda, constituiu-se como o canal central através do qual se deu a difusão massiva de estereótipos e preconceitos referentes ao mundo dos encantados e das Curas ditas supersticiosas.

Os rituais e festas realizados em terreiros, casas ou a céu aberto onde ocorriam Curas, expressos indistintamente como pajelança, tambor, tambor de mina, macumba, feitiçaria, bruxaria, canjerê, magia negra, mandinga, eram descritos como “arte diabólica” (CRZ, 21/6/1947), “prática nociva” (OGB, 30/7/1941, p. 6), “pagodes fetichistas” (CRZ, 21/6/1947), “crenças supersticiosas” (CRZ, 21/6/1947) ou “imbecilidade que provém do analfabetismo” como se afirmava no periódico esquerdista *Jornal Pequeno* (JPQ) publicado em São Luís a partir dos anos 1950 (JPQ, 18/8/1951); também, brutalizadores da índole do povo (OGB, 30/05/1948), “meio de

¹⁰ Aqui, a categoria “carnaval”, como pensada por BAKHTIN, pode ajudar a entender esses processos de circularidade cultural. O carnaval, enquanto categoria analítica, funciona como uma metáfora da transformação cultural e simbólica, que vai para além da simples inversão, questionando precisamente a pureza da oposição binária alto-baixo, transgredindo-a. Nele, ofusca-se a imposição da ordem hierárquica, o baixo invade o alto. Desse modo, aquilo que é socialmente periférico pode ser simbolicamente central. Ver BAKHTIN, M. M. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora UNB, 1987.

¹¹ Ver, por exemplo, LÜHNING, A. “Acabe com este santo, Pedrito vem aí...”. Mito e realidade da perseguição policial ao candomblé baiano entre 1920 e 1942. **Revista USP**, São Paulo, dez.-fev. 1995-1996.

¹² Ver, por exemplo, GUILLEN, I. C. M. Xangôs e maracatus: uma relação historicamente construída. **Ciências Humanas em Revista**, São Luís, EDUFMA, v. 3, n. 2. p. 59-72, 2005.

¹³ Ver, dentre outros, FICHTE, H. **Etnopoesia**. São Paulo: Brasiliense, 1987.

exploração torpe” (OGB, 09/06/1947), “válvula de escape” cujo efeito seria o mesmo da diamba e da tiquira, “narcóticos que nutrem a fantasia dos que vivem na pobreza” (OGB, 9/6/1947), dilaceradores da mentalidade “de nossa gente pobre” (OGB, 30/05/1948), práticas gestadas e alimentadas pelo “desamparo da assistência dos poderes públicos” (CRZ, 21/6/1947), motivo do atraso social “de um povo que vive no obscurantismo” (OGB, 30/5/1948), manchas nos “nossos foros de povo civilizado” (PGB, 18/4/1950, p. 4), ocasião de “cachaçadas”, como se resumia no porta-voz do Estado Novo (1937-45) no Maranhão, *Diário do Norte* (DNT, 16/1/1941, p. 6); ainda, incentivos ao crime (OGB, 30/05/1948), “fanatismo prejudicial à ordem social e ao bem estar coletivo” (CRZ, 28/6/1937, p. 4), desintegrantes sociais (OGB, 30/05/1948), meio “de depravação de costumes” (OGB, 09/06/1947), “costumes grosseiros à formação moral do nosso povo” (CRZ, 28/6/1937, p. 4), “a mais completa anulação da dignidade humana, do bom senso e da moral” (CRZ, 21/6/1947), “um problema de regeneração social” (OGB, 7/4/1947).

“Mal social de profundas raízes”, a Pajelança era vista como uma espécie de pecado original da sociedade maranhense. Os povos nativos e africanos eram responsabilizados por essa “herança perniciososa” dos maranhenses (CRZ, 22/3/1949), que se evidenciaria na própria dança dos pajés, com seu “ritmo meio indígena e meio africano” (OGB, 9/6/1947).

O momento dos rituais de Pajelança, e particularmente a ocasião dos transes, eram frequentemente descritos como algo sombrio e incivilizado. Tal poderia ser notado no “gesto frenético” do pajé, “cambaleando, contorcendo-se”, após invocar os espíritos e subitamente agitar o maracá num “ritmo verdadeiramente bárbaro” (OGB, 30/4/1940, p. 1), ou no som produzido pelo gemido dos maracás, principalmente na “macumba tradicional”, algo “feio e forte”, “grosseiro” (PGB, 18/4/1950, p. 4). Na “dança macabra [das] macumbas”, “no momento azado da auto-sugestão, os ‘baiantes’ entorpecidos e magnetizados entregam-se a toda sorte de cretinices, para obter curas ou retirar os fluidos dos maus espíritos” (CRZ, 22/3/1949).

Essas interpretações depreciativas, em sua maioria, não se pretendem científicas. Elas são, sobretudo, de caráter estético e ético, estruturam-se nas fronteiras subjetivas do belo e do feio, do certo e do errado, do bem e do mal, do grosseiro e do refinado. Elas destilam uma mistura de repulsa, nojo e raiva. Muitas vezes, ao descrever aquilo que denominavam de fetichismo, os articulistas pareciam estar falando das partes mais íntimas e fétidas de algo, urgindo sua eliminação. Tratar-se-ia da necessidade de uma ação cirúrgica, pois se supunha que parte do corpo social estava irreversivelmente em putrefação, apresentando-se como única solução possível sua amputação, o que deveria se dar através das perseguições policiais. Nessas percepções, a Pajelança não é vista como algo localizado na superfície do imaginário e das práticas sociais. Ao contrário, ela é percebida como um elemento forte e profundamente fincado na mentalidade, no cotidiano e nas experiências individuais e coletivas enredadas ao longo da história da região e da

nação. A profundidade da presença da Pajelança é vista como um espinhoso empecilho para sua retirada, exigindo-se, desse modo, uma intensa repressão policial para que seja vencida.

Vistos de modo indistinto, pajé, curandeiro(a), macumbeiro(a), feiticeiro(a) e bruxo(a), de um lado, eram acusados de conduzir artes diabólicas e, de outro, eram vistos como marreteiros, chantagistas, desajustados, cachaceiros, doentes sexuais e feios. Enquanto a imprensa laica insistia nestas últimas representações, a imprensa religiosa intensificava aquela primeira, embora, por diversas vezes, ambas unissem aquele conjunto de percepções depreciativas, não raro acrescentando-lhe outros elementos congêneres, como, por exemplo, a acusação de que esses sujeitos seriam responsáveis pela morte de pessoas ou pelo atraso social da região.

Os pajés “como todos sabem, é sempre um homem ou mulher rude, analfabeto, sem princípios social ou religioso”. Dizendo-se especialistas em “planos sobrenaturais”, eles garantiriam “para si, uma situação cômoda e uma vida folgada”. Eles utilizariam como estratégia não cobrar pelos seus trabalhos em dinheiro. “Em troca, todavia, são mimoseados com presentes caros, cabeças de gado, lotes de terra, chegando a fazer fortuna”. (PGB, 18/4/1950)

“Elementos que vivem a assaltar a bolsa alheia”, os pajés seriam “uma imitação do ‘marreteiro’ ou do chantagista”, cuja existência resumir-se-ia a fazer “vítimas” e a ludibriar os incautos (OGB, 25/02/1948). “Dr. Pio”, por exemplo, um “cego velho que vive exclusivamente da feitiçaria, garantindo para si uma situação cômoda” no bairro do João Paulo em São Luís, era apresentado pela imprensa como um marreteiro de sucesso (OGB, 22/11/1947).

A imprensa insistia em apresentar pajés como cachaceiros ou alcoólatras, seja acusando-os diretamente de o serem,¹⁴ seja destacando que eles eram encontrados embriagados pela polícia ou por outras pessoas, como os próprios membros da imprensa,¹⁵ seja salientando que para a realização das Curas havia sempre a necessidade de garrafas de bebidas alcoólicas, particularmente cachaça.¹⁶ Assim, eles eram apresentados como cachaceiros ou inclinados a tal, independentemente das evidências de que diversos pajés não ingeriam bebidas alcoólicas durante suas sessões,¹⁷ que nem todos os encantados as consumiam durante as danças e rituais,¹⁸ que alguns curadores pediam

¹⁴ Como em OGB (9/6/1947; 30/5/1948) e PGB (30/11/1950).

¹⁵ Por exemplo, em DNT (4/9/1940, p. 5; 16/1/1941, p. 6), OGB (30/7/1941, p. 6; 12/8/1941) e PGB (30/11/1950).

¹⁶ Como em OGB (30/7/1941; 9/6/1947), CRZ (22/3/1949) e JPQ (28/11/1951).

¹⁷ Alguns, por exemplo, bebiam somente chá durante as sessões de Pajelança. Ver REIS, W. E. dos. **Espiritismo e mediunismo no Maranhão**. São Luís: [s. e.], 195?, p. 105; 108. Embora não se saiba com segurança o ano em que foi escrito esse livro de autoria do espírita Waldemiro REIS, pode-se dizer que tal se deu depois de 1954, pois REIS se refere à morte de mãe Andressa, importante chefe da Casa das Minas na primeira metade do século XX, que ocorreu naquele ano. O livro deve ter sido escrito na segunda metade da década de 1950, tendo em vista que as informações nele contidas (pais-de-santo, pajés, casas, terreiros), coincidem com as referências de fontes orais e escritas sobre a época.

¹⁸ “Os Voduns não se servem de bebidas alcoólicas”, afirmava, em 1948, Manoel Nunes PEREIRA. **A Casa das Minas**. Contribuição ao Estudo das Sobrevivências do Culto dos Voduns, do Panteão Daomeano, no Estado do Maranhão, Brasil. Rio de Janeiro: Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, 1948, p. 35. Segundo dona Maria RIBEIRO, curadora e mãe-de-santo do município de Santa Helena, interior do Maranhão, geralmente são os chamados “índios pretos” os encantados que gostam de cachaça. Ver RIBEIRO, M., op. cit. Costa EDUARDO (op.

dispensa para seus invisíveis quando estes consumiam aquelas bebidas,¹⁹ e que frequentemente essas bebidas eram utilizadas em contexto ritual, como o vinho pelos padres católicos.

Os pajés também eram frequentemente relacionados a questões e situações envolvendo os chamados desvios sexuais. Eles podiam ser vistos como “pervertidos sexuais”, pessoas que usariam os rituais de Pajelança para promover e incentivar a prostituição, notadamente a infantil, haja vista que, com a presença de crianças e “muita cachaça, a festa sempre se estende até alta madrugada” (OGB, 30/05/1948). Nas festas promovidas pelos “macumbeiros” compareceriam “rameiras de toda espécie” (CRZ, 9/10/1937, p. 4)

Não somente os rituais e festas, mas também os próprios agentes humanos envolvidos na Pajelança eram caracterizados a partir de juízos de valor nos quais se imbricavam questões morais e estéticas. Assim escrevia um articulista na São Luís de 1947, ao visitar o terreiro de Zé Malaquias, no interior da ilha, para denunciá-lo.

O “curandeiro” veio até nós. Olhamo-lo de perto, detidamente. Um bigodinho petulante, mal feito. Rosto magro. Baixo, franzino, feio. Fisionomia de um doente sexual [...] Zé Malaquias tem todas as características de um doente sexual. Não trabalha e tem os seus amantes. Várias crianças que assistem ao “tambor de mina”, estão crescendo naquele ambiente sórdido, foco de prostituição, verdadeira escola do crime. (OGB, 9/6/1947)

Também era comum caracterizar de afeminados ou sugerir que seriam homossexuais homens que dançavam durante os rituais em meio às mulheres. Quando encontrado pelo repórter, Malaquias estaria junto a seis mulheres, “requebrando-se qual uma dançarina de cabaré. Vestia um pijama igual àqueles usados por mulheres de pensões livres”. (OGB, 9/6/1947)

Os pajés também eram responsabilizados pelo atraso social das regiões nas quais atuavam, sendo acusados de enfraquecer o “ânimo” do “povo [...] para a luta do trabalho” através de suas garrafadas, defumadores “e tantos outros exercícios acrobáticos” (CRZ, 21/6/1947).

Os agentes pobres que buscavam a Pajelança podiam ser vistos como dóceis e ignaros, sem culpa, seriam vítimas dos pajés. Estando “sob a escravidão do fatalismo que os arrasta ao abismo de todas as misérias” se deixariam “conduzir facilmente pelos exploradores de sua ignorância, os feiticeiros das macumbas”. “Desamparados de instrução e de assistência sanitária”, os que frequentavam rituais de Pajelança acreditariam “nos encantos, nas atuações dos espíritos, nas falsas rezas e benzeduras” e nas “mesinhas que os traficantes de sua credence supersticiosa, lhes aplicam” (CRZ, 21/6/1947). Eram vistos como “trouxas” que se submetem à “magia negra”, às “curas” pela “feitiçaria” (OGB, 25/02/1948). Segundo *Boletim Paroquial* (BPQ), periódico católico de Arari, cidade do interior do Maranhão, “o supersticioso”, aquele que “não aceita explicações

cit.) afirma que em Codó a ingestão de bebidas alcoólicas durante as cerimônias religiosas era fator de privação de caráter sagrado e de desagregação.

¹⁹ Dona Maria RIBEIRO, M. (op. cit.), cuja iniciação foi feita por mãe Dudu, da Casa de Nagô, em São Luís, pediu a esta mãe-de-santo que lhe desobrigasse de ingerir bebidas alcoólicas, como desejariam seus encantados.

claras e racionais”, que acredita nas doenças causadas por “encostos”, seria o principal mantenedor de práticas como a Pajelança (BPQ, 8/11/1958). Argumentava-se que a superstição “ainda mergulha certas camadas sociais num primarismo decepcionante” (OGB, 19/2/1948). E se algum dos ditos incautos desejasse denunciar os pajés, estes eram acusados de amedrontá-los tanto através de seus poderes sobrenaturais quanto por meio de investidas reais. Assim, para “evitar uma desgraça maior”, os chamados ingênuos nada fariam. (OGB, 30/05/1948) O fato é que os agentes relacionados direta ou indiretamente à Cura eram apresentados como empecilhos para o desenvolvimento econômico, cultural e moral da sociedade.

De um lado, esse conjunto de representações estereotipadas inscreve negativamente o mundo material, místico e humano da Pajelança. Particularmente nos meios letrados esse arsenal de representações deve ter tido um efeito mais profundo. De outro lado, nota-se que, embora algumas vezes se questione o poder sobrenatural dos pajés, em boa parte dos casos esse poder é legitimado. Nessas representações, ao mesmo tempo em que são anunciados como charlatões, os curadores são evidenciados como homens e mulheres que, de fato, tem um certo tipo de conhecimento e sabedoria que lhes permite realizar ações consideradas sobrenaturais, ainda que isto se dê, muitas vezes, por meios negativos. Embora os inscrevendo como doentes e desajustados, feios e embusteiros, a imprensa, laica e religiosa, acabou, direta e indiretamente, legitimando os curadores naquilo que eles mais precisavam, o fato de serem conhecidos e prestigiados como homens e mulheres poderosos, capazes de, através de seus rituais, festas, conselhos e receituários, concorrer para a realização dos anseios e objetivos daqueles que os procuravam.

Igreja e medicina no combate à Cura

No Maranhão, particularmente nos anos 1950, aliam-se a Igreja Católica e as sociedades médicas no combate ao que chamavam de “curandeirismo”. Agentes do campo intelectual e religioso se relacionavam estreitamente no combate às práticas de Cura realizadas durante rituais de Pajelança. Médicos e padres de um lado, e curadores de outro, concorriam pelo monopólio do poder no âmbito das coisas da vida e da morte.²⁰

A luta dos clérigos e médicos esbarrava no conjunto heterogêneo de pessoas que cotidianamente procuravam os pajés e também no próprio imaginário coletivo que reputava saber e poder a estes últimos. Por ocasião da prisão do pajé conhecido como Mestre Demétrio,

²⁰ Analisando o sistema de relações sociais a partir do qual seria possível se apreender o processo de reconhecimento e legitimação da autoridade do médico no século XX no Maranhão, NUNES verifica as relações, os atos e as práticas tomadas pelos médicos, “nos distintos lugares em que se situam, tendo em vista uma dada estrutura de poder”. Ver NUNES, Patrícia Maria Portela. **Medicina, Poder e Produção Intelectual**. São Luís: EDUFMA-PROIN-CS, 2000, p. 50. Ela nota que “o curandeirismo apresenta-se como um problema que diz respeito tanto à medicina quanto à igreja: o curandeiro é situado como concorrente do médico e do padre” (Idem, p. 249), uma perspectiva em que se evidencia uma estreita relação entre instâncias do campo intelectual e do campo religioso.

em 1940, em São Luís, um dos “doentes” presentes na Pajelança teria dito aos policiais que “os médicos não valem nada! Não ‘deram volta’ com minha doença! E agora, com ‘mestre’ Demetrio é que já estou quase bom” (OGB, 30/4/1940, p. 1).

As campanhas religiosas católicas contra a Cura e outras práticas e tradições não-oficiais na década de 1950 devem ser compreendidas no contexto mais amplo da “guerra santa” que a Igreja Católica abriu em todo o território nacional contra praticamente tudo que não fosse católico, particularmente as religiões afro-brasileiras e o espiritismo. Em Arari, a Igreja Católica condenava quaisquer costumes considerados supersticiosos, que seriam específicos das classes pobres, como os “abusos medicinais” contra urucubacas, que seriam característicos da umbanda e outras “crendices” (BPQ, 15/4/1958).

Embora não fossem o único alvo das campanhas da militância ortodoxa católica, as práticas nas quais se realizavam Curas eram pontos para onde aquelas campanhas frequentemente convergiam. A partir dos anos 1950, cada vez mais a imprensa religiosa fica sozinha na sua empreitada contra a Pajelança, embora esporadicamente, e não mais sistematicamente como outrora, ela tenha contado com a colaboração de um ou outro jornal da imprensa laica.

Em 1953, em matéria sobre o relatório do Boletim das Santas Missões católicas realizadas no Maranhão, as notícias das campanhas soam como uma excomunhão aos ditos “sequazes e fantores do espiritismo, macumbaria, feitiçaria, bruxaria”, que “além do pecado que contém, do mal que fazem a si mesmo e aos outros e do escândalo que dão, incorrem também em penas gravíssimas cominadas contra a Igreja”. Aqueles sequazes, “no mesmo instante que exercem as obras acima determinadas ficam excomungados, isto é, separados da comunhão dos fiéis e privados de todos os bens espirituais, cuja distribuição é confiada à Igreja”. (JPQ, 1/2/1953)

Se, de um lado, havia uma intensa atuação de setores da Igreja Católica contra o que consideravam fetichismo e feitiçaria, de outro, instituições médicas consideravam os pajés um problema para a saúde pública. A visão de clérigos segundo os quais a Pajelança seria ocasião para “abusos medicinais” era endossada pela perspectiva médica. Em 1957, foi criada a Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão (FCMM), instituída pela Sociedade Maranhense de Cultura Superior (SOMACS), esta vinculada à Arquidiocese Metropolitana de São Luís, cujo objetivo era a promoção da cultura superior no estado. O diretor escolhido foi o médico Bacelar Portela, que era tido como um líder católico.

Articulados, igreja e medicina entendiam que o “curandeirismo” atrasaria o Maranhão tanto na saúde, questão de salvação corporal, como na religião, questão de salvação espiritual. Dom José de Medeiros Delgado (1957), então presidente da SOMACS, afirmava, por ocasião da criação da FCMM, que “compeliu-nos a tamanha empresa a dolorosa situação das cidades e dos campos sem assistência médica, sujeitos ao curandeirismo que atrasa o Estado na

saúde e religião”. Salientava ainda que “os médicos espalhados no interior libertarão milhões de criaturas humanas das garras dos curandeiros, o que importará na elevação de rendas no exercício da medicina autentica”. A falta de médicos representaria “grave embaraço à ação civilizadora da Igreja, em virtude do domínio quase absoluto exercido pelos curandeiros sobre o povo”. Desse modo, “especialmente no interior do Estado, onde as instâncias de controle que garantem o domínio sobre os atos e práticas do curandeiro não estão sendo eficazes”, para Dom Delgado, seria necessário dar garantias para a efetivação da hegemonia tanto da medicina como da Igreja sobre as crenças e práticas ditas carentes de ciência e fé.

Havia uma visão do homem do interior divulgada através dos meios de comunicação que o apresentava antagonicamente ao homem da cidade. O primeiro era inscrito como atrasado, primitivo, semibárbaro ou bárbaro, o segundo como evoluído e civilizado. Esses dois modelos ideais estavam na base de diversas interpretações dadas aos que se envolviam com a Pajelança. Especialmente a gente do interior, “no abandono em que vive no campo, no árduo trabalho nas lavouras, perseguida e humilhada, sente necessidade de diversões para desafogar seu espírito abatido pela dura sorte que lhe reservou o destino”. Surge então a “macumba”, “uma forma de entorpecer, no íntimo, os sofrimentos e decepções que lhes pêsam sobre a carcassa de bode espiatório dos crimes da Nação.” (CRZ, 21/6/1947)²¹ Entretanto, precisa-se salientar que apesar de efetivamente ocorrer com mais frequência nos subúrbios e interiores dos municípios, também nas zonas centrais das cidades maranhenses podiam se realizar sessões de Cura. O próprio dom Delgado reconhece isso na “dolorosa situação das cidades e dos campos”.

Na casa dos pajés, especialmente daqueles de maior capital simbólico e prestígio social, havia frequentemente uma ou mais pessoas procurando tratamentos para problemas de diversos tipos, bem como para “fechar o corpo”. Muitos procuravam se libertar daquilo que consideravam “magia negra”. Visitando casas de pajés, W. Reis notara que muitos doentes ficavam ali por algum tempo enquanto se processavam as Curas, particularmente as “mocinhas” que cuidavam da casa e tomavam conta dos animais do pajé, ou faziam-lhes outros serviços; quando havia noites de “brinquedo”, muitas pessoas, não exclusivamente aquelas em tratamento, chegavam nas vésperas e podiam repousar até o dia seguinte na casa do pajé, especialmente aquelas que moravam distante.²²

²¹ Esta é uma explicação recorrente e já antiga acerca da função dos rituais e festas produzidos pelos mais pobres. Neste caso, constituir-se-ia a festa, “em última instância, em um recurso utilizado pelo poder para manipular e reforçar a ordem vigente, capitalizando em proveito próprio os excessos nela manifestados. Esta é, porém, uma perspectiva simplista, unidimensional, que elide a complexidade dessa forma de expressão, de grande riqueza para ao descortínio das atitudes, valores e comportamentos dos diversos grupos sociais” (SOIHET, R. **A subversão pelo riso**. Estudo sobre carnaval carioca da *Belle Époque* ao tempo de Vargas. Rio de Janeiro: Editora Fundação G. Vargas, 1998, p. 15-6).

²² Ver REIS, op. cit.

Devem-se inserir neste campo de disputas em torno das coisas da vida e da morte, da saúde e da doença, os espíritas, que podiam se articular a diferentes setores. No Maranhão, pelo menos desde o Estado Novo, eles tinham aliados e inimigos entre médicos e intelectuais. Nesse período, quando a Sociedade de Medicina e Cirurgia solicitara ao governo federal que impedisse a inauguração de uma rádio espírita no Rio de Janeiro, pois o espiritismo seria um dos responsáveis pelo estado de maior número de doentes mentais no Brasil e no exterior, médicos e intelectuais maranhenses e brasileiros se posicionaram contra aquela sociedade (OGB, 13/7/1939, p. 1). Em São Luís, nos anos 1931-4, publicava-se *O Pharol*, em 1948 *A Luz*, e em 1955 *O Motivo*. Esses jornais se subintitulavam como órgãos espíritas, tinham periodicidade mensal e visavam divulgar os ideais do espiritismo. Os espíritas se aproximavam de alguns pajés/curadores e depreciavam outros. W. Reis afirmava que “oitenta por cento dos curandeiros que conheci, bem mereciam sofrer ação enérgica da Polícia, uma punição severa para deixarem de ferir as consciências dos incautos, de formarem grande círculo de fanáticos e obsedados”.²³

A concorrência que havia entre padres, médicos, curandeiros e espíritas pode ser justificada, dentre outros elementos, porque todos esses agentes sentiam e afirmavam que suas atividades eram legítimas. Os padres e espíritas se percebiam competentes para serem os curas espirituais, agindo em nome de Deus, uma competência dada respectivamente pelas instituições católica e espírita. Os médicos se notavam competentes e provavam isso apresentando seus diplomas outorgados por suas instituições. Os pajés, pelo dom e missão que afirmavam ter recebido, não tinham dúvidas de sua competência. Para além da palavra do curador, e em diálogo com ela, havia a crença, socialmente generalizada, de que os pajés de fato poderiam curar e que havia malefícios e doenças que não podiam ser resolvidos por médicos ou padres, mas que só poderiam ser tratados por aqueles que sabiam lidar com o mundo dos encantados.

Ir ao médico, ao padre, ao espírita ou ao curador em busca de uma “cura” se constitui como um ato que permite uma troca simbólica com o conjunto do ambiente que se frequenta. A própria ida a um confessionário, a um consultório, a um centro ou a uma casa/terreiro é forte indício de que valores são acreditados e propagados pelos agentes sociais. Aqueles que frequentavam o “brinquedo” participavam de rituais cuja linguagem instituía e legitimava um certo conjunto de práticas e saberes. Os agentes que procuravam a Pajelança em busca de cura ou de divertimento, não estavam imunes à influência dessa linguagem ritualística, terapêutica e festiva. Em meio às duas linguagens oficiais, a do padre e a do médico, à posição do espiritismo, e à linguagem oficialmente proibida, a do curandeiro, evidencia-se uma rede de relações complexificada pela multiplicidade de agentes sociais que acreditavam, de diferentes

²³ Id. Ibidem, p. 106-7.

modos e intensidades, em uma ou outra, ou em todas aquelas linguagens.²⁴

É possível que, por manterem relações pessoais diretas com seus “clientes”, os pajés estivessem mais vulneráveis a represálias individuais ou sociais que médicos e padres, pois estes eram protegidos institucionalmente. Em junho de 1953, quando seu “cartaz como mestre da magia negra estava elevado”, José Lopes, residente no lugar Cavaco, interior de São Luís, era visitado por muitas pessoas, especialmente mulheres, “à procura de remédios para os seus males”. O estivador Pedro Silva decidiu procurá-lo, em busca de tratamento para sua senhora. Pedro teria gastado quinhentos cruzeiros sem obter resultado, diante do que agredira Lopes, dando-lhe cacetadas. A esposa deste último dera queixa à polícia. (JPQ, 22/6/1953, p. 4)²⁵

Enquanto a imprensa apresentava os terreiros como espaços de ignorância e diabolicidade, o povo-de-encantado questionava essa representação, pois defendia abertamente a repórteres, policiais e etc., que possuía um “dom” dado por Deus, que o levava a colocar em prática uma determinada “sabedoria”, o que seria uma “missão”. Longe de ir contra as letras e a fé, os terreiros eram afirmados pelo povo-de-encantado como centros de sabedoria e divindade.²⁶

O nobre Maranhão de antanho diante da Pajelança

A operação que, em meados do século XX, identificava a Pajelança como algo decadente, era freqüentemente acompanhada pela recordação de um suposto passado de glórias do Maranhão. Nesta perspectiva, um caso exemplar são as áreas dos rios Anil e, particularmente, do

²⁴ A cura orientada por médicos e a guiada por curadores sustentam-se sob bases diferentes, mas, em alguns aspectos da relação médico-paciente, curador-cliente, parece que se aproximavam e assemelhavam. Segundo ARIËS, a cura médica não remete ao doente, à pessoa, mas à doença. Não há preocupação com a particularidade do indivíduo, é preciso mesmo desconhecer seu nome e vida pessoal, para que assim ele venha a se transformar num cadáver. Ver ARIËS, Philippe. **A morte no mundo ocidental**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2003. Neste aspecto, a postura dos médicos é diferente daquela dos curadores, que queriam saber das condições pessoais do indivíduo, de onde era, de onde estava vindo, o que fazia, sua história, e com os quais podiam até habitar por um certo período. Com seus clientes/pacientes, os curadores mantinham uma relação minimamente interpessoal, nada individualizante no sentido da relação médica. Contudo, ao que parece, médicos e curadores se aproximavam num certo aspecto. Persiste ainda hoje, segundo GINZBURG, uma “incerteza da medicina”, e tal persistência se explica “pelo fato de que as relações entre o médico e o paciente – caracterizadas pela impossibilidade, para o segundo, de controlar o saber e o poder detidos pelo primeiro – não mudaram muito desde o tempo de Hipócrates”. Essa relação é similar no contato do curador com os indivíduos que o procuram em busca de tratamento. Estes estavam impossibilitados de controlar o saber e o poder detidos pelo curador. Nos dois casos, um dos elementos que dá legitimidade é exatamente essa não-compreensão, esse não-conhecimento daquela prática. O “oculto”, portanto, é elemento legitimador tanto das práticas do médico quanto do curador. Esse poder “oculto” constituía-se como um elemento central para a estruturação e dinamização de mentalidades e para a mobilização de práticas individuais e coletivas tanto no contexto na medicina oficial quanto no âmbito da Pajelança. Ver GINZBURG, Carlo. **Mitos, emblemas, sinais; morfologia e história**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

²⁵ Obviamente, casos atípicos como este poderiam ocorrer com médicos e padres. Mas, certamente, casos assim eram potencialmente mais prejudiciais para o pajé, pois abalava seu prestígio social, algo que, para os curadores parecia ser mais difícil conquistar que perder. O médico tinha vínculo institucional, salário fixo, portanto, não dependia tanto de seu prestígio social diante da sociedade local. O mesmo se aplicava ao padre. Além do que, este, particularmente, caso lhe ocorresse algo do tipo, poderia ser enviado para um outro lugar onde tivesse sua ordem religiosa ou para onde o bispo por ele responsável lhe conseguisse uma vaga.

²⁶ Esse questionamento manifestava-se cotidianamente, como podem atestar o conjunto da memória oral produzida pelos populares sobre o período, os registros escritos, por exemplo, de espíritas e médiuns, como Waldemiro Reis, bem como registros da própria imprensa escrita.

Bacanga, zonas de antigos sítios nos quais já não mais residiam as elites, como ocorrera até a Primeira República (1889-1930), e que naquele momento estariam sob domínio da Pajelança.²⁷ Até início dos anos 1960, em São Luís, a Cura se concentrava em locais afastados da então zona urbana da cidade, e nos sítios às margens daqueles rios. Embora certamente fossem a minoria, alguns pajés que trabalhavam naqueles sítios o faziam com o consentimento dos seus proprietários. Caso não o fossem, se expulsos poderiam procurar um outro sítio.²⁸ É possível que muitos deles pagassem taxas para residir ali, pois desde o século XIX, muitos desses sítios eram alugados. Boa parte dos sítios era efetiva embora não legalmente abandonada, e os pajés tinham relativa liberdade para se organizar naquelas redondezas.

Aos trinta de maio de 1948, em *O Globo*, o sítio do Físico, localizado no Bacanga, é rememorado. O articulista falava em tom melancólico, e ao mesmo tempo desejoso de rever aquele Maranhão de outrora, para o que, sente-se impulsionado a contribuir através da retirada de suas supostas manchas do presente. “Na historia do Maranhão, no seu passado cheio de beleza, há um sitio que já passou para as suas páginas. Sua fundação data de 1789 e até hoje lá estão as suas arvores frutíferas a par das ruínas que atestam o grau de progresso por que passou”. Era conhecido como sítio do Físico porque foi no século XVIII a residência do físico-mor de São Luís. Passados “já tantos anos de glória, deixado ao abandono, com apenas suas ruínas relembrando um passado de brilho e prosperidade, o Sitio ‘Físico’ e suas terras adjacentes estão invadidas pela pagelança”. Em Piranhenga, próximo ao sítio, “existe uma capela bonita de azulejo. Há sete anos que ela está fechada. Sem um padre, sem alguém que ministre a fé religiosa, os bons ensinamentos da Igreja Católica, torna-se facil a proliferação da pagelança”. Via-se “um espetáculo triste, ao lado de um templo de Deus barracões e barracões do feiticismo. E a pagelança, assim, encontra campo aberto para os seus assaltos à bolsa dos incautos”. Homens como João da Cruz e Zé Malaquias, conhecidos pajés, “lá estão desafiando as autoridades, atrasando o progresso social de um povo que vive no obscurantismo”. Diante disso, “a única solução” seria “uma assistência religiosa à população do Bacanga enganada pelas promessas fugaces de pagelança”. (OGB, 30/5/1948)

Joaquim Silva, que provavelmente escrevera aquela reportagem para *O Globo*, publicou uma série de artigos em *Diário de São Luís*, chamada “O Vale do Bacanga visto por dentro”. Em suas linhas, fundamentalmente, as margens do Bacanga seriam o local “onde os

²⁷ O Anil e o Bacanga são rios, em cujas encostas habitava a população ribeirinha. Ali, como bem se retratava em uma crônica de *Pacotilha O Globo*, vivia grande parte da população pobre de São Luís. Do Bacanga e do Anil, milhares de pessoas tiravam seu sustento. Das águas, margens e crôas dos rios extraíam peixes, carangueijos, camarões, siris e outros mariscos. Das terras extraíam frutas, carvão, lenha, etc. que também ajudavam no abastecimento da ilha de São Luís. (PGB, 18/4/1950, p. 4)

²⁸ *Trabalhista* (TBL), “órgão do Partido Trabalhista Brasileiro” no Maranhão, em 1947, noticiava que o chefe da polícia ludovicense comunicara à sua redação que teria expulsado de seu sítio um “macumbeiro”. Este estaria “trabalhando” no sítio do chefe de polícia e “presentemente Manoel de tal ‘trabalha’ do outro lado do rio, em casa de Raimundo Costa, continuando bastante frequentadas as suas ‘salas’”. (TBL, 31/07/1947)

pagés exploram miseravelmente a ignorância do povo. Arrastando semanalmente a reuniões macabras onde a moral cristã é substituída pela depravação e corrupção”. A inocência das crianças, a honra das senhoras, o luto das viúvas e a pureza das donzelas seriam desrespeitados pelos pajés, que ficariam impunes para se “evitar desgraças maiores”. Acusava-se os pajés de estarem relacionado a “homicídios e tentativas de morte”.²⁹

Em 1950, o texto vencedor de um concurso de redações de *Pacotilha – O Globo* tratava de “bruxedos”, “mandinga” “bruxaria”, “pajelança”, “candomblé” e “magia negra” em larga escala no Anil e no Bacanga, onde os “rituais pagãos” teriam chegado a “assustadoras proporções”, urgindo “intervenção das autoridades policiais e eclesiásticas”. A vitória de uma redação com essa temática evidencia que esse era um assunto que estava na agenda do momento. O próprio autor afirmara que se decidira por aquele tema quando estava “em busca de um bom assunto para os leitores”.

Seja quando era *O Globo* seja depois que se tornara *Pacotilha – O Globo*, esse foi o periódico mais ocupado com o que chamava de peste social, fetichismo, práticas diabólicas, indústria da pajelança, etc. no Maranhão, particularmente nos subúrbios e no interior da Ilha de São Luís. Afirmava-se que nestes locais a Cura crescia ininterrupta e assustadoramente, “manchando os nossos foros de povo civilizado, brutalizando, com práticas criminosas, a mentalidade da nossa gente” (PGB, 18/4/1950, p. 4).

O texto da reportagem vencedora foi construído com a utilização de terminologias características da Pajelança. O autor respondia pelo pseudônimo Corre-Beirada, conhecido encantado. Corre-Beirada sugeria que seu autor havia, como ele próprio informa, “perambulado” por diversas localidades das beiras dos rios Anil e Bacanga. Do mesmo modo que faziam os pajés, o autor denominara seus trabalhos de “serviço”. Reconhecendo ser público e notório o empenho das diligências da Polícia de Costumes, levadas a efeito sobre os “antros de feitiçaria”, visando “debelar o crime”, prendendo, deportando, ou fazendo “os ‘curadores’ baterem em retirada, os pagés” teriam decidido residir “às margens dos rios Anil e Bacanga, montando ali, as suas tendas de ‘serviço’”. Todas as noites, especialmente nas de quinta para sexta-feira, “o tambor geme [...] enquanto, clandestinamente, nos ‘pejis’, o maracá invoca os ‘santos do fundo’, para as celebrações litúrgicas da magia negra”. São Luís, dos subúrbios ao interior, estaria sendo tomada de assalto pela Pajelança, cujo Q. G. seria o Anil e o Bacanga. Os “lugares históricos, banhos por esses rios, onde existem, em ruínas, marcos de grandiosidades” seriam transformados “pelos macumbeiros, em local de suas práticas”. Tal frutificaria devido à falta de assistência pedagógica e religiosa ao “povo” rudimentar da região. O abandono educacional e religioso desse “povo” o estaria deixando “de corpo aberto

²⁹ SILVA, Joaquim. O vale do Bacanga visto por dentro. *O Globo*, São Luís, 1948.

para receber os encantados das linhas de baixo e os ‘santos’ da gente do fundo”, dando oportunidade para que os pajés lhes assaltassem moral, religiosa e financeiramente. (PGB, 18/4/1950, p. 4)

A representação do Bacanga como lugar dominado pela Pajelança era algo disseminado. O espírita Waldemiro Reis, concordando com a imprensa, afirmava que “grande número de malandros se apresentam pela margem do Rio Bacanga a espalhar a desgraça entre todos os meios sociais”.³⁰ O Bacanga e o Anil não eram os únicos lugares nos quais se poderia observar a forte presença da Pajelança em São Luís. Entretanto, entre final dos anos 1940 e início dos anos 1950, parte da imprensa dedicará um olhar especial para essas áreas.

O enfoque nessas zonas certamente está relacionado ao seu significado simbólico. O Bacanga, por exemplo, costumava ser decantado como um lugar que teve “sua época de glórias, seus faustos e suas opulências”, quando era espaço de passeios, lugar festivo para as elites, particularmente durante o Natal e o Ano Novo. Não estranha que agora, quando os curadores dominariam aquele espaço, ele seja visto como “resumido apenas por alguns sítios solitários e já em estado de decadência”. (JPQ, 8/11/1961, p. 2)³¹

Quando se asseverava que “São Luiz é uma cidade civilizada e não devia mais comportar esses elementos” (OGB, 25/02/1948), a ocupação do Bacanga e do Anil pela Pajelança implicou o apoderamento, ainda que provisório, de um território real, e um questionamento às representações que as elites faziam da região, tentando afastar dela toda e qualquer possibilidade de reconhecimento de saberes, práticas e conhecimentos como aqueles do universo da Cura.

A Pajelança através da criminalidade – e para além dela

Há um arsenal de textos publicados na imprensa maranhense que relaciona rituais de Cura e Pajelança a violência, crimes e outros delitos.³² A partir da segunda metade da década de 1950, será sobretudo ou unicamente o *Jornal Pequeno* que se interessará por esse tipo de matéria, e não mais *O Globo* ou *O Imparcial*, ou outros jornais que, como o *Pequeno* começam a circular nos anos 1950, como *Jornal do Dia*. A maioria dessas notícias provém de outros estados do Brasil. O fato de basicamente só o *Pequeno* as publicar a partir daquele período evidencia

³⁰ Ver REIS, op. cit., p. 118.

³¹ Pelo menos desde final da década de 1920 começa-se a lamentar o abandono desses sítios pelas elites (ver, por exemplo, PEREIRA, Ribamar. São João de ontem e São João de hoje. **Folha do Povo**, São Luís, 22 de jun. de 1929), e relembra-los como espaços que um dia teriam sido de glória como “o sítio Filipinho, vasta quinta marginal do Rio das Bicas, afluente do Bacanga, distante 5 quilômetros do centro da cidade, que a tradição faz lembrar”. “Hoje tudo desapareceu, nada mais resta do que a lembrança [...] não há nem mais vestígios para avivarem as reminiscências dum passado não muito distante e que só a saudade pode invocar” (REIS, Luiz Gonzaga dos. O sítio Filipinho. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Maranhão**, São Luís, jun. de 1952, p. 3-5).

³² Obviamente, deve-se considerar, como evidenciam diversos estudos, particularmente da história social, o fato de que enquanto os indivíduos pertencentes às classes sociais privilegiadas dão-se a conhecer através dos mais diversificados tipos de fontes à disposição dos historiadores, ao pobre, e sobretudo ao excluído, só se costuma dar voz quando este comete ou quando é acusado de um crime.

algumas mudanças. Revela que nem toda a imprensa continuará ocupada (ao menos não tão intensamente) com matérias daquele tipo, como ocorrera particularmente até os anos 1940. O *Jornal Pequeno* parecia publicar essas notícias devido sua própria filosofia. Menos porque elas tratavam de Pajelança, mas sobretudo porque havia nelas cenas de sangue. As páginas do *Pequeno* costumavam estar repletas de notícias de acidentes, assassinatos e crimes ocorridos em situações as mais diversas. O que definia a escolha da redação era certamente não o fato de se tratar, em primeira instância, de Curas, por exemplo, mas de se referir a uma notícia que envolvia criminalidade, fatalidade, etc. Entretanto, uma vez que será sobretudo o *Pequeno* que publicará essas matérias, e que, no Maranhão, particularmente no meio daqueles que compravam e liam jornais, provavelmente sabia-se da filosofia daquele periódico, inevitavelmente, as práticas de Cura serão relacionadas no imaginário social a violência e criminalidade.

Embora comumente a Pajelança aparecesse relacionada a crimes, esta associação, quando observada a partir das experiências locais, reduzia-se basicamente ao nível discursivo. Isto é, falava-se que os rituais de Pajelança eram locais de crime e violência, mas praticamente não há registros de casos concretos, como um de 1950, ocorrido na cidade de Anajatuba. Caso eles ocorressem com mais frequência, certamente seriam publicados.

Em dezembro de 1950, noticiava-se que “correu sangue no terreiro” no lugar Sutinga, provavelmente na zona rural de Anajatuba (PGB, 12/12/1950, p. 4). Através da descrição do referido crime, resultado de uma entrevista que um jornalista de *Pacotilha – O Globo* fizera com um dos feridos levado para São Luís, é possível notar diversos elementos do universo da Pajelança, como ela era percebida e vivida pelos seus próprios agentes e como era vista por membros de diversos setores sociais. Embora a reportagem tenha apresentado o caso relacionando diretamente crimes e Cura/Pajelança/Tambor de Mina, ela não termina sua descrição com o pedido de ação policial, o que era clássico particularmente do Estado Novo à segunda metade da década de 1940. Além disso, não há nenhuma referência a bebidas alcoólicas ou ao fato de alguém estar alcoolizado, outro elemento que era comum nas denúncias.

Afirmava-se que um homem “atuado” golpeará a facão outros dois, sendo que, uma das vítimas, “quase degolada”, encontrava-se num hospital em São Luís, Francisco, que seria amigo do atuado, Benedito.³³ O crime teria ocorrido “em pleno ritual de tambor de mina”, num “terreiro de ‘cura’”, em uma “pagelança”, ocasião em que se faziam presentes “espíritos” como Urubatã Guerreiro e Rei Sebastião, e pelo menos o “maracá” era utilizado. Certamente se tratava de um “trabalho” que um pajé/pai-de-santo realizava a pedido de outrem, pois o “tambor” ocorria “no terreiro pertencente ao negro chamado José de Freire” e o “dono da

³³ A foto de Francisco Leal Santos ilustrava a reportagem. Tratava-se de um jovem lavrador, de 25 anos, “de cor branca”. O “criminoso” era Benedito Lima, “de cor parda”, que seria acusado de dois homicídios em Anajatuba.

‘pagelança’” se chamava Sebastião Almeida. Francisco devia estar no “brinquedo” por divertimento, entretenimento. Já era “mais ou menos às 3 horas da madrugada” e ele “encontrava-se em companhia de amigos, assistindo ao ritual de ‘Minas’”.

Na versão de Francisco, como registrada pelo jornalista, o ponto de partida da briga teria sido dado pela mulher de Benedito, que, como este, recebia encantados. Ela estava “atuada com espírito de Urubatan Guerreiro”. “Cantando e batendo o maracá, saía rodopiando pelo terreiro”, quando “rolou e, depois, em estado vertiginoso, caiu em pleno colo de um jovem de nome Candido Medeiros”. “Esperneando, gritando de olhos fechados, principiou a aplicar violentas bofetadas no rosto de Candido. Este se levantou e mal a susteve caiu com a mulher ao chão”. Benedito, então, começou a insultar Cândido, que respondeu. Sebastião Almeida “decidiu meter-se na encrenca, tomando o partido de Benedito. E, armado de um paralelepípedo, desfechou-o contra Candido, acertando o alvo”. Francisco correria em socorro de seu amigo, que estava sem sentidos depois do tombo, e acabou levando um golpe de facão de Benedito. Este também golpeou a perna do desfalecido Cândido.

Além daqueles elementos já indicados, evidencia-se também, e sobretudo, algo que era generalizado, a absoluta crença nas divindades da Pajelança por parte do povo-de-encantado ou daqueles que simplesmente freqüentavam os tambores e os brinquedos. Discordando de *O Globo*, que culpava tanto os humanos quanto os encantados pelo sangue derramado, Francisco afirmava que só não fora morto porque “rei Sebastião” era o “espírito” que estava em Benedito, e não permitiu que este lhe desferisse golpes fatais.³⁴

A múltipla série de representações sobre pajés e curadores divulgada pela imprensa consistia em uma operação seletiva apresentava esses agentes de modo depreciativo. Essas reportagens eram freqüentemente fundamentadas na generalização de ações individuais ou locais e na espetacularização de casos anômalos. Ou se inscrevia diretamente a Pajelança como algo negativo, isto é, essencial e ontologicamente tratar-se-ia de um elemento degenerado e decadente, ou se a associava a situações e contextos considerados males sociais, como o alcoolismo, o analfabetismo, a superstição, os desvios sexuais, e também a criminalidade. Os elementos que são apresentados como evidência de que a Pajelança seria um mal social podiam ser verificados em diversas outras situações e ocasiões do cotidiano da sociedade maranhense, que nem por isso eram apresentadas como algo essencialmente negativo. Portanto, esses preconceitos eram diretamente imputados ao universo material, místico e humano particularmente dos rituais e festas que envolviam a Cura.

³⁴ Descrito o caso, *O Globo* dedicou um pequeno parágrafo para “as declarações de Francisco Santos”.

As muitas notícias de crimes envolvendo candomblés, macumbas e umbandas em diferentes lugares do Brasil, publicadas em diversos jornais da imprensa maranhense,³⁵ acabavam servindo como complemento, exemplos concretos daquilo que localmente era mais anunciado e denunciado do que efetivamente observado.

Enfim, viam-se sinais de atraso, decadência, perversão, crime, malignidade, nos corpos, gestos, utensílios, saberes e crenças dos que se envolviam com a Cura. Esse arsenal de textos e imagens, em geral, precedia e acompanhava as perseguições. De fato, em alguns momentos, parecia ser não a polícia, mas a imprensa, enquanto representante de parte da sociedade maranhense, que organizava e liderava as diligências contra os pajés.

Sobretudo até início dos anos 1950, a imprensa laica e religiosa exigia a atuação da polícia, no sentido de prender a todos os envolvidos, os pajés, aqueles que pagavam pelos seus serviços e aqueles que iam assisti-los.³⁶ A partir da segunda metade dos anos 1950, nem a imprensa religiosa, como a de *Cruzeiro*, em Caxias, ou de *Boletim Paroquial*, em Arari, estará ainda fortemente empenhada neste propósito.

Legislações, perseguições e outros caminhos

As perseguições, realizadas intensamente até os anos 1950, consistiam num conjunto de campanhas em que autoridades policiais, aliadas com agentes do campo intelectual e religioso, e com membros da imprensa escrita, adentravam em terreiros à procura do povo-de-encantado, em geral, levando utensílios e objetos encontrados naqueles ambientes, fazendo uso de uma violência simbólica e material, muitas vezes quando ali se realizavam festas e rituais, especialmente Curas. A memória oral³⁷ caracteriza esse período como o tempo em que a “brincadeira” costumava ser feita no “oculto”, “só nas palmas e nos maracás” ou com outros instrumentos como tabocas e litros, estratégia utilizada pelos diferentes sujeitos para realizar suas atividades terapêuticas, festivas e ritualísticas que, em alguns casos, eram iniciadas num lugar e terminadas em outro.

Termo genérico dado, sobretudo durante o século XIX, às danças e cerimônias religiosas de escravos africanos e segmentos negros do campesinato no Maranhão, os batuques, até final do século XVIII, seriam tolerados. Entretanto, com o estabelecimento do Estado Nacional Imperial (1822), quando se fortaleceram e ampliaram as legislações municipais, que se concentraram em tudo aquilo que era considerado básico para a europeização cultural do Brasil,

³⁵ A exemplo de DNT (26/9/1940, p. 6), JPQ (12/4/1954, p. 4; 4/10/1954, p. 4; 20/10/1955, p. 4; 13/6/1956, p. 4; 25/3/1957, p. 4; 18/8/1957, p. 4).

³⁶ Como se afirmava em *O Globo*, em 1948, “cabe às autoridades reprimir o abuso, punindo também aqueles que procuram as casas dos pagés, deixando em suas mãos o dinheiro, que ganham á custa de ingentes sacrifícios” (OGB, 25/02/1948). Embora a imprensa desejasse, era consciente de que não podia acabar com a “feitiçaria”. Assim, a ação da polícia teria ao menos “a vantagem de restringir a exploração dos profissionais da feitiçaria.” (OGB, 22/11/1947)

³⁷ A exemplo do que lembram GOMES, op. cit. e RIBEIRO, M., op. cit.

especialmente vestuário, drogas, e festas e religiosidades características particularmente dos mais pobres e negros, começou-se a proibir os batuques dentro das cidades depois que fosse dado o toque de recolher. Temia-se que eles se constituíssem como base de revoltas. Essa repressão institucional, embora presente, não era completa e tentou limitar a celebração dos batuques a lugares fora das cidades e das vilas.³⁸ Na segunda metade do século XIX, o país passou por profundas transformações, sobretudo devido a leis referentes à escravidão.³⁹ Essas mudanças teriam implicação direta no desenvolvimento das diferentes práticas e formas culturais no Brasil.

Durante a Primeira República (1889-1930) e no período 1931-7, quando as principais cidades do Maranhão já possuíam uma imprensa organizada, as perseguições à Pajelança podem ser observadas em diversos jornais da capital e de cidades do interior do estado.⁴⁰ Nesse período, diferentes leis e códigos legitimavam a prisão de pajés, o fechamento de terreiros e a apreensão de objetos de culto,⁴¹ o que continuará, de modo intenso, durante as duas décadas seguintes.

A ação da polícia podia ocorrer dia e noite, pois a clientela que procurava o povo-encantado era significativa, tanto numericamente quanto no que concerne à heterogeneidade das posições sociais de seus indivíduos. Eram muitos os que, por razões diversas, procuravam a “gente que tem ligação com o pessoal do fundo”, como amiúde eram denominadas as pessoas envolvidas com Pajelança. Apesar de o numerário policial ser ínfimo para coibir essas práticas que se espalhavam por diferentes lugares do estado, alguns policiais e chefes de polícia, a exemplo de Flávio Bezerra no Estado Novo, seriam particularmente empenhados no que pareciam encarar como uma caça às bruxas.

Como diziam diversos articulistas: “sempre zeloso e cumpridor dos seus deveres, o dr. Flávio Bezerra, vem há muito combatendo eficazmente os macumbeiros, que infestam a cidade” (OGB, 30/4/1940, p. 1); “o dr. Flávio Bezerra, ilustre chefe de polícia, vem dando tenaz combate à macumba” (OGB, 30/7/1941, p. 6). Pessoas atualmente ligadas à Pajelança também

³⁸ Ver ASSUNÇÃO, Mathias R.. Cultura popular e sociedade regional no Maranhão do século XIX. **Revista de Políticas Públicas**. São Luís: EDUFMA, p. 29-67, 1999, p. 54.

³⁹ Em 1850, foi promulgada a Lei Eusébio de Queiroz, que visava reprimir o tráfico negreiro; a Lei Rio Branco ou Ventre Livre, em 1871, concedia liberdade aos filhos de escravos; a Lei dos Sexagenários, em 1885, concedia liberdade aos com mais de sessenta e cinco anos; a Lei Áurea, em 1888, libertava oficialmente todos os escravizados.

⁴⁰ Ver FARIAS FILHO, M. F. Religião afro-brasileira em São Luís do Maranhão: aspectos e repressão nas décadas de 1920-1930. **Anais do 10º Congresso Brasileiro de Folclore**, São Luís, v. 1, p. 179-187. Trabalho apresentado no 10º Congresso Brasileiro de Folclore, São Luís/MA, 2004; NUNES, H. R. Perseguição religiosa: a pajelança na imprensa codoense entre os anos de 1894-1896. **Boletim da Comissão Maranhense de Folclore**, São Luís, n. 34, p. 9-12, jun. de 2006; BARROS, op. cit., 2007.

⁴¹ Ver DANTAS, B. **Vovó Nagô e Papai Branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988; MAGGIE, Y. Raça. **O Medo do Feitiço**. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1992.

se referem a Bezerra como “muito rígido” para com pajés, pais e mães-de-santo. O fato é que Flávio Bezerra era um especialista em comandar e executar operações para “desencantar” pajés.⁴²

As perseguições aconteciam em diversos lugares. Parece ter havido uma maior atuação policial nos subúrbios e também no centro das cidades. Embora sem a mesma frequência e intensidade, elas também foram realizadas nas áreas consideradas “interior”. A atuação da polícia nesta última zona deve ter sido mais intensa na ilha de São Luís que em outros municípios.

Dentre os elementos que levavam às perseguições policiais, destaca-se a real existência, a presença efetiva dos rituais de Pajelança, o que ocorria em praticamente todo o estado, escasseando mais para sua parte sul. Isto é, mais que a presença de representações da Cura no imaginário social, que para muitos era credence de ignorantes e incautos, o que mais incomodava quem desaprovava esses saberes e práticas era sua presença efetiva, visual e sonoramente detectável. As perseguições costumavam se intensificar quando se percebia que essas práticas estavam se desenvolvendo e conquistando espaço social.

Outros fatores devem ser considerados enquanto razões para a realização das perseguições, como o estilo, o temperamento e a visão social do chefe de polícia da região, e a presença da imprensa no lugar, que frequentemente exigia a realização de prisões e o combate ao que denominava de feitiçaria e macumba. Se essa imprensa fosse controlada por setores ortodoxos da Igreja Católica aumentava a possibilidade de uma intensificação da ação policial. Algumas vezes, havia relações de cumplicidade entre a imprensa e chefes de polícia. Estes podiam ser elogiados publicamente quando agiam de acordo com as perspectivas da imprensa. Se os objetivos de ambos convergissem seu alvo poderia ter menos paz. Policiais que não se empenhavam na caça às bruxas pretendida por setores da imprensa e da Igreja Católica eram frequentemente criticados.

Uma das cidades do interior do Maranhão onde houve fortes e intensas campanhas de perseguição policial foi Caxias⁴³. Para tanto, contribuiu significativamente a marcante presença da imprensa católica da região. As perseguições eram intensificadas de acordo com as exigências e reclamações dos clérigos, cujas idéias circulavam em seu semanário, *Cruzeiro*, publicado a partir de 1936. As reclamações começaram em outubro de 1937, quando se noticiava que “nestes ultimos mezes, vem se notando uma crescente infiltração de grosseira feitiçaria nos suburbios operários de Caxias”. Era grande o número de operários e camponeses que se reuniam quase diariamente “em torno de feiticeiros e feiticeiras”. Eles bebiam, cantavam e dançavam “na maior das libertinagens”. Diante disso, o semanário exigia que a polícia desse termo à questão. (CRZ, 9/10/1937, p. 4)

⁴² Em outros estados do Brasil, a memória oral também registra personagens como Flávio Bezerra, caso do delegado Pedrito Gordilho, que teve forte atuação nos anos 1920-30 na Bahia. Ver LÜHNING, op. cit.

⁴³ Como observara Costa EDUARDO, op. cit., São Luís, Codó e Caxias constituíam os locais de maior concentração da escravidão negra no estado. Além disso, muitos ex-escravos, após a abolição, dirigiram-se para aquelas regiões.

Embora nem sempre se satisfizessem por completo os anseios do clero caxiense, composto de padres europeus, até os anos 1940, a polícia de Caxias atuou fortemente “contra a macumba e a feitiçaria”. Em 1949, por exemplo, *Cruzeiro* pedia que o delegado de polícia da cidade continuasse a campanha de repressão à “macumba, não só nos subúrbios de Caxias”, mas que estendesse sua ação ao interior do município. Nesse ano, a polícia apreendera “um arsenal de apetrechos bem interessantes, usados pelos pagés da macumba: capas de seda vermelha, brancas, cordões, grandes rosários, boinas, óleos perfumados, garrafas de beberagens”. Na ocasião, a campanha policial teria surtido efeito, “tendo cessado os rumores soturnos dos tambores e as toadas plangentes dos ‘baíás’ provocadores dos encantamentos, quando se manifestam os sortilégios dos espíritos endiabrados na subconsciência dos ‘mediuns’”. (CRZ, 22/3/1949)

Em São Luís, em agosto de 1941, a serviço de Flávio Bezerra, visando combater “essa praga social”, “o investigador Lemos, acompanhado por outros dois policiais, meteu-se pelos caminhos do Sacavém procurando os curandeiros”. Enquanto os policiais se embrenhavam pelas ruas e caminhos suburbanos, João Pereira da Silva conduzia uma Cura no lugar chamado Floresta. Diversas pessoas, algumas doentes, assistiam-no e o acompanhavam. Percebendo a chegada da polícia, o senhor João Silva, vestido “em trajes de rei”, tentara escapar, entretanto, não obteve êxito. É provável que esse pajé recebesse encantados nobres, pelos trajes em que estava vestido. Para alguns, em certos momentos, mais que *representar*, João Silva *era*, de fato, um rei taumaturgo, uma majestade que, dentre outras coisas, tinha o poder de curar. Para outros, sua prática era tão somente “um abusivo ‘metier’” na capital brasileira francesa.⁴⁴ Ele, visto como “sensivelmente embriagado”, e seus instrumentos de ritual, uma garrafa de cachaça, dois maços de velas e um maracá, foram apreendidos e levados para a central da polícia. (OGB, 12/8/1941)

No ano de 1940 foi promulgada a Lei de Contravenções Penais que, do mesmo modo que o Código Penal de 1890, via o “curandeirismo” como prática criminal.⁴⁵ Não é possível afirmar que essa lei tenha levado a um aumento da perseguição à Pajelança no Maranhão. Talvez se tenham intensificado os processos de sincretismo. Alguns pajés/curadores podem ter passado a se identificar como mineiros e a realizar atividades específicas do Tambor de Mina, sem, entretanto, abandonar a Pajelança.

Deve-se considerar que no Maranhão, entre os anos 1930 e 1960, não houve uma articulação permanente entre as ações da Igreja Católica, das sociedades médicas, da imprensa, dos legisladores e das polícias contra o que identificavam como “curandeirismo”. Alguns desses setores se uniram em certas ocasiões e lugares. O ímpeto dos médicos e padres, por ocasião da fundação da Faculdade de Ciências Médicas em 1957 foi um tanto quanto solitário, embora tenha contado com a

⁴⁴ É reverenciada e questionada a fundação de São Luís pelos franceses. Ver LACROIX, M. L. L.. **A fundação francesa de São Luís e seus mitos**. São Luís: EDUFMA, 2000.

⁴⁵ Ver MAGGIE, op. cit., p. 47.

resposta de uma ou outra ação policial. Esse ímpeto se assemelha à posição de setores da imprensa e da polícia nas décadas de 1930 e 40. Diferentemente do que ocorreu na cidade de Caxias, nos anos 1930-40, em São Luís, neste mesmo período, não houve uma grande participação específica do clero exigindo o combate à Pajelança, embora a questão religiosa, assim como a médica, tenha sido um dos argumentos levantados pela imprensa para justificar a necessidade de ação policial.

Quaisquer códigos legais sobre “curandeirismo” podiam ser interpretados de diversas maneiras, dependendo das situações e pessoas envolvidas. Não se deve menosprezar a percepção de um articulista em 1947, quando afirmara que no entender das pessoas que freqüentavam a Pajelança, mesmo sem nenhuma licença, essa seria “uma cousa legal como outra qualquer” (OGB, 09/06/1947). O “serviço” de Cura prestado por um pajé também podia ser visto como algo legal pelos próprios agentes policiais. Em 1948, a mulher Maria Natividade Pereira, residente à rua Euclides Farias, zona urbana de São Luís, foi à delegacia de polícia prestar queixa contra o “conhecido pajé Palmeiro Albuquerque”, morador da rua Celso Magalhães, Centro da cidade. “A queixosa alegava que dera 30 cruzeiros para o Palmeiro fazer um serviço de feitiçaria, não tendo o mesmo satisfeito o compromisso”. O comissário de serviço registrou a queixa e deu ordem para que fosse procurado o pajé. A atitude do comissário indignou o repórter, segundo o qual a própria queixosa deveria ser presa. (OGB, 25/02/1948)

Desde meados do século XIX os curadores eram objeto de perseguição policial.⁴⁶ Embora não fosse algo generalizado, parecia ser comum que alguns deles tirassem licença para realizar “Tambor de Mina” quando (também) realizavam Cura. Lembre-se que nunca houve “licença” oficial para a Pajelança, como acontecia com a Mina, entendida como baile ou diversão.⁴⁷ Daí, muitas vezes, pajés realizarem “na sombra do tambor” o “brinquedo” (CRZ, 21/06/1947), o que era freqüentemente denunciado pela imprensa; “não há a menor dúvida de que a licença fornecida pela Polícia para que se pratique o ‘tambor de mina’ fomenta a macumba. E isso porque onde há o ‘tambor de mina’ há fatalmente a macumba. Uma cousa não existe sem a outra; pelo que não se pode considerar o ‘tambor de mina’ como uma diversão qualquer” (OGB, 09/06/1947); “os curandeiros [...] vivem sempre numa casa em que há uma grande sala para a dança do ‘tambor de mina’” (OGB, 30/05/1948); “não há povoado à margem dos rios que abraçam S. Luiz, que não tenha o seu terreiro de mina com mesa de cura” (PGB, 18/4/1950).⁴⁸

⁴⁶ Ver ASSUNÇÃO, op. cit.

⁴⁷ O tratamento do tambor de mina como “baile” ou “divertimento” já se dá bem antes dos anos 1930. Há registros que apontam grupos de tambor de mina pedindo licença para fazer suas festas no fim do século XIX. Ver FERRETTI M. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da magia negra? São Paulo: Siciliano, 2001, p. 19.

⁴⁸ Nos códigos de posturas do Maranhão Imperial, os batuques e folguedos negros encontravam-se geralmente nos incisos que tratam da segurança e da tranqüilidade públicas, e com freqüência não eram proibidos, mas restritos a determinadas horas e locais, sob licenças das autoridades. Já os pajés, curadores e curandeiros foram inseridos nos artigos que tratam da saúde pública, dos médicos, cirurgiões e boticários, e são terminantemente proibidos. Os

É provável que tenham sido fundados casas e terreiros sincréticos nos quais era efetivamente difícil saber onde começava e terminava o que se denominava Pajelança ou Tambor de Mina, macumba/magia ou diversão. Entretanto, a indistinção proposta pela imprensa consistia, antes de tudo, numa estratégia que visava legitimar a perseguição policial a todas e quaisquer expressões cognoscitivas, terapêuticas e religiosas ligadas especialmente aos mais pobres e negros, reduzindo-as a práticas ilegais e imorais.

Obviamente, não se trata de uma luta exclusiva de letrados, clérigos, da imprensa e das elites contra o “povo”. Em São Luís, diversas denúncias contra a Pajelança feitas à polícia provinham dos subúrbios ou dos interiores da ilha, e eram feitas por vizinhos dos curadores, que podiam alegar, por exemplo, questões relativas ao sossego público ou à prática de feitiçaria. Essas denúncias ocorreriam “frequentemente” (OGB, 5/7/1945). Em 1939, Aristeu Santana, residente no Retiro Natal, subúrbio de São Luís, compareceu à central de polícia e prestou queixa contra a sua vizinha, Luzia Pinheiro, “pelo facto da mesma ter o costume de realizar, alli, sessões de pagelança, perturbando o socêgo publico.” (OGB, 1939, p. 4) Em 1945, também naquela localidade, onde era “praticada há dias a pagelança pelas mulheres Armanda e Margarida de tal”, fez-se nova queixa. “Dando-se mal com a barafunda”, Silvestre Dias, “visinho da casa onde baixam os ‘caboclos’ [...] levou o caso á policia, pedindo providencias à autoridade competente, no sentido de fazer cessar tal abuso”. Resultou que “as promotoras da pagelança foram intimadas a comparecer á 1ª Delegacia Auxiliar afim de responder pela queixa”. (OGB, 5/7/1945)

Afirmar que as elites ou os subalternos constituem conjuntos homogêneos de indivíduos que processam os mesmos valores e crenças é idéia que certamente não dá conta da complexidade do concreto. As mesmas práticas e representações eram apropriadas de maneira variada pelos diferentes sujeitos sociais. Subalternidade socioeconômica não implicava automaticamente em produção cultural que pudesse ser vista como “popular”, do mesmo modo que as práticas de uma pessoa negra não implicavam necessariamente algo identificável com “cultura negra”⁴⁹.

Lugar onde comumente se realizavam sessões de Pajelança, o Olho d’Água, assim como outros interiores da ilha de São Luís até os anos 1960, era uma região de matas. Em 1940, Flávio Bezerra recebera uma denúncia, segundo a qual a Pajelança se tornara habitual naquelas redondezas. De fato, os denunciantes, muitas vezes moradores das localidades, tornavam-se importantes aliados da polícia. Mais que informar o local exato, algumas vezes eles também

toques de tambor de mina só serão liberados do controle policial em 1988, em função das comemorações do centenário da abolição da escravatura e devido a interesses turísticos e culturais.

⁴⁹ Concordo com SANSONE, para quem “nem todas as pessoas que podem ser definidas como negras num contexto específico participam da cultura negra o tempo todo”, assim, “qualquer definição que dermos da cultura negra e que tente apontar para uma essência supostamente universal das coisas negras será um cobertor curto, que não conseguirá cobrir todos os grupos dentro da população negra”. Ver SANSONE, Livio. **Negritude sem etnicidade**: o local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra do Brasil. Salvador: Edufba; Pallas, 2003, p. 23.

diziam quando os “brinquedos” eram feitos. Assim, Bezerra enviara uma diligência para o local e “no silêncio da noite, dentro da matta escura”, o lavrador e pajé Demetrio Santos, conhecido como Mestre Demétrio, “foi surpreendido pela policia quando ‘curava’ um doente”, um pedreiro. Demétrio vestia “uma blusa de gorgurão verde, casquêtte da mesma fazenda, um cordão branco e encarnado sobre os ombros” e tinha “um maracá nas mãos, cujos ‘balangandans’” foram apreendidos pela polícia. Ele estava acompanhado por “três acólitos”. A polícia o teria flagrado “quando estava ‘benzendo’ o ‘cliente’ batendo-lhe com o maracá na cabeça”. Mais que uma Cura, em sentido estrito, o que ali se realizava era um grande encontro religioso e festivo. No local, havia “cerca de cem pessoas”, havendo “correrias e atropelos” com a chegada da diligência policial. (OGB, 30/4/1940, p. 1)

Note-se que alguns elementos da Pajelança, como percebidos pela imprensa, são vistos a partir dos referenciais do catolicismo, enquanto religião, e da medicina. Isto é, numa certa dimensão, a Pajelança era pensada, antes de tudo, a partir do universo propriamente religioso e medicinal. De todo modo, o fato é que a prática da Pajelança motivou a prisão de muitos agentes sociais. Em grande medida, o jornal *Diário do Norte* tinha razão quando, no final de 1937, afirmava que “os pagés estão em maré vasante” (DNT, 30/11/1937). Nesse ano, noticiara-se a prisão de dois homens “da gente que tem ligação com o pessoal do fundo quando praticavam a macumba por meio de cobras embalsamadas e santas amarradas” (DNT, 28/10/1937, p. 3) e um outro que “a segunda delegacia auxiliar mandou recolher ao xadrez” (DNT, 29/11/1937, p. 4).

Em 1940, uma senhora que fazia Pajelança em casa de uma outra também foi presa. Na “cura” eram usadas “vellas accesas, fitas e penas enfeitando o ambiente” (DNT, 30/4/1940, p. 5). Um homem, quando estava na “mesa de cura”, foi surpreendido por soldados da força policial, sendo levado ao xadrez (DNT, 4/9/1940, p. 5) e quatro foram presos na vila do Vinhais praticando Pajelança (OGB, 30/7/1940, p. 3). Também foram presos outros quatro homens “por terem sido encontrados no logar Angelim, interior da Ilha, fazendo pagelança. Foram apreendidos, em poder dos mesmos, uma farda, uma casqueta de gorgurão de seda, cor verde, e um maracá.” (DNT, 30/4/1940, p. 5) Foi ainda recolhido ao xadrez Antonio Gomes, “quando se achava fazendo ‘mesa de cura’ à rua Octavio Corrêa, em completo estado de embriaguez” (DNT, 4/9/1940, p. 5). Embora fosse combatida e não haja registros de casas de Cura na zona urbana de São Luís (como ocorre com o Tambor de Mina), a Pajelança não deixava de ser praticada nessas áreas. Rituais de Cura podiam ser realizados em casas de pessoas que residiam no Centro e nas suas redondezas, como aquele realizado à rua Otávio Corrêa.

Em 1941, três mulheres, vistas como “rezadeiras da oração da ‘cabra preta’”, foram presas acusadas de fazer Pajelança (DNT, 21/9/1941, p. 6). Dois anos depois, a polícia civil, “numa feliz diligência, efetuou a prisão do indivíduo João da Cruz, residente no sitio Gapara,

que tem por costume efetuar ‘mesa de cura’ naquela localidade, conforme ficou apurado por autoridade competente” (DNT, 23/5/1943, p. 5).

Em 1942, a *Revista Athenas*, publicada ao longo do Estado Novo e que visava ser a confirmação das tradições que seu nome sugere,⁵⁰ apresentava “vários objectos apreendidos em uma sala de pagelança, pela polícia local. Vêem-se, ahi, toalhas bordadas com signos de Salomão, flôres sagradas de tajás, arcos e flechas, maracás, e garrafas de vegetais e cachaça”.

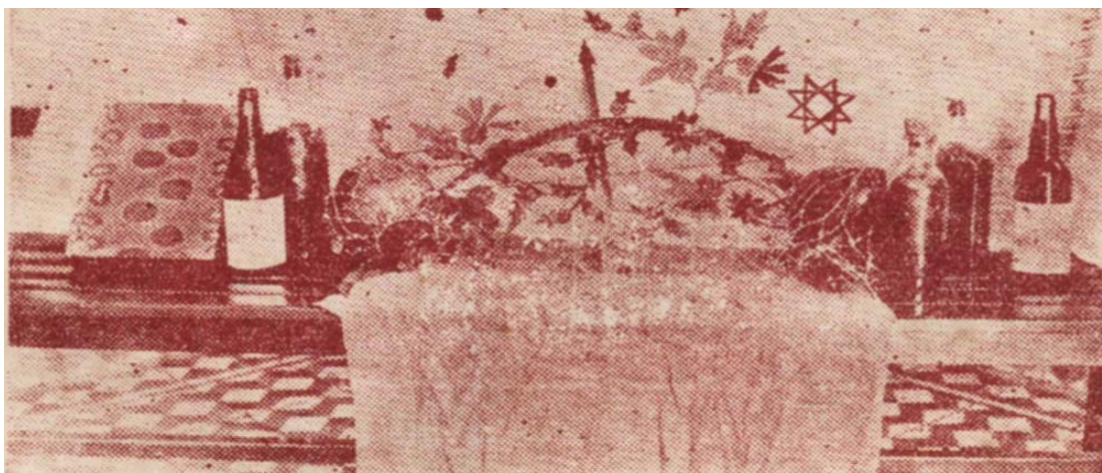


Figura 1: Objetos apreendidos pela polícia em local de Pajelança

Fonte: Revista Athenas. São Luís, seis de jun. de 1942, p. 34.

Em 1950, foi preso em São Luís um “curandeiro” proveniente de Belém do Pará. Ele era caracterizado como o “falso ocultista” de nome Carlos, um “terrível chantagista” que teria um “plano diabólico destinado a espoliar os incautos”. Ele possuiria um terreiro de Cura em Belém. O curador, que “diz que possui consigo um espírito do fundo”, teria escapado pelo mar da perseguição

⁵⁰ Na tentativa de construção da identidade nacional sob o patrocínio do Estado Imperial, no início do século XIX, uma série de intelectuais e poetas maranhenses (cujo principal expoente é Gonçalves Dias) começou a se destacar no plano nacional. Por causa dessa cultura inclinada às letras, a região recebeu (ou se deu) o aposto de “Atenas Brasileira”. Essa condição, de ateniense, de prosperidade, foi transposta a todos os maranhenses como sua condição essencial. Um provincianismo tão ou mais refinado que o nacionalismo. (CORRÊA, R. **Formação social do Maranhão: o presente de uma arqueologia**. São Luís: SIOGE, 1993) Durante a Primeira República, as elites letradas dessa região tentaram recuperar o presente através da rememoração de exemplos do passado, especialmente do período 1850-1900, cuja geração justificara o título de Atenas Brasileira, o que serviria como uma espécie de remédio para sanar as mazelas provocadas pela estagnação econômica e ainda inspirar renovação nas letras maranhenses. Contudo, os esforços e propósitos foram forçados sem a consideração devida das condições reais necessárias para sua realização. (MARTINS, M. de J. B. **Rachaduras solarescas e epigonismos provincianos**. Sociedade e cultura no Maranhão neo-ateniense: 1890-1930. 2002. 130 f. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Recife, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002). Em trabalhos anteriores, tento mostrar que após a Primeira República, nos anos 1940-50, os letrados maranhenses, particularmente aqueles que viviam no Estado, numa espécie de autoflagelo, afirmavam que o Maranhão não era mais Atenas, mas Apenas brasileira, embora insistissem em reviver seus supostos tempos de glórias através, por exemplo, da fundação de jornais e revistas, e de grêmios estudantis (BARROS, A. Evaldo A. “Acorda Ateniense! Acorda Maranhão!” Identidade e Tradição no Maranhão de meados do século XX (1940-1960). **Ciências Humanas em Revista**, São Luís: EDUFMA, v. 3, n. 2, p. 73-92, 2005), e, de modo particular, por ocasião das festas de comemoração do aniversário de morte de Gonçalves Dias, que ocorreram durante toda a primeira metade do século XX (desaparecendo na década de 1950), e quando das cerimônias de posse dos novos membros da Academia Maranhense de Letras (BARROS, A. Evaldo A. Invocando deuses no templo ateniense: tradições e identidades no Maranhão. **Outros Tempos** (UEMA. Online), v. 3, p. 156 -182, 2006).

policial na capital paraense. Através de jogo de baralho, Carlos revelaria o presente, o passado e o futuro. Ele era acusado de ter transtornado a vida de diversas famílias, pois “contava, com os olhos fechados, coisas horríveis” para as pessoas que o procuravam. “Dizia que as moças haviam sido prostituídas e as senhoras casadas haviam enganado os maridos, e as viúvas viviam em constantes encontros com amantes”. Carlos seria um especialista em doenças do sexo. Seu espírito do fundo só se aproximaria depois que ele bebesse vinho, e “à medida que trabalhava ia tomando copos e mais copos de vinho”. Cobraria caro por remédios e tratamentos. Algumas pessoas, que se diziam ludibriadas pelo curador, foram prestar queixas à polícia. (PGB, 30/11/1950)

Certamente, deve-se considerar a maximização, nesse período, de uma cultura viajante, constituída por diferentes agentes da Cura e da Mina, cujas idéias, símbolos e valores seriam estruturados em uma perspectiva translocal, o que parece ter tido influência profunda no desenvolvimento de diferentes práticas terapêuticas e religiosas num estado até então predominantemente rural,⁵¹ redimensionando os modos de atuação daqueles que se envolviam com essas práticas. Estes continuaram a agir nas frestas da oficialidade. Entretanto, cada vez mais, passariam a usar, de maneira inteligente, ousada e criativa, os instrumentos e mecanismos do mundo oficial, como a imprensa, que outrora e ainda naquele momento, insistia em inscrevê-los depreciativamente.⁵²

Mesmo quando eram presos, os diferentes sujeitos – ou os encantados – realizadores das Curas, costumavam reclamar e algumas vezes com valentia, o que poderia relaxar ou piorar seus casos, dependendo das circunstâncias. Em 1937, quando foi presa “uma mulher que se dizia actuada de espírito que, em vida, dava gorjeios que só rouxinol”, a caminho da prisão, ela continuou a cantar como “o bentivi, o xexéu e a rolinha fogo-pagou” (DNT, 30/11/1937, p. 4).⁵³ Em 1940, no Diamante, subúrbio da capital maranhense, quando a casa de Amélia de Souza “estava com varias vellas accesas, fitas e penas enfeitando o ambiente”, Maria Pereira foi presa. Na polícia, “a pageleira bancou a ‘dunga’ e foi recolhida à Penitenciaria do Estado”. (DNT, 17/2/1940, p. 5)

Observando-se as investidas da polícia e da imprensa maranhense, nota-se que os sujeitos envolvidos com a Pajelança, em maior ou menor grau, são apresentados como uma

⁵¹ Até os anos 1960, mais de 82% da população maranhense vivia nas zonas rurais do estado (MARANHÃO. GOVERNO DO ESTADO. **Maranhão em Dados**. São Luís, 2004).

⁵² Uma vez que as perseguições ocorriam em diversos lugares do Brasil, particularmente nas capitais estaduais, elas acabaram contribuindo para a intensificação desses trânsitos, uma vez que podiam obrigar diferentes sujeitos a viajar em busca de lugares mais seguros para se fixar. Além disso, por questões econômicas (busca de trabalho e melhores condições de vida, por exemplo), ornava-se cada vez mais contínuo o trânsito de pessoas ligadas à Mina e à Cura que viajavam do Maranhão para outros estados do Brasil e geralmente retornavam. Algumas curadoras e mães-de-santo saíam do estado jovens e já “feitas” na Mina e/ou na Pajelança no estado. Muitas retornavam anos depois, procuravam jornais e deixavam seus registros. Elas denunciavam, aberta e publicamente, chefes de polícia, construíam mini-autobiografias nas quais se apresentavam como mulheres, mães-de-santo ou pajés, fortes e poderosas, usando, para justificar tais características, um vasto conhecimento que teriam adquirido em suas visitas do norte ao sul do Brasil (como ocorreu, por exemplo, em JPQ, 27/10/1955; 18/8/1957).

⁵³ Rolinhas, pombas, jurutis, eram motivos de doutrinas de Tambor de Mina, como atesta canção de Tambor de Maximiliana Silva, em 1938. Ver ALVARENGA, op. cit., p. 60-1.

espécie de inimigos da região. Uma vez que a região, como representada por setores da sociedade maranhense, manifestava-se em perigo, a ação policial aparecia como meio através do qual suas manchas podiam ser eliminadas.

Mesmo sob perseguição e depreciação, a Cura continuava a proliferar. Além disso, muitos pajés e seus encantados eram especialistas em realizar e comandar operações para “encantar” policiais, mesmo chefes de polícia como Flávio Bezerra, e também políticos. O curador Pai Euclides⁵⁴ conta que, nos anos 1950, por três vezes fora perseguido pela polícia quando realizava Pajelança. Por obra sua e dos encantados, em nenhuma delas a polícia teve sucesso. Na primeira, os soldados caíram num sono lento. Na segunda vez, eles entraram em transe, dando pinotes, e tiveram de ser aquietados. Na terceira, no sítio Piranhenga, Euclides fora avisado pela polícia de que não poderia realizar Pajelança, caso contrário, ele e os outros envolvidos seriam presos. Ele decidira então realizar a Pajelança sem cantos nem toque de pandeiros. O brinquedo foi iniciado só com o maracá. Entretanto, a entidade se manifestou e exigiu que se esquentassem os pandeiros. A Pajelança foi realizada com todos os instrumentos e palmas. A polícia, para chegar à localidade, precisava pegar uma canoa, o que fez e, quando chegou, encontrou a Pajelança em ação. Para prendê-los, os soldados deveriam levar os presentes em canoa, mas esta naufragou, como previra a entidade que estava em Pai Euclides, e nada pode ser feito pelos policiais.

Ainda segundo Euclides Ferreira, em certa ocasião, a pajé Benedita Jardim – com a entidade espiritual nela presente, estava realizando uma Cura e pressentira a chegada da polícia, o que ela comunicou a todos, afirmando que ninguém deveria sair da localidade. A polícia chegou e levou Benedita e alguns dos presentes no brinquedo para a chefia de polícia. Eles seguiram viagem de canoa, dado que estavam num sítio separado pelo mar do centro de São Luís. Benedita viajou toda paramentada, como estava no ritual. Ao longo da viagem, encorajou alguns de seus acompanhantes e cantou ao lado dos policiais. Na Central de Polícia, Flávio Bezerra dissera que ela estava sendo presa por fazer trabalhos de bruxaria, por fazer mal aos outros, o que era proibido, e a caracterizou de louca, pois estava toda enfeitada. A entidade de Benedita respondeu ao chefe de Polícia dizendo que não estava fazendo mal para pessoa alguma, muito pelo contrário, estava cumprindo com a missão de pegar no maracá, pois este só sacudiria em suas mãos. Para provar que Benedita estava errada, Flávio Bezerra pegou o maracá, balançou-o e nada aconteceu. Depois, de volta para a entidade, o maracá chacoalhou normalmente. Benedita foi mandada embora da Central de Polícia por Bezerra e continuou a Pajelança.⁵⁵

Em 1938, o terreiro de pai Demétrio, situado nas matas do Batatã, interior de São Luís, foi invadido pelo delegado Januário que, montado a cavalo, gritava para “acabar com a

⁵⁴ Em entrevista dada a PACHECO, op. cit., p. 62-3.

⁵⁵ Ver FERREIRA, op. cit., 2003, p. 70-2.

vagabundagem”. O encantado, incorporado em Demétrio, fez com que o cavalo se retirasse do local. O delegado, ao cair do cavalo, recebera um espírito que o fizera rolar até o dia amanhecer.⁵⁶ Os encantados não admitiram ficar de fora dos processos sociais nos quais os diferentes agentes envolvidos com a Cura estavam imersos.

Muitas vezes, a história da repressão à Pajelança, e a outras práticas produzidas pelos mais pobres, é escrita como um combate antitético entre os “populares” e a polícia. Entretanto, o que se nota é que entre a ação da polícia e as respostas dos diferentes sujeitos havia uma pluralidade de situações, que complexificavam esse processo. Não se pode generalizar o “tempo de terror” porque teria passado o povo-de-encantado no Maranhão da primeira metade do século XX, como sugerem Santos e Santos Neto.⁵⁷ As “torturas, humilhações e constrangimentos”, a “violenta e implacável” repressão⁵⁸ não atingiu a todos e quando ocorreram foram circunscritas a determinados contextos e situações. A argumentação do tempo de terror certamente se alicerça numa multiplicação da real capacidade da repressão policial. Além disso, as perseguições registradas nos jornais de época ou rememoradas pela oralidade mostram que freqüentemente os pajés e curadores enfrentaram diretamente ou ludibriaram aqueles que os perseguiram, ou ainda, envolveram os que deveriam ser seus algozes no universo da Cura. Deve-se considerar ainda a existência de membros do povo-de-encantado, particularmente aqueles que viviam nas zonas rurais, muitos dos quais não foram forçados ou expulsos para lá devido às perseguições, ou que viviam nos interiores do Maranhão, para os quais as perseguições foram algo no mínimo distante.

É questionável a idéia de que o conjunto do povo-de-encantado enfrentara barreiras excessivas para a transmissão de suas práticas e conhecimentos, como seus saberes terapêuticos. Ora, nem os curadores nem a polícia formavam grupos homogêneos. Interpretar esse processo como uma oposição maniqueísta entre perseguidos e perseguidores, oprimidos e opressores pode impor uma uniformidade artificial sobre todos os diferentes sujeitos que promoviam Curas, o que significaria uma essencialização empiricamente indemonstrável. Além disso, obrigar-se-ia a diversidade dos agentes envolvidos com a Pajelança a desempenhar o papel de vítima, quando esta nem de longe foi sua posição central na história do Maranhão.

Algumas das características e resultados das relações entre as legislações, a polícia, os pajés e a Cura teriam sido as que se seguem.

Sem sossego e muito menos liberdade, as casas de cura viam-se impedidas de funcionar. [...] Condenada pelos médicos, repudiada pela burguesia e escorraçada pela polícia, a cura (procurada pelas classes desfavorecidas da sociedade como medicina alternativa) não resistiu à inevitável opressão, cujo arrefecimento só ocorreu à

⁵⁶ Ver SANTOS, M. do R. C.; SANTOS NETO, M. dos. **Boboromina: terreiro de São Luís, uma interpretação sociocultural**. São Luís: SECMA; SIOGE, 1989, p. 117.

⁵⁷ Idem

⁵⁸ Idem, p. 116.

proporção em que os curadores adotaram um estrategema. Eles projetaram sobre o tambor de mina o sonho de uma relativa vida à luz do sol. E numa terra que já se acostumara a “dormir ao som dos tambores”, as casas de cura (ansiosas por um pouco de paz e liberdade) resolveram mascarar-se de tambor de mina para ludibriar as forças da repressão. [...] Com efeito, acelerou-se o processo de fusão da mina com a pajelança. E notórios curadores ou pajés, a partir daí passaram a comportar-se como se mineiros fossem. Na verdade, eles só queriam uma coisa: ver-se livres, ainda que parcialmente, dos assédios da polícia. E, por conta da perseguição policial, os curadores foram obrigados a substituir o pandeiro e o maracá inicialmente por palmas (menos ruidosas, poderiam dificultar o faro da polícia) e depois, como disfarce, adotaram o mesmo ritual dos chamados mineiros.⁵⁹

Esta argumentação precisa ser relativizada em alguns pontos. Em primeiro lugar, deve-se salientar que a falta de sossego e liberdade não atingia todos os lugares que poderiam ser caracterizados como casas de Cura. Dependendo do período e da localidade, a Cura poderia ser realizada em relativa tranquilidade. A repressão policial, mesmo quando intensa, na maioria das vezes, limitava-se a determinados lugares, sobretudo às zonas urbanas e se acentuava em certos períodos, depois da qual a Pajelança voltava à tona, e com todo vigor. Em segundo lugar, as fontes escritas de época evidenciam que a Pajelança não era buscada exclusivamente pelas classes desfavorecidas da sociedade. Esta é uma argumentação que, em grade medida, repete os padrões explicativos utilizados na época, pelas elites, para combater e discriminar a Pajelança, qual seja, a idéia de que “muita gente vive da macumbaria graças ao pouco grau de cultura da nossa gente” (JPQ, 18/8/1951). Ao contrário, pessoas de diversos estratos sociais procuravam os pajés. Algumas abandonavam tratamentos médicos e buscavam a Pajelança, outras certamente realizavam tratamentos duplos. Pode-se até se supor que alguns pajés recebiam poucos indivíduos que poderiam ser caracterizados como pobres, uma vez que estes poderiam não ter recursos para presentear aqueles com os “mimos” exigidos ou os pagamentos das taxas estipuladas. Em terceiro lugar, a Pajelança não se reduzia às questões de saúde, à cura, em sentido estrito. Pode-se argumentar que a maioria dos que procuravam os curadores o fazia em busca de saúde. Entretanto, os rituais de Pajelança nos quais as Curas eram realizadas eram muito mais que um espaço médico alternativo. A Pajelança também se constituía como momento de lazer, espaço de festa, em que muitos participavam por puro divertimento, uma ocasião de convívio social. E, finalmente, é preciso relativizar a idéia de disfarce, de mascaramento, pois, ela supõe que, de fato, sempre houve diferenças claras e distintas entre Mina e Pajelança, e que os agentes sociais as manipulavam conscientemente. A fuga ao estigma do curandeirismo e da magia, através do ocultamento das entidades caboclas, das práticas curativas e das defesas contra os inimigos não foi uma estratégia adotada, de maneira geral, pelo povo-de-encantando. Muitos dos ditos curadores continuaram notórios curadores sem necessitar se comportar como os autênticos mineiros. Além disso, diversos mineiros atuavam como curadores, buscavam a Pajelança, dentre

⁵⁹ As fontes orais de SANTOS e SANTOS NETO op. cit. foram produzidas basicamente por pessoas ligadas a terreiros urbanos de São Luís, como a Casa de Nagô.

outros motivos, por razões econômicas. Não faltam exemplos de pessoas que estariam “se dando bem” financeiramente exatamente porque atuavam com a Pajelança e não com a Mina. E se alguns membros da sociedade maranhense estariam se acostumando a “dormir ao som dos tambores”, diferentes e desiguais sujeitos também estavam bem habituados a reconhecer e participar dos rituais de maracás e penas.⁶⁰

Através de suas práticas e representações, mesmo aquelas produzidas em meio a conflitos, tensões e perseguições, os curadores e pajés foram capazes de estratégica e criativamente redesenhar sua participação na sociedade, e organizar formas de fazer, pensar e sentir, especialmente no que concerne a possíveis tratamentos de doenças, que se difundiram socialmente.

Embora não existisse uma legislação específica que protegesse a Pajelança da ação policial, havia relações significativas entre alguns pajés e membros do setor político ou de outras esferas sociais, que lhes asseguravam algumas vantagens. Aqueles que tivessem algum tipo de relação com pessoas de influência no seu contexto social dificilmente seriam incomodados pela polícia. Se fossem presos, poderiam contar com a reivindicação dessas pessoas visando sua soltura. Além disso, esses agentes poderiam ajudar os pajés financeiramente ou através da doação de mantimentos.

Os jornalistas, embora às vezes se dissessem surpresos com a possibilidade de alguém da “gente de sociedade” estar envolvido com pajés (TBL, 31/07/1947), sabiam, já que freqüentemente noticiavam, que “o mais gosado é que até mesmo gente instruída se mete em pagelança, incrementando ainda mais sua pratica. A macumba no Brasil prolifera como a saúva” (JPQ, 18/8/1951).

Em 1939, “uma multidão de pessoas de destaque em nosso meio” foi à chefatura de polícia pedir pela soltura do curador Mestre Demétrio. Essas pessoas “são ‘habituées’ dessas reuniões [...] apesar dellas se realizarem dentro do matto, a quinhentos metros de distancia da estrada”. Na central de polícia, elas afirmavam “estar em dívida para com o macumbeiro. Os pedidos chovem”. Diante disso, “o chefe de Polícia, está deveras escandalizado” – afirmava o repórter, que completava, dizendo que a voz da razão solicitava o contrário. O lugar de pai Demétrio seria na delegacia. (OGB, 30/4/1940, p. 1)

Em 1947, o chefe de polícia Homero Brauna foi até o terreiro do “doutor em feitiçaria”, mestre Pio, onde comparecia “gente das mais diversas classes sociais”. Os repórteres lamentaram o

⁶⁰ A preocupação em demarcar territórios claros e distintos entre Mina e Pajelança é algo que deve ter se intensificado no período posterior aos anos 1960, e mesmo assim não envolveu todos os indivíduos e grupos. Em sua maioria, pajés, pais e mães-de-santo não se comportavam como ortodoxos militantes que procuravam preservar toda a sua herança. Ao contrário, eles demonstraram uma grande flexibilidade em adaptar e mudar suas produções religiosas. Essa flexibilidade proporcionou uma expansão profunda dos modos de ver, pensar e sentir do povo-de-santo e de encantado em meio à sociedade e cultura maranhense. Espalhando-se e agindo de múltiplos modos, eles construíram idéias-imagem que, paulatinamente, passaram a fazer parte do esquema de referência para a vida e a compreensão do mundo social que os envolvia.

fato de o chefe de polícia não ter surpreendido “o ‘pagé’ em função”. Na casa do “bruxo do João Paulo”, Homero apreendera “um livro curiosíssimo, contendo o nome de muita gente importante da cidade”. Homero teria deixado a entender que “a divulgação do conteúdo deste livro provocaria, sem dúvida, um escândalo social”. (OGB, 22/11/1947) O fato é que, como registra W. Reis, diversos curadores mantinham círculos de amizade com pessoas da “alta sociedade”.⁶¹

A manutenção de relações estáveis ou ocasionais com indivíduos considerados “gente da sociedade” consistiu em uma estratégia eficaz e freqüentemente utilizada por diferentes pajés. Ter um amplo leque de relações sociais com pessoas cuja posição social era econômica ou politicamente importante conferia aos curadores status, capital simbólico e, sobretudo, proteção.

Masculinidade, feminilidade e homossexualismo no universo da Cura

As diferenças de gênero e, em alguns casos, a opção sexual, pareciam ser elementos significativos e às vezes determinantes para os sujeitos, notadamente pajés, pais e mães e filhos(as)-de-santo, que se envolviam com Pajelança ou Tambor de Mina. Estas questões poderiam ser notadas particularmente em meados do século XX, em meio a uma urdida disputa de gêneros no universo da Mina e da Cura, quando cada vez mais homens buscavam seu reconhecimento como chefes de terreiros (de Tambor de Mina), e não exclusivamente como tocadores na Mina ou como pajés/curadores.

Nos anos 1940, Costa Eduardo afirmava que nas comunidades camponesas negras maranhenses as mulheres costumavam ter um status mais elevado, o que lhes concederia um maior grau de independência econômica.⁶² Em 1938, entre os que dançavam Tambor de Mina paramentados no terreiro de Maximiniana, por ocasião da vinda da Missão de Pesquisa Folclórica a São Luís, doze eram mulheres e somente um era homem.⁶³ Em 1954, dos quarenta e dois terreiros de Tambor de Mina localizados pelo jornalista Nonato Masson na ilha de São Luís trinta e um eram chefiados por mulheres e dez por homens.⁶⁴ Na lista dos terreiros de mina (também de São Luís) feita na segunda metade dos anos 1950 pelo espírita Waldemiro Reis, na qual ele destaca sete que seriam “os mais certos”, todos estes eram chefiados por mulheres, algumas já falecidas, e que teriam grande poder mediúnico.⁶⁵ Contrastando com esta lista, entre aqueles que Reis vê como “os

⁶¹ Ver REIS, op. cit.

⁶² Ver EDUARDO, op. cit.

⁶³ Todos os três tocadores de tambor e o tocador de cabaça eram homens. Uma mulher tocava o triângulo. Ver ALVARENGA, op. cit.

⁶⁴ Não se informa a chefia do terreiro na rua Getúlio Vargas, 21, no Lira.

⁶⁵ Ele destaca as Casas das Minas e de Nagô (localizadas no perímetro urbano); o terreiro de Alice, que primeiro havia se estabelecido próximo ao Anil (vila) e depois fora ao Sacavém (subúrbio); o terreiro de Maria Cristina, no sítio Justino (zona rural); o de Noemia, no Cutim (subúrbio); o terreiro de Severa, no Apeadouro (subúrbio); e o de Acelina Santos, no Cutim do Padre (subúrbio). Ver REIS, op. cit., p. 111-8.

curandeiros mais conhecidos” no Maranhão, de reconhecido poder mediúnico, seis são homens e apenas um é mulher.⁶⁶ Também através da imprensa, verifica-se que entre aqueles comumente relacionados às práticas curativas, maracás e penas, os mais famosos eram o Doutor Pio, Mestre Demétrio, João da Cruz e Palmeiro Albuquerque; e entre as prisões ou outras referências a “curandeiros” com identificação sexual, sete eram mulheres e dezessete eram homens. Enfim, do ponto de vista do prestígio social e mesmo do número de agentes sociais vistos como curadores/pajés, destacavam-se homens, ao contrário do que ocorria com o que se identificava como Tambor de Mina, um espaço mais feminino.

De fato, até os anos 1950, o Tambor de Mina costumava ser dançado e chefiado principalmente por mulheres negras ou mestiças, provenientes das camadas mais pobres da população maranhense.⁶⁷ Os homens, em geral, eram tocadores, ou pelo menos deveriam sê-lo. Aqueles que participassem como médiuns de incorporação e como chefes de terreiros, que dançassem Mina, podiam ser vistos como homossexuais e/ou afeminados. Os homens poderiam, por exemplo, ter as funções de chefe de terreiro, sem se assumir enquanto tal e sem que fossem pais-de-santo. Este parece ter sido o caso do senhor Inocêncio Barbosa, esposo de dona Estelina Barbosa,⁶⁸ com quem se casou em 1936. Até sua morte, ele era o responsável por toda a organização das festas, participando tanto das questões rituais quanto dos festejos externos, realizadas no terreiro de sua esposa, fundado nos anos 1950. Era um profundo conhecedor do universo místico da Pajelança e do Tambor de Mina. Foi o senhor Barbosa quem levou sua esposa para ser preparada no santo, pois não aceitava (como ocorrera algumas vezes) que ela caísse em terreiros, por não estar preparada. Também foi ele quem trabalhou para a construção do terreiro, no qual não admitia que homens dançassem, apenas tocassem, como ele

⁶⁶ A única mulher de sua lista é a curadora Josefa, residente nas Salinas, interior da ilha. Os homens são Marcelino do Pombal, das Laranjeiras, provavelmente também interior da ilha; Chico Borges, de Viana, interior do Maranhão; Dr. Abel, de São Luís; Viriato Lago, do sítio Piranhenga, interior da ilha.

⁶⁷ Ver EDUARDO, op. cit. Dançar mina “não era coisa para ‘mulher de sociedade’”. As que dançavam geralmente eram domésticas, lavadeiras, operárias de fábricas, engomadeiras, etc. Ver OLIVEIRA, J. de I. (Kada Dom Manja). **Orixás e Voduns nos Terreiros de Mina**. São Luís: VCR Produções e Publicidade LTDA, 1989, p. 15)

⁶⁸ Dona Estelina BARBOSA, op. cit., do interior da Ilha de São Luís, nos anos 1940 foi feita mãe-de-santo (tambor de mina) por dona Zebina (tambor de mina), que, por sua vez, havia sido iniciada pelo curador Antonino (pajelança). Quando Estelina decidiu assentar seu terreiro (de mina) no final dos anos 1950, participaram da cerimônia três mães-de-santo e aquele curador. A complexidade das interações entre Mina e Pajelança, especialmente no interior do estado, é bem ilustrada pelo depoimento de dona Alzira Gomes, que se auto-identifica como mãe-de-santo, mineira. Ela reside na Baixada Maranhense e afirma não entender como “tem gente que diz que é mineiro, mas não sabe as coisas, a brincadeira, o remédio. Eu não sei como é isso” (GOMES, op. cit.). Esse não-entendimento de dona Alzira, que também é compartilhado por outra mãe-de-santo daquela cidade, conhecida como Maria do Carmo (RIBEIRO, M., op. cit., 2003; 2005), não existe em diversos pais-de-santo de São Luís e outras cidades do interior do Maranhão, como Cururupu. Segundo pai Euclides (FERREIRA, op. cit., 2003), por exemplo, hoje, além de pai-de-santo, também escritor, pajelança, tambor de mina e candomblé (todos realizados por ele em sua casa, em São Luís), são manifestações bem diferenciadas. Dona Estelina, que vive em uma área ainda hoje predominantemente rural em São Luís, o Rio dos Cachorros, afirma que é mineira e não pajé, embora que uma vez ou outra, quando procurada, tenha feito cura. Fazer uma ou outra cura não imputaria necessariamente à pessoa a identificação de pajé/curador.

próprio, que era abatazeiro. Embora não recebesse entidades durante os rituais, “seu” Inocência cantava para seu guia, João de Araújo.⁶⁹

Dançar tambor, mais que não ser coisa de “homem”, parece que não era visto como coisa de “macho”, de pai de família. Pai Euclides, da Casa Fanti-Ashanti, em São Luís, fundada em 1954, primeiro enveredou pela Cura, sendo preparado “no fundo”, na encantaria, pois sua família incentivava sua ligação com a Pajelança e não o aceitava como mineiro, por este ser visto como homossexual.⁷⁰ O mesmo aconteceu com Jorge de Itaci cujo pai não aprovava a idéia dele “ter Orixá e dançar Mina, pois naquela época, era uma coisa terrível um homem dançar Mina, o que não era visto com bons olhos por ser considerado afeminado”.⁷¹ Certamente muitos pais-de-santo eram homossexuais ou afeminados, afinal de contas, este era um lugar no qual, dependendo das regras do terreiro, eles poderiam ser aceitos e bem recebidos. Entretanto, ser identificado como homossexual não era uma exclusividade dos que se relacionavam com Tambor de Mina. Os curadores também não estavam imunes a essa associação, como poderiam sugerir alguns ditados, comuns entre o povo-de-encantado de São Luís, segundo os quais “curador solta o invisível, “curador recebe na porta e entrega na porta”.⁷²

O tortuoso caminho da Pajelança

Quando, sobretudo a partir dos anos 1930, a Casa das Minas, a mais antiga casa de culto do Tambor de Mina, começou a ser reconhecida como tradição afro-brasileira,⁷³ este reconhecimento simbólico veio, nas letras dos intelectuais, frequentemente acompanhado de

⁶⁹ Ver BARBOSA, op. cit., 2007.

⁷⁰ Ver FERREIRA, op. cit., 1987.

⁷¹ Ver OLIVEIRA, op. cit., p. 15.

⁷² Por invisível leia-se ânus (Reservo-me o direito de não fornecer a fonte).

⁷³ Em 1938 seriam realizadas, em São Luís, as duas primeiras pesquisas sobre o Tambor de Mina. Uma delas, realizada na Casa das Minas, foi a do etnólogo português Edmundo Correia LOPES, que ministrou cursos na Bahia, pesquisou no Norte do Brasil e estava interessado sobretudo pela língua ritual daquele terreiro. Ver LOPES, E. C. Vestígios de África no Brasil. **O Mundo Português**, Lisboa, v. 6, n. 63, 1939; _____. A propósito de “A Casa das Minas”. **Atlântico – Revista Luso Brasileira**, Lisboa, v. 57, 1947. A outra foi da Missão de Pesquisa Folclórica. Datam também desse ano os primeiros convites e anúncios de festas de Tambor de Mina, publicados em um jornal maranhense, de que se tem notícia. Localizei-os em *Diário do Norte*, que anunciava e convidava para as festas a serem realizadas por Andressa Ramos, chefe da Casa das Minas (DNT, 1/6/1938) e “no vasto terreiro da Noemia”, num subúrbio de São Luís (DNT, 10/8/1938, p. 2). Em 1940 duas fotos da “dança sagrada das minas na sua perfeita cadência com os ritmos do culto afro, no tradicional terreiro”, foram publicadas na *Revista ATHENAS* (12/7/1940, p. 12). Em 1942, Nunes PEREIRA escrevia sua monografia sobre aquela casa, que viria a ser publicada em 1948, inaugurando as publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia e Etnologia, então presidida por Artur Ramos, para quem, o Maranhão constituiria “um dos pontos do Brasil mais interessantes para a pesquisa de africanismos culturais” (RAMOS, A. Introdução. In.: PEREIRA, N. **A Casa das Minas**. Petrópolis: Vozes, 1979 [1942], p. 11). A Casa das Minas “reflete a alma africana” herdada e conservada “sem deformações”, observando-se essa “Casa negra [...] podemos compreender [...] os aspectos das sociedades ainda hoje constituídas em várias províncias do Continente Africano” (PEREIRA, op. cit., p. 21), ela é “um aspecto da tradição maranhense” (Idem, p. 48). Em 1952, Pierre VERGER sugeriu que a Casa das Minas fora fundada por uma rainha do Daomé vendida, entre fins do século XVIII e início do XIX, como escrava, pois, segundo ele, alguns voduns daquela casa identificavam-se com membros daquela família real, inclusive o rei Agonglo ou Agongono, como é conhecido no Maranhão. Ver VERGER, P. Le cult des voduns d’Abomey aurait-il été apporté à Saint Louis de Maranhon par la mère du roi Ghézo? **Les Afro-Américains**, Dakar, IFAN, p. 157-160, 1952.

uma visão pejorativa das práticas relacionadas à Cura. Um dos motivos que teria levado àquele reconhecimento seria o fato de que “na Casa das Minas não se cuida de feitiçaria, isto é, da prática de malefícios ou do preparo de filtros, amuletos, etc.”⁷⁴, o que, obviamente, seria característico da Pajelança; “quer na periferia urbana, nos subúrbios ou nos distritos rurais o culto é processado sem perseguições policiais. Porque uma coisa é o fetichismo simples, vozes da África que nos ficaram, e outra é a macumba, a magia negra, o baixo espiritismo, práticas nocivas e fora da lei”. “Estas manifestações mórbidas, sim, merecem repressão policial de início, para depois se tornarem objeto de tratamento de higiene mental”.⁷⁵

Embora se possam reconhecer diferenças entre Tambor de Mina e Pajelança no Maranhão de meados do século XX, tal divisão não seria clara e distinta para muitos sujeitos. Partindo-se de alguns casos, pode-se argumentar que essas diferenças eram menos uma questão de “verdade” do que de “poder”.⁷⁶ Reconhecendo (implicitamente) as diferenças ao mesmo tempo em que tentavam (explicitamente) apagá-las, a imprensa, médicos, clérigos e policiais poderiam perseguir não somente as ditas *manifestações mórbidas*, mas tudo o que, em suas perspectivas, se aproximasse dessas práticas.

Graças às idéias de Nina Rodrigues e à intermediação de intelectuais ligados aos Serviços de Higiene Mental (que começaram a funcionar em Pernambuco em 1931), os terreiros nagôs do Nordeste brasileiro, apresentados por eles como puros, enfrentaram menos problemas com a polícia do que os terreiros considerados sincréticos e os de caboclo.⁷⁷ Estes últimos, em Salvador, por exemplo, eram vistos com desconfiança e mais acusados de feitiçaria.⁷⁸ No Maranhão, os Jêje, mais que os Nagô, foram vistos como mais legítimos, e coube àqueles identificados como Pajelança o repúdio de diferentes intelectuais e letrados, bem como a atenção policial.

Se nas letras dos intelectuais, as Casas das Minas e de Nagô são sobretudo as “mais puras”, na visão daqueles envolvidos com a religiosidade, como o espírita Waldemiro Reis, esses dois terreiros seriam “os mais certos”, isto é, eles se distanciariam daquele “grande

⁷⁴ PEREIRA, op. cit., 1948, p. 47.

⁷⁵ VIEIRA FILHO, D. Folklore sempre. **Revista de Geografia e História do Maranhão**, São Luís, 1954, p. 80.

⁷⁶ Sobre as relações entre “verdade” e “poder”, ver, particularmente, FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1995.

⁷⁷ Ver DANTAS, B. G. **Vovô Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil**. Rio de Janeiro: Graal, 1988. Intelectuais como Nina Rodrigues (1862-1906), Arthur Ramos (1903-49), Edison Carneiro (1912-72) e Roger Bastide (1898-1974) defendiam a idéia de superioridade do nagô quando se referiam às tradições africanas, e destacavam a importância do Nordeste (e, particularmente, da Bahia) enquanto região em que se poderia observar aquela herança. Nina RODRIGUES, por exemplo, embora chamasse atenção para a integração entre as mitologias jêje e nagô, e para o sincretismo com o catolicismo, compartilhando de idéias evolucionistas de sua época, considerava os negros naturalmente inferiores aos brancos, e afirmava que os nagôs eram superiores aos jêjes e outros povos africanos, o que se evidenciaria pelo fato de a língua iorubá ter se tornado hegemônica no Brasil. Usando a classificação do positivismo comtiano, RODRIGUES afirmava que o candomblé jeje-nagô havia saído do fetichismo para o politeísmo, mas ainda não havia alcançado o monoteísmo, como o catolicismo. Ver RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 5. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1977.

⁷⁸ LANDES, Ruth. **A cidade das mulheres**. Rio de Janeiro: Civilizações Brasileiras, 1967.

número de malandros [majoritariamente pajés]” que “apresentam-se pela margem do Rio Bacanga a espalhar a desgraça entre todos os meios sociais”.⁷⁹

Discursos de intelectuais como Vieira Filho,⁸⁰ de um lado, rimam com as falas de médicos em suas investidas contra o “curandeirismo”, com denúncias que eram espalhadas pela imprensa escrita, e com os argumentos de agentes religiosos, pois justificam a purificação dos desviados. Aquele intelectual separa, demarca e institui um território para além da Pajelança supostamente danosa, escapando, assim, de um possível desacordo com o discurso médico sobre a prática da Cura e o discurso espírita sobre a prática religiosa, e com a percepção da polícia, pois as manifestações às quais se refere não seriam práticas nocivas e fora da lei. De outro, o discurso do intelectual destoa das representações de padres, pois protege e legitima uma “religião primitiva, prenhe de procedimentos mágicos”, que cultuariam as forças da natureza, representada por voduns e santos, fazendo-lhes sacrifícios, assim como discorda de membros da imprensa escrita, segundo os quais, o Tambor de Mina não se separa da macumba ou da Pajelança.

O fato é que duas décadas depois do início efetivo do reconhecimento social do Tambor de Mina, a Pajelança continuava, de modo geral, percorrendo caminhos bem mais tortuosos. É evidente que, pelo menos desde o Estado Novo, com a influência do movimento modernista, a “pajelança” servia de referencial estético para a produção poética na terra de Gonçalves Dias. Simbolicamente, poetizava-se o “pucuntum” dos tambores e o “xiquiti” dos maracás do “pajé Pai-de-santo”, capazes de vencer “quebrante no corpo”,⁸¹ ou a “gente do fundo”, os pajés, com suas “‘curanças’ misteriosamente realizadas”.⁸² Entretanto, ainda nos anos 1950, sobretudo em decorrência da criação da FCMM, foram intensificadas campanhas (ainda que sobretudo morais e não tanto policiais como até os anos 1940) de repressão social à Cura.

Em 1962, o curador José Cupertino, vereador de São Luís, fundou na capital maranhense, sob influência do Rio de Janeiro, a Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão. Assim, 1962 foi um marco institucional importante para os curadores, que podiam, do ponto de vista oficial, deixarem de ser vistos como contraventores e passaram a ser respeitados como ministros de uma “religião nacional”.

Mas se havia uma classificação intelectual e policial que diferenciava mineiros e curadores, havia também outras classificações, e estas pareciam ser mais difundidas. Nestas, ser mineiro ou pajé, ser do Tambor de Mina ou da Pajelança não era o mais significativo. Dentre outras coisas, tornava-se fundamental para o pajé ou pai-de-santo ser reconhecido em meio ao povo-de-encantado, além de construir uma rede de intercâmbios com pessoas dos mais diversos

⁷⁹ Ver REIS, op. cit., p. 113; 118.

⁸⁰ Ver VIEIRA FILHO, op. cit.

⁸¹ MOREAUX, S. Pajelança. **Diário do Norte**, São Luís, Maranhão, Brasil, 13 de fev. de 1941.

⁸² SILVA, C. da. Cidade de São Luís do Maranhão, eu te amo! **Revista da Academia Maranhense de Letras**, São Luís, jan. de 1950.

lugares e posições sociais. Se a Casa das Minas tinha capital simbólico e era vista como tradição maranhense e afro-brasileira, sobretudo pelos meios letrados, os chamados terreiros sincréticos tinham grande influência na vida cotidiana de diversos atores sociais. Os pajés e pais-de-santo destes terreiros impunham modos de ser e existir para parte significativa da sociedade maranhense. Eles eram escolhidos diariamente por um conjunto diferenciado de pessoas que os procuravam em busca de Cura ou proteção espiritual, ou que iam às suas festas se divertir e socializar. Localmente, eles mantinham redes de contato que lhes asseguravam sobrevivência econômica. E este campo humano e social creditava os poderes místicos desses pajés. Se ao virem para São Luís, muitos intelectuais imediatamente buscassem conhecer a Casa das Minas, muitas outras pessoas, tanto do Maranhão quanto de outros estados, procuravam São Luís ou cidades como Cururupu e Codó em busca de curadores cuja fama e certeza de sucesso naquilo que buscavam precediam aqueles agentes.

O fato é que as “mesas de cura” espalhavam-se pelo estado. Através de um processo de intensas e múltiplas mobilizações, interações e conflitos, pajés ou curadores foram capazes de questionar e romper com representações pejorativas que os emolduravam num mundo de passividade, bestialidade e malignidade, e afirmaram-se como sujeitos sociais centrais para a história do Maranhão.