

# CURA E PAJELANÇA EM TERREIROS DO MARANHÃO (BRASIL)<sup>1</sup>

Mundicarmo Ferretti - UFMA /Dra. Antropologia

## RESUMO

Apesar do Maranhão ser conhecido como “berço” do *tambor de mina* (religião afro-brasileira muito conhecida no Norte do Brasil), muitos terreiros maranhenses (casas de culto) são apresentados como “de curadores” ou realizam rituais de *cura* ou *pajelança*, termos que traduzem sua função terapêutica e sua origem indígena afirmada naquele campo religioso (apesar da palavra pajé ter sido muito usada no Maranhão do século XIX, para designar atividades médico-religiosas de populações negras). Nesse trabalho, após algumas considerações a respeito da pajelança de negros no século XIX e da cura (ou pajelança) em terreiros da capital, nos deteremos sobre o *Tambor de Curador* em Cururupu (litoral maranhense) - ritual onde o oficiante, em transe com seu ‘mestre de cura’, realiza consultas e tira malefícios - e em um atendimento de pessoa com dor de cabeça e problema na coluna cervical.

## Palavras chave:

Religião e saúde; pajelança de negro; Maranhão.

## INTRODUÇÃO

O Maranhão é um estado brasileiro situado entre a Amazônia, onde a cultura indígena é expressiva, e a região Nordeste, conhecida como uma área de grande influência da cultura negra. Como ocorre também em outros estados, a população maranhense é mestiça - de branco (português), negro e índio -, mas na capital (São Luís) e em alguns municípios, como Alcântara e Cururupu, no litoral, e Codó, no interior, onde temos realizado pesquisa antropológica, a contribuição do negro é muito expressiva. E essa contribuição pode ser facilmente constatada tanto na cor da pele da maioria de sua população, quanto pela presença de tambores em rituais religiosos (de mina, terecô, umbanda, candomblé) e divertimentos tradicionais ali realizados (como tambor de crioula).

É sabido que no Brasil, antes da abolição da escravidão (1888), os negros urbanos se agrupavam principalmente em irmandades religiosas católicas (de São Benedito, de Nossa Senhora do Rosário e outras) e em torno de algumas organizações religiosas afro-brasileiras que hoje são conhecidas como terreiros de candomblé, xangô, batuque, tambor de mina e outros, que na época funcionavam clandestinamente ou quase clandestinamente, mesmo depois da independência do Brasil de Portugal (1822).

Conforme relato de Frei Francisco de N. S. dos Prazeres, em 1819, existiam em São Luís (capital do Maranhão) muitas irmandades, sendo a de São Benedito, preto, a mais numerosa (PRAZERES, 1891, p. 130-131) e os escravos do Maranhão costumavam realizar batuques em “dias de guarda”, quando estavam liberados para atividades de seu interesse. É provável que esses batuques fossem organizados pelos negros não apenas para divertimento, mas também para cultuar os santos de sua devoção, e para homenagear divindades africanas e encantados associados a eles pelos escravos. Sobre aqueles batuques registrou Frei Francisco:

Para suavizar a sua triste condição fazem, nos dias de guarda e suas vésperas, uma dança denominada *batuque*, porque n’ella uzam de uma espécie de tambor, que tem este nome. Esta dança é acompanhada de uma desconcertada cantoria, que se ouve muito longe. (PRAZERES, 1891, p. 138).

De acordo com a tradição oral, a Casa das Minas, conhecido como o terreiro de religião afro-brasileira mais antigo do Maranhão, foi fundado no ano de 1847 (FERRETTI, S. 1995, p. 121), quase 30 anos depois do relato de Frei Francisco de N. S. dos Prazeres sobre

---

<sup>1</sup> Apresentado em 18/3/2008 no Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Médica - Università degli Studi di Milano Bicocca - Itália. Retoma texto apresentado em Mesa Redonda do VIII Encontro da ABANNE - São Luís, 1-4/7/2003 - intitulado: Tambor de curador e pajelança em terreiros maranhenses. Publicado em *I Quaderni del CREAM*, v.8, 2008.

irmandade e batuque de negros na capital maranhense, mas só apareceu em documentos por nós pesquisados quase 40 anos depois. Documentos antigos da Polícia, hoje encontrados no *Arquivo Público do Estado*, localizados pela pesquisadora Manuela Ribeiro<sup>2</sup>, mostram que, no ano de 1885, a Casa das Minas solicitou licença de 6 meses para fazer *brincadeira de tambor* e que, em 1896, oito anos depois da abolição da escravatura, a mesma casa solicitou licença para *divertir-se com a dança de mina*<sup>3</sup>. Como é bastante conhecido, naquela época o tambor de mina era encarado e aceito (ou tolerado) como “divertimento de negro”, e não como religião, visão essa que foi desaparecendo ao longo do tempo, apesar dos terreiros maranhenses terem continuado até o fim da década de 1980 sob o controle do *Departamento de Diversão e Ordem Pública* da Polícia, onde obtinham o alvará de funcionamento e as licenças para a realização de cada festa ou de festas e rituais programados para alguns meses.

Mas, no último quartel do século XIX, negros da capital maranhenses se reuniam também em de uma religião denominada “pajé”, com alto nível de sincretismo com o catolicismo, não confundível com a pajelança indígena e nem com o tambor de mina, onde a relação entre religião e saúde era mais expressiva, o que pode ser constatado em documentos sobre Amélia Rosa, localizados em arquivos públicos maranhenses (FERRETTI, M. 2004)<sup>4</sup>. Esses pajés negros, muito procurados por pessoas negras (escravas e libertas) e de “classes baixas”, apresentados por jornalistas da época como sacerdotes de uma nova religião, realizavam festas de santo, faziam adivinhações e curavam doentes, usando ervas e procedimentos estranhos à medicina oficial<sup>5</sup>.

## A PAJELANÇA DE NEGROS MARANHENSES NO SÉCULO XIX

Entre 1876 e 1878 a imprensa maranhense muito se ocupou de Amélia Rosa, preta forra natural de Alcântara, devota de Nossa Senhora, cognominada “Rainha da Pajelança” e “Rainha de toba” (tapa?), que realizava seus rituais e curava seus clientes nos baixos de um sobrado próximo ao Paço Municipal (Prefeitura). Em 1876, ela foi presa em sua residência durante a realização de um ritual, com um grupo de 12 mulheres e 1 homem, conforme foi noticiado pelo *Diário do Maranhão* e reproduzido em 11/11/1876, no jornal *A Província de São Paulo*:

### Pagés<sup>6</sup>

Tendo chegado ao conhecimento do sr. dr. chefe de polícia que, ao largo do Palácio, nos baixos do sobrado nº 23, em dias especiaes reuniam-se diversas pessoas para consultar as *professias* de uma mulher-page - hontem às 2 horas da tarde para ali fez seguir uma escolta de guardas pedestres e, feito um cerco, prendeu 12 mulheres e um homem que dansavam semi-nús polvilhado de cinzas.

Dada uma busca foram encontrados: 1 lata de pimenta e alfazema, 3 pequenos canudos pintados, 1 tigella com aguardente e diversos rozarios de contas brancas e pretas.

<sup>2</sup> Então bolsista de Iniciação Científica (CNPq), orientada por Sergio F. Ferretti - coordenador no Grupo de Pesquisa “Religião e Cultura Popular”/UFMA.

<sup>3</sup> Solicitação em cumprimento a exigências do *Código de Posturas* de São Luís, de 1866, que sujeitava os “divertimentos de negros” à aprovação das autoridades.

<sup>4</sup> Jacira Pavão, com apoio da FAPEMA, transcreveu o processo-crime de Amélia Rosa, localizado no Arquivo Histórico do Tribunal de Justiça de Estado e alguns artigos de jornais da época encontrados no Arquivo Público do Maranhão e na coleção de obras raras da Biblioteca Pública Benedito Leite, tarefa essa também realizada sob nossa orientação por Marcelino Farias, bolsista do CNPq, ambos do Grupo de Pesquisa “Religião e Cultura Popular” - UFMA.

<sup>5</sup> Como esclareceu o historiador Mathias Assunção, o termo pajé foi usado no século XIX no Maranhão de forma genérica e pejorativa, como sinônimo de feitiçaria e não deve ser interpretado como prova de influência indígena (ASSUNÇÃO, 1996, p.457).

<sup>6</sup> Transcrito no jornal *A Província de São Paulo*, 11 de novembro, de 1876, com o título: “Uma Religião de que não gosta o governo - O *Diário do Maranhão*, refere-se ‘pagés’”.

O sr. dr. chefe de polícia mandou recolhel-os à cadeia.

Seria correção merecem estes indivíduos, principalmente a *Pagé* de nome Amélia, que dizem ser a dona do *templo* erguido junto, quasi ao Paço municipal!....

.....

Jornal: *Diário do Maranhão* (São Luís-MA) - 15/10/1876

Pesquisador (a): Jacira Pavão da Silva

Acervo: Biblioteca Pública Benedito Leite

No ano seguinte, Amélia Rosa foi preza e processada, com 10 pessoas do seu grupo, acusada de ter causado queimaduras e lesões corporais graves e de ter espancado cruelmente uma escrava que a procurara em busca de tratamento para problema no estomago (segundo declaração da vítima) ou de possessão demoníaca (conforme depoimento da acusada), mas que teria sido reconhecida por aquela como a pessoa que a entregou à polícia no ano anterior e ter confessado durante o seu atendimento ter se aproximado de Amélia Rosa para envenená-la.

#### Noticiário: outra vez os pagés.

Na tarde de ante-hontem chamou sobre si a indignação publica a célebre preta Amélia que diz chamar-se rainha da *pagelança*, pelos factos que vamos narrar, o que não podemos fazer hontem porque quando soubemos delles estávamos já com o jornal fechado.

Joanna, escrava da sra. D. Anna Araújo apresentou-se em casa de sua senhora num estado horrível de descrever-se, tendo fugido da casa de Amélia onde permanecia há mais de oito dias presa, e onde fora atrahida a titulo de cural-a de soffrimentos de estomago, que dizia Amélia ser o diabo que ella tinha no corpo, mas que não teve outro fim senão punir a mísera escrava por ter denunciado há tempos atraz a reunião que se fazia em casa de Amélia no largo do Palácio pelo que foi presa.

Joanna alem das beberagens amargas e repugnantes, que lhe dava Amélia (que se intitula também rainha de Taba), ajudada esta por Geminiana (rei Sebastião), Maria (S. Lazaro), e Catharina (São João) sendo estas duas escravas, amarraram-na diariamente e a surravam, golpeando lhe o corpo todo com uma navalha, e queimando-a com chamma de uma vela, queimadura que Amélia disse lhe fazia - quando o diabo berrava!

Joanna esta toda inchada, com o rosto disforme, pois alem de ferida e espancada, não era, se não mesquinamente, alimentada.

Denunciado este facto ao subdelegado sr. Raimundo Joaquim Cezar, foi dar busca na casa de Amélia, que mora na Barreira, tendo de arrombar a porta por se ter aquella negado abril-a; encontrou vários quadros de santos sobre uma banca e velas acesas, um chifre queimado, um trapo sujo e nauseabundo envolvido n'uma toalha, flores seccas e etc.

Amélia foi recolhida à cadeia, sendo no trajecto acompanhada por muito povo, sobresahindo o mulhero que apovava a feiticeira e lhe atirava com o que tinha à mão; e mai [sic] (*mais?*) ella iria se não fosse protegida pela força que a escoltava. (...)

.....

Jornal: *Diário do Maranhão* (São Luís-MA) - Domingo, 19/11/1877.

Pesquisador (a): Marcelino S. Farias Filho

Acervo: Biblioteca Pública Benedito Leite

Apesar das notícias de jornais sobre a segunda prisão de Amélia Rosa apresentá-la só como curandeira (e não mais como sacerdotisa), encontramos nos autos do processo e em notícias de jornais da época indícios de que ela era sacerdotisa de uma religião de negros com ênfase no tratamento de enfermidades e não no culto, ao contrário da encontrada na Casa das Minas, que aparece em documentos policiais do final do século XIX realizando *festas de santos* e *dança de mina*, e não fazendo adivinhação e curando doentes, como Amélia Rosa.

A análise de *Códigos de Postura* de Codó (1848) e de Guimarães (1856) deixa também claro a existência no Maranhão, em meados do século XIX, de pessoas (às vezes escravas) também denominadas pajés, especializadas na *cura de feitiço*, atividade essa proibida e punida severamente, como se pode constatar em Artigos daqueles Códigos:

Toda e qualquer pessoa que se propuser a curar feitiços, sendo livre pagará multa de vinte mil reis, e sofrerá oito dias de prisão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo (Lei 241, Art. 22 - 13/9/1848 - Código Postura de Codó).

Os que curão de feitiço (a que o vulgo dá o título de pajés) incorrerão na pena de cinco mil reis, e na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão. (Artigo 31 da Lei 400, de 26/88/1856 - Código Postura de Guimarães).

Embora o *tambor de mina* e as demais tradições religiões afro-brasileiras tenham sido também discriminadas, foram menos perseguidas que a pajelança. Além do mais, os terreiros abertos por africanos ou mais apegados às tradições africanas, puderam contar com o aval de intelectuais, desde Nina Rodrigues, considerado o precursor dos estudos do negro no Brasil, que escreveu em sua defesa:

Na África, esses cultos constituem verdadeira religião de Estado, em cujo nome governam os régulos. Acham-se, pois, ali garantidos pelos governos e pelos costumes. No Brasil, na Bahia, são ao contrário consideradas práticas de feitiçaria, sem proteção nas leis, condenadas pela religião dominante e pelo desprezo, muitas vezes apenas aparente, é verdade, das classes influentes que, apesar de tudo, as temem. Durante a escravidão, não há ainda vinte anos portanto, sofriam elas todas as violências por parte dos senhores de escravos, de todo prepotentes (...).

Hoje, cessada a escravidão, passaram elas à prepotência e ao arbítrio da polícia não mais esclarecida do que os antigos senhores e aos reclamos da opinião pública (...).

Não é menos para lamentar que a imprensa local revele, entre nós a mesma desorientação no modo de tratar o assunto (...) - RODRIGUES, 1977, p.238-239<sup>7</sup>.

Em relação à perseguição policial aos pajés e curadores, é preciso lembrar que, além deles não contarem com aquela “defesa” de intelectuais, sua atividade foi interpretada pelas elites como “curandeirismo”, atividade considerada “crime contra a saúde pública” até os nossos dias. De acordo com o Artigo 284 do *Código Penal* promulgado em 1940, é crime contra a saúde pública:

<sup>7</sup> Neste texto, aqui apresentado com cortes, Nina Rodrigues falava do candomblé jeje-nagô da Bahia até 1906, quando ele deve ter sido concluído e entrado no prelo. Sobre perseguição policial a terreiros da Bahia ver: *Na gamela do Feitiço*, de Júlio Braga (BRAGA, 1995) e também *Águas do Rei*, de Ordep Serra (SERRA, 1995).

exercer o curandeirismo: I - prescrevendo, ministrando ou aplicando habitualmente qualquer substancia; II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio; III - fazendo diagnóstico.

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único - se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa, de um a cinco contos de reis.

Decreto-Lei n° 2848, Artigo 284 - de 7/12/1940, publicado no Diário Oficial de 31/12/1940 (Apud MAGGIE, 1992, p.285).

Como as informações disponíveis sobre as atividades terapêuticas dos pajés de Codó e Guimarães, reprimidas pelas autoridades policiais em meados do século XIX, são poucas e as fornecidas em documentos sobre as prisões de Amélia Rosa, em São Luís, no último quartel do século XIX, estão contidas num *processo crime* ou são relativas a um caso em que não foi acusada propriamente de curandeirismo, mas de crueldade para com uma escrava que lhe pareceu ser responsável por sua primeira prisão, torna-se difícil compreender, mesmo em linhas gerais, a pajelança de negros existente no Maranhão no século XIX.

A respeito da atuação dos pajés negros de Codó e Guimarães sabemos apenas que eram denominados pajés, procurados para *curar feitiço* e que alguns deles eram escravos. Sobre Amélia Rosa, 'Rainha da pajelança' e/ou 'Rainha de Toba', sabemos que: tanto ela quanto os seus discípulos e clientes foram ou ainda eram escravos; que ela tinha um "templo" que funcionava em sua residência e um grupo de seguidores iniciados, que dançavam em sua casa e usavam rosário branco e preto; que no seu "templo" existiam 32 quadros e 8 imagens de santos em madeira; que realizava ali festa, dança e rituais grupais em dias especiais (como no de N.S. da Conceição); que ouvia vozes e recebia orientação de entidades espirituais em seu trabalho; que entrava em transe Rei Sebastião e alguns dos seus discípulos com entidades ligadas a São Lázaro e São João; que era procurada para prever o futuro, para curar enfermidades e possessão demoníaca.

Sabemos também que Amélia Rosa usava em seus trabalhos orações, benzimentos, velas acesas, defumação (com incenso, chifre queimado, pimenta e alfazema), fitas, folhas e flores secas, aguardente, "balsamo da vida" (vendido em botica), vomitórios, purgantes; e que preparava banho de ervas (com folha de pacova cozida e de cajá, incenso e mostarda).

Nos autos do processo-crime são citados alguns procedimentos que nem sempre fica claro se tinham fins terapêuticos ou se foram realizados para castigar uma cliente que foi vista como inimiga e que teria sido sua delatora na sua primeira prisão: cortes de cabelo; cortes de navalha, imobilização e espancamentos com cordas; queimaduras com velas e taquaris quentes (cabos de cachimbo?) nos ouvidos, boca, anus; ingestão de angu, água com sal, galinha com pena e tripa e outros mais.

Foi também informado que Amélia Rosa cantava e falava em "língua estranha" ou desarticulada (de 'Toba'?), quando estava na prisão. É provável que aquelas músicas fossem cantadas durante seus rituais, pois alguém perguntou à vítima ou a alguma de suas colaboradoras se ela cantava durante seus trabalhos.

## A PAJELANÇA MARANHENSE NO SÉCULO XX

A análise de páginas policiais de jornais maranhenses das últimas décadas do século XIX e das primeiras do século XX confirma que no Maranhão os curadores e pajés eram mais perseguidos pela polícia do que os 'mineiros' (sacerdotes do tambor de mina). Fala-se em São Luís que, para fugir aquela repressão, nos anos 30 do século XX, muitos curadores e pajés abriram terreiros de mina e que, a partir dos anos 60, muitos deles se filiaram à *Federações de Umbanda e de Cultos Afro-brasileiros* e assumiram a identidade de umbandistas ou de "espíritas", uma vez que aquela religião foi apresentada no passado como "espiritismo de

umbanda”<sup>8</sup>. Essa mudança de identidade dos curadores e pajés tem sido justificada como forma de libertação do estigma do “curandeirismo”, que os transforma em contraventores, uma vez que, como umbandistas, podem ser identificados como sacerdotes de uma religião brasileira.

Não sabemos se os curadores e pajés encontrados atualmente na capital e em diversas cidades maranhense, que ha muito fundaram terreiros e passaram a realizar rituais públicos com tambor, podem ser considerados continuadores de Amélia Rosa e/ou dos pajés negros que atuavam em Codó e Guimarães no século XIX. Nos terreiros de curadores de Cururupu e nos de ‘mineiros’ que realizam, na capital, rituais de cura/pajelança, a pajelança é freqüentemente apresentada como uma herança indígena recebida pelos antepassados de seus fundadores (negros, em sua maioria). O que sabemos é que existem curadores e pajés naqueles municípios que possuem muitos traços em comum com os do século XIX a que nos referimos anteriormente (como tirar feitiço), apesar da introdução no seu trabalho de elementos do tambor de mina, que aparece em documentos da policia cerca de 9 anos após a primeira prisão de Amélia Rosa (uso de tambor nos rituais, por exemplo), e mais recentemente de elementos da umbanda. Essa aproximação da mina e da umbanda tem sido muitas vezes apresentada pelos curadores e pajés como uma defesa contra as perseguições policiais, que sempre foram maiores contra eles do que contra os ‘mineiros’, pois, alem da mina e das demais religiões afro-brasileiras terem sido reconhecidas como religião de origem africana e como patrimônio cultural ha mais tempo, a pajelança de negro ou de terreiros é apresentada geralmente na literatura afro-brasileira clássica de modo pejorativo, como “curandeirismo” ou como “deturpação” da religião afro-brasileira.

Como declarou o antropólogo Gustavo Pacheco, em entrevista concedida a revista online do Instituto Humanitas Unisinos (IHU)<sup>9</sup>:

No caso dos pajés maranhenses, que por muito tempo sofreram perseguição policial, a escolha entre tratar uma mesma prática a partir dos referenciais da medicina (“curandeirismo”) ou da religião (“culto”, “seita”), significou, em um determinado momento histórico, a diferença entre a cadeia e a liberdade (PACHECO, 2006).

Os rituais realizados por curadores, a partir do século XX, fora da capital maranhense (*Tambor de Curador*) e os rituais de cura/pajelança realizados em terreiros de mina e de umbanda de São Luís (*Brinquedo de Cura*), embora apresentem elementos da mina, da umbanda e também da pajelança indígena ou cabocla, são bastante diferentes destes. Diferem também das “sessões de mesa” observadas em 1974 na região Bragantina, do Pará, por Napoleão Figueiredo, influenciados pelo catimbó, descrito por CASCUDO (1951, p. 36-37), e bastante influenciados pela umbanda (FIGUEIREDO, 1975/1976)<sup>10</sup>.

A afirmação da origem indígena da pajelança de terreiro se apóia principalmente: no conhecimento de uma etimologia tupi para a palavra pajé; no uso tradicional pelos curadores e pajés de terreiro, em seus rituais, de maracá (instrumento musical usado por pajés indígenas), cigarros para produção de fumaça, usada nos atendimentos a clientes, e da técnica de extração de ‘porcarias’ (espinhos, insetos etc.) do corpo dos clientes, para tirar

<sup>8</sup> É interessante notar que os dois terreiros de mina mais antigos de São Luís, a Casa das Minas e a Casa de Nagô, fundadas por negros iorubanos e daomeanos, não se filiaram à Federação de Umbanda e que o Terreiro do Justino, hoje com mais de 100 anos, fundado por vodunsi saída da Casa de Nagô, filiou-se àquela instituição depois de dezembro de 2001, quando se sentiu ameaçado por evangélicos. No passado a Igreja Católica foi a grande responsável intelectual pela perseguição as religiões afro-brasileiras, mas hoje esse papel esta sendo exercido por igrejas pentecostais e principalmente pela *Igreja Universal do Reino de Deus* - IURD.

<sup>9</sup> Gustavo Pacheco realizou pesquisa e defendeu tese de doutorado sobre pajelança maranhense de São Luís e de Cururupu (PACHECO, 2004).

<sup>10</sup> Comparando os observados por nós em Cururupu (MA) com os de Bragança (PA), descritos por Napoleão Figueiredo, poderíamos dizer que os primeiros se aproximam mais da mina nagô e da pajelança indígena (ou cabocla) e os segundos mais do catimbó, e da umbanda.

feitiço - muitas vezes chupando uma parte do corpo do cliente, também usada por pajés indígenas, conforme descrição de METRAUX (1979). Mas, como ao que tudo indica, esses elementos não eram usados por Amélia Rosa, cognominada “Rainha da pajelança”, também denominada “Rainha de *toba*”, palavra que parece derivada de tapa (etnia africana), levantamos a hipótese da existência de uma matriz africana e outra indígena para as pajelanças de terreiros, sendo que a segunda parece ter um peso maior nos terreiros da área rural ou de fora da capital<sup>11</sup>.

A hipótese da existência de uma matriz africana para a atividade de curadores e pajés negros de terreiros da capital e de outros contextos urbanos do Maranhão passou a ser formulada por nós com mais ênfase a partir da descoberta e publicação do Processo Crime de Amélia Rosa (FERRETTI, M. 2004).

### Tambor de Curador e Brinquedo de Cura

Brinca pajé, pajé não qué brincá,  
Segura teu penacho, sacode o maracá<sup>12</sup>

Os termos *cura* e *pajelança* são usados aqui para designar um sistema médico-religioso tão antigo ou mais antigo que o *tambor de mina*, encontrado na capital e em outros municípios maranhenses, onde o curador ou pajé, em transe ou inspirado por entidades espirituais, faz diagnóstico; trata enfermidades; prepara medicamentos naturais, a partir principalmente da flora e da fauna brasileira; e receita alguns remédios produzidos pela indústria farmacêutica, de uso não controlado pelo sistema oficial de saúde (“fortificantes”, como o Biotônico, purgantes, como a Água Inglesa e outros).

Na capital maranhense os curadores, que são também freqüentemente ‘mineiros’, costumam realizar rituais de *cura* em dias diferentes dos rituais de *mina* e às vezes até em locais diferentes (em outro salão, por exemplo). Pelo menos uma vez por ano, realizam um ritual público festivo denominado *Brinquedo de Cura*, geralmente sem consultas e atendimentos médicos no barracão ou durante a realização do ritual, como ocorre na casa de Mãe Elzita, no bairro do Sacavém, que tivemos oportunidade de observar várias vezes a partir do ano de 1991.

Os curadores e pajés que atuam fora da capital, como Betinho, de Cururupu, fazem festas de santos e encantados pelo menos uma vez por ano, quando realizam, com o seu grupo, rituais públicos com tambor, cantam e dançam com entidades espirituais e o onde o pajé, em transe com seu ‘mestre de cura’, atende a doentes, o que é feito geralmente fora do barracão, enquanto o toque prossegue com seus discípulos e convidados (pessoas de outros grupos). Tanto Betinho como Mãe Elzita são negros, realizam rituais com tambor e têm discípulos (os do terreiro de Mãe Elzita, têm ‘linha’ de mina e de cura, como ela), mas só o primeiro se define como curador.

No Maranhão, os termos *pajé* e *pajelança* designam atualmente tradições médico-religiosas diversas e essas podem apresentar diferentes graus de aproximação com o *tambor de mina*, com o *terecô* - sistema afro-brasileiro que parece ter surgido em Codó, no interior do estado, muito associado a práticas terapêuticas, perseguido pela polícia e também conhecido como pajé (FERRETTI, M. 2001) e com a *pajelança* indígena ou cabocla da região Norte. Identificamos em nossa pesquisa pelo menos dois tipos dessa pajelança:

1) o que é encontrado em terreiros de curadores de Cururupu, como no de Betinho, onde o pajé ou curador atende a clientes durante o ano todo e, uma vez por ano, organiza

<sup>11</sup> Sem querer negar a presença de elementos da pajelança indígena na realizada nos terreiros, lembramos que aqueles elementos podem ter sido introduzidos pelos chefes de terreiro imbuídos da certeza de sua origem indígena, a semelhança do que já tem sido observado na religião afro-brasileira, em relação à sua matriz africana, e em algumas manifestações folclóricas maranhenses como: danças portuguesas, congos etc.

<sup>12</sup> Letra de música cantada em ritual de Cura/Pajelança observado no *Terreiro Fé em Deus*, de Mãe Elzita.

um festejo grande de santo incluindo ritual com tambor, onde ele, membros de seu grupo e pessoas de outras irmandades (na qualidade de convidados) reverenciam santos, voduns, entidades caboclas e entram em transe com suas entidades espirituais. Nesse ritual, o pajé costuma receber mais de uma entidade e se ausentar do salão, para dar consultas, logo que entra em transe com o seu ‘mestre de cura’<sup>13</sup>;

2) o tipo de pajelança encontrado em terreiros de *mina* São Luís, como o de Mãe Elzita, que tem sua expressão pública maior no ritual conhecido como “*Brinquedo de Cura*”, onde há grande separação entre *mina* e *cura/pajelança*; nesses terreiros, o “*Brinquedo de Cura*” é geralmente apresentado como herança dos índios, costuma ser realizado em dia e, às vezes, em local onde não ocorre toque de *mina*, tem uma estrutura bem diferente da observada nos toques de *mina* e nele o pajé usa várias faixas amarradas no corpo, conhecidas por *glaxama* ou *galaxama*, e costuma dançar trazendo nas mãos um penacho de arara e um maracá<sup>14</sup>.

No primeiro caso, o de Cururupu, o terreiro é geralmente conhecido como *de pajé* ou *de curador* e o “toque” (ritual com tambor) costuma ser acompanhado com tabocas percutidas no solo. Naquele contexto, embora se assemelhe a toques de *mina* de terreiros mais sincréticos de São Luís, o ritual permite a realização concomitante de atividades terapêuticas, integrando elementos de religião de origem africana (toque de tambor) e de pajelança indígena (uso de maracá e atendimento a doentes). O “tambor de curador” encontrado em Cururupu, como o que tivemos oportunidade de documentar na casa de Betinho, em dezembro de 1992, apesar de apresentar vários elementos da *mina*, do *terecô* e do “*Brinquedo de Cura*”, não deve ser confundido com eles. Segundo informação de Dona Rosilda, filha da falecida “Isabel Mineira”, considerada a introdutora da *mina* em Cururupu, embora hoje a taboca seja típica dos terreiros da região e esteja presente ali em salões de curadores, foi introduzida em Cururupu por sua mãe (que foi iniciada na capital, no terreiro da Turquia), e já era tocada em São Luís no extinto terreiro do Cutim (classificado por pais-de-santo da capital como *mina-cambinda*).

Nos terreiros de São Luís que se definem como *mina*, mas realizam *Brinquedo de Cura*, a *cura* ou *pajelança* é ali apresentada como uma obrigação contraída por seu pai ou mãe-de-santo no passado (como ocorre no de Mãe Elzita). Nesses terreiros, o “*Brinquedo de Cura*” (ritual público festivo da pajelança) embora tenha uma estrutura bem diferente da encontrada no *Tambor de Mina*, e independa da *mina*, possui vários pontos de intercessão com ela, pois diversas entidades espirituais não-africanas (caboclas e nobres) recebidas no *Tambor de Mina* passam na *Cura* e às vezes são muito procuradas como bons curadores, como é o caso da cabocla Mariana, filha do Rei da Turquia.

Os toques de tambor realizados em terreiros de pajés de Cururupu, embora possam ser encarados como um ritual de religião afro-brasileira, costumam se afastar mais dos modelos da *mina jeje* e da *mina nagô* do que os realizados em São Luís nos terreiros denominados “beta” ou de “de caboclo” e tudo indica que apresentam maior sincretismo com a cultura indígena do que esses últimos. Fora dos rituais públicos e festivos, os pajés, quando procurados por clientes, realizam seu trabalho sem tambor e sem a sua irmandade (grupo), apenas com a ajuda de um servente (ajudante), mas costumam fazer uso de maracá e penacho<sup>15</sup>.

Em São Luís, muitos pais-de-santo que começaram a atuar no campo religioso afro-brasileiro como pajés e que realizam toques de *mina* nas festas de santo e encantados costumam realizar uma a duas vezes por ano um ritual público denominado *Brinquedo de Cura*, considerado de origem indígena, para dar passagem a suas entidades de “água doce”

<sup>13</sup> Em Cururupu, quando uma pessoa está em tratamento com um pajé, ele pode programar ou aproveitar a realização de um toque de tambor para que ela seja atendida por uma ou mais de uma entidade espiritual. Nesse caso, o “trabalho” costuma ser realizado no barracão, o que ocorre mais raramente na *Cura* realizada atualmente em terreiros de São Luís.

<sup>14</sup> A *Cura* é também conhecida em Belém do Pará como ‘linha de pena e maracá’ ou ‘linha de tauari’, em alusão àqueles instrumentos ou ao cigarro preparado com fibra extraída daquele vegetal usado nos rituais de pajelança.

<sup>15</sup> Em 1992, Betinho dançou em ritual por nós observado trazendo nas mãos uma régua e uma chave de fenda que, segundo informação de uma “mineira” de São Luís que o acompanha há muitos anos, simbolizam o trabalho do pajé, traçando o “reto caminho” e abrindo para os clientes o que estava fechado para eles.

(da Cura). No Terreiro Fé em Deus o Brinquedo de Cura é realizado no mês de maio, em duas noites consecutivas, sob o comando da entidade espiritual conhecida como Troirinha, que é a mesma princesa Doralice, filha do Rei da Bandeira, também conhecido na cura, na mina, no terecô e na umbanda maranhense por Caboclo da Bandeira e por João da Mata.

Como já afirmamos anteriormente, a *cura* nos terreiros de *mina* da capital costuma ser apresentada como uma tradição de origem indígena (ameríndia) há muito absorvida por negros, embora nunca se explique como se deu a passagem da cultura indígena para a afro-brasileira e nunca se encontre no *Brinquedo de Cura* ou em outro ritual público ligado a ela um cântico, uma reza ou um outro elemento que possa ter sido recebido de pajés indígenas ou caboclos (índios mestiços). A falta desses traços culturais indígenas chama a atenção principalmente porque os terreiros de *mina* dispõem, em seu repertório, de grande número de músicas cantadas em língua africana ou “enrolada” (supostamente africana). Por essa razão, a *cura* encontrada em terreiros maranhenses tem sido encarada por nós mais como uma representação da pajelança indígena feita por negros do que como uma herança cultural recebida por eles, de pajés indígenas ou caboclos.

Em 2007, Christiane de Fátima defendeu na UFMA uma Dissertação de mestrado sobre a pajelança de Bequimão, na Baixada maranhense, abordando principalmente o que só pajé cura: feitiço, perturbação de Bicho d’Água, frechada de encantados etc. Nesse trabalho a pajelança é enfocada do ponto de vista terapêutico, mas também como prática religiosa, mesmo porque vários dos pajés incluídos em sua amostra são também mineiros, terecozeiros ou umbandistas (MOTA, 2007). É preciso lembrar que essa questão está longe de ser encerrada e que o pesquisador Didier de Laveleye, que realizou pesquisa sobre pajelança na área de Cururupu-Mirinzal, embora fale em cultura mestiça, enfatiza principalmente o caráter indígena da pajelança ali realizada. Em sua tese de doutorado defendida em 2002 na Universidade Livre de Bruxelas (LAVELEYE, 2001-2002), embora seu principal informante tenha sido um pajé negro que tem terreiro e que toca abatá (tambor nagô), procura comparar a pajelança de Cururupu principalmente com a indígena, descrita por Alfred METRAUX (1979) e por Florestan FERNANDES (1989), e com a pajelança cabocla da Amazônia, descrita por Eduardo GALVÃO (1976), Napoleão FIGUEIREDO (1975/1976), por Heraldo MAUÉS (1977; 1995) e outros, dando pouca ênfase à grande incidência do negro na região e a informações fornecidas sobre a pajelança maranhense por Laís SÁ, Regina PRADO (Da MATA, 1974), Mundicarmo FERRETTI (1991; 2000) e outros pesquisadores.

No *Brinquedo de Cura* por nós observado em terreiros de *mina* de São Luís, o pajé, que é geralmente o dono do terreiro, costuma dançar sozinho durante a primeira parte ou durante todo o ritual com um *penacho de arara* na mão e um *maracá* na outra, “dando passagem” a várias entidades espirituais. A pluralidade de transes ocorrida na *cura* é um dos seus principais traços diferenciais, já que, na *mina* da capital, mesmo em terreiros abertos por ou para entidades caboclas, onde os médiuns entram em transe com muitas entidades, nunca se recebe mais de duas entidades espirituais durante um mesmo ritual: o senhor (dono da cabeça), ou o guia chefe, e um caboclo ‘farrista’, com quem, às vezes, permanecem em transe por muitas horas após o término do ritual.

Os terreiros de São Luís que têm ‘linha’ de *cura*, mas se definem como *mina*, costumam também separar as atividades das duas ‘linhas’ e, às vezes, até realizar seus rituais em dias e locais diferentes, como já esclarecemos. Nesses terreiros, quando se realiza uma *cura*, os tambores da *mina* (abatás) costumam ser substituídos por outros instrumentos musicais (pandeiros, adufes, tambores de crioula) e as pessoas da “assistência” são solicitadas a participar do ritual batendo palma ou matraca, o que confere ao ritual uma atmosfera muito diferente da encontrada em toques de *mina*.

Fala-se em São Luís que antigamente curadores ou pajés não se confundiam com “mineiros”, mas, como os pajés eram mais perseguidos pela polícia, muitos se associaram a velhas ‘mineiras’ e passaram a tocar *mina*, daí porque nos toques realizados em alguns terreiros de curadores, eles podem sair por algum tempo do salão (barracão) para atender a clientes. Essa mudança foi registrada em 1943/1944, por Costa Eduardo (EDUARDO, 1948). Segundo aquele pesquisador, muitos terreiros situados, na época, na área rural de São Luís, que enfatizavam práticas terapêuticas, haviam sido abertos por curadores ou pajés e alguns deles tinham funcionado antes em outro local, mas tiveram que se transferir para áreas mais afastadas do centro devido à acusação de curandeirismo e à perseguição policial, o que

também aconteceu em grau menor com alguns terreiros de *mina* que funcionavam no centro da cidade.

Na *Cura de Mãe Elzita* os tambores da mina (abatas) não são tocados, como às vezes ocorre em outros terreiros, e só se canta em português. Em alguns terreiros as toadas de entidades que “navegam nas duas águas” - na água salgada, domínio da *mina*, e na água doce, domínio da *pajelança* -, costumam ser diferentes das cantadas para elas na Mina. Durante o *Brinquedo de Cura* alguns pajés costumam fumar cigarros, charutos, ou cigarros especiais, de *tauari* (fumo misturado a outras coisas, enrolado em casca de planta de mesmo nome), ingerir bebidas alcoólicas e chás especialmente preparados para seu uso no ritual, que se declara ser erva cidreira ou capim limão, como o que costuma ser oferecido a pessoas da assistência no terreiro de dona Elzita<sup>16</sup>.

Embora se costume afirmar nos terreiros de São Luís que, ao contrário do pai-de-santo, o pajé já “nasce feito”, na cura existe também iniciação e o aprendiz de pajé se submete à reclusão e a resguardo antes de passar pelo ritual público denominado *encruzo*. Nesse ritual o pajé, incorporando seu ‘mestre de cura’ (espiritual), transfere ao corpo do discípulo “contas” portadoras de vidência e outros poderes, que se encontram no seu próprio corpo, expelidas pela boca ou transferidos encostando seu corpo ao dele.

O *Brinquedo de Cura* é programado independentemente da existência de clientes para falar com o mestre de cura do pajé e esse contato, quando ocorre, é realizado geralmente fora do salão, quando o pajé deixa o Brinquedo sob o comando de seus discípulos e vai para a sala de visita ou quando aquele ritual é encerrado.

No *Tambor de Curador* os atendimentos são geralmente programados e exigem a presença de um ajudante, pois nessa oportunidade o pajé costuma retirar “porcarias” (feitiços) do corpo de alguns clientes, como veremos a seguir.

Como nossos dados sobre *Brinquedo de Cura* enfocam principalmente seus aspectos rituais e não tivemos oportunidade de observar dona Elzita (mineira e pajé) dando consulta e fazendo trabalho de cura em seu terreiro, vamos nos ocupar a seguir dos atendimentos médicos na casa do curador Betinho, de Cururupu, e tecer alguns comentários sobre tratamento de uma dor de cabeça, associada pela medicina científica a problema na coluna cervical, por nós apresentado, levado a Betinho - curador de Cururupu, muito amigo de dona Roxinha da Casa das Minas (São Luís).

## SAUDE E DOENÇA NA PAJELANÇA DE CURURUPU-MA

Em 12/1992, quando assistia um *Tambor de curador* na casa de Betinho, em Cururupu, sentia dor de cabeça e mal estar no pescoço, devido a um problema na coluna cervical, o que era do conhecimento da pessoa que atuou naquele ritual como ajudante do pajé. Até então não sabia que haveria consultas durante o ritual, mas, quando o pajé recebeu seu mestre de cura, aquela pessoa me chamou e mandou ficar numa fila que se formou em um dos lados do salão e esperar para ser atendida por ele. Quando fui atendida, o pajé, já conhecedor do meu problema de saúde, passou cachaça no meu pescoço, botou um pouco daquela bebida na boca, fez um bochecho e, em seguida, chupou naquele lugar e cuspiu em um prato alguns insetos, supostamente colocados no meu corpo por um feiticeiro. Diante daquela “evidência”, a pessoa que o auxiliara disse, olhando para mim: “viu?!”; “tem alguém no seu trabalho que tem inveja de você?”; “sua cadeira fica encostada na parede? Não deixe ninguém passar por trás de você” E acrescentou: “é muito bom ter em cima da mesa um jarro com uma planta; ela defende a pessoa”. Para ela estava claro que a verdadeira causa da dor de cabeça e do problema no pescoço estava nas minhas relações sociais e que o pajé havia removido o problema, mas era preciso evitar sua reincidência.

Como o meu problema na coluna cervical demorou muito a ser controlado pelos médicos, certa vez, aparecendo na Casa das Minas com um colar cervical, aquela mesma

<sup>16</sup> Como existe pajé que cospe muito durante o *Brinquedo de Cura*, nos foi sugerido por um biólogo, que nos acompanhou em um daqueles rituais, que alguma erva usada na preparação de chá ingerido por ele deve ser muito tóxica e se ele não cuspir bastante poderá ter forte dor de barriga.

pessoa que ajudara o pajé em Cururupu, em transe com um vodum, me entregou uma cabaça (instrumento musical tocado no Tambor de Mina) e me disse que, se eu ficasse tocando aquele instrumento na casa iria ficar boa. Comparando as alternativas oferecidas na pajelança de Cururupu e na mina de São Luís para a libertação do meu problema de saúde, observamos que, de acordo com o dialogo travado com a auxiliar do pajé que me “curou” de dor de cabeça, em Cururupu, a doença não era causada por agentes naturais e sim por agentes espirituais acionados por “magia negra”, a pedido de pessoa invejosa (colega de trabalho, por exemplo). E essa doença podia ser removida pelo pajé, sem uso de medicamento e procedimentos terapêuticos, mas poderia haver reincidência se não fossem tomados cuidados especiais, os mesmos para que ela fosse evitada: não provocar inveja, fugir de pessoas invejosas, ter em casa e no trabalho seres vivos (vegetais e animais) que possam absorver primeiro a negatividade etc. Na religião afro-brasileira (mina jeje), podia ser também evitada aumentando-se a proteção do vodum, o que poderia ser feito com a colaboração no culto.

No âmbito da medicina caseira, associada ao catolicismo e freqüentemente também à pajelança, o mesmo problema foi tratado com ervas, rezas e exercícios prescritos por uma especialista. Alguns anos antes de ir a Cururupu, uma senhora do interior que esteve na minha casa e me viu tomar um analgésico para a tal dor de cabeça, me disse que, como aquele remédio ia para o estômago não poderia me trazer alívio para aquela dor e que o que eu precisava era de um remédio que fosse colocado na minha cabeça. Disse ainda que, se eu comprasse alguns “matos”, indicados por ela, voltaria a minha casa para preparar o remédio, “mentir” (rezar) na minha cabeça, e que me ensinaria umas palavras para pronunciar encostando a cabeça no esteio de sustentação do telhado da minha casa ou, na falta dele, no caixilho da porta.

O remédio deveria ser preparado com partes de 13 plantas que podiam ser substituídas, caso algumas delas não fossem encontradas em São Luís. Lembro que uma delas era gengibre. A “reza” que eu deveria realizar enquanto movimentava suavemente a cabeça para um lado, para o outro e para a frente era a seguinte: “*sebo, sebo, sebo, ora sebo*”. Não chegamos a comprovar se aquela senhora era conhecida no seu meio como especialista no campo da religião e saúde e se no interior (município) onde morava era procurada como tal pelas pessoas com problemas de saúde. Sabemos que uma vez foi chamada por sua filha para “dar uma olhada” numa pessoa que sofrera um AVC e foi atropelada por um ônibus. É possível que o fato tenha sido interpretado por ela como ação de forças maléficas invocadas por alguém para provocar o problema (AVC) e, em ultima análise pela força de um ‘trabalho feito’. No contexto cultural dos pajés, tirar feitiço é empreendimento arriscado, pois quem botou pode ter mais força do que quem vai tirar e, quando isso acontece, o curador sai prejudicado. No entanto, o risco é assumido por eles como desafio, acreditando na força de seu mestre de cura e por não poder se furtar à missão de curar recebida em geral quando teve um problema de saúde e foi curado por um pajé.

É interessante notar que os movimentos com a cabeça que eu deveria fazer acompanhando aquelas palavras eram similares a alguns que aprendi na fisioterapia e que ate hoje repito, quando sinto algum problema na cervical. Na atuação daquela senhora do interior estava implícito o poder das ervas, de Deus (reza) e da palavra (formula a ser recitada). Não bastava fazer exercícios para a coluna cervical, era preciso fazê-los pronunciando certas palavras.

A vinculação entre religião e saúde é também encontrada nas diversas denominações religiosas afro-brasileiras, no catolicismo (promessas, ex-votos, benção de São Brás) e em outras religiões, como na Igreja Messiânica Mundial (oriental). Nos terreiros maranhenses a devoção a São Lazaro e a São Sebastião é muito forte e tem a ver com a associação do primeiro ao vodum Aossi/Sapatá, que tem o poder de afastar as doenças, principalmente a peste. Na Casa das Minas aquele vodum é festejado junto com seus filhos Azonce (associado a São Sebastião e ao orixá Xapanã) e Azili (associado a São Roque), invocados e homenageados especialmente no dia 20 de janeiro, festa de São Sebastião, no calendário católico. Naquela data a casa realiza casa uma obrigação muito elaborada atraindo grande número de pessoas (FERRETTI, S. 1996, p.153-154) e na Ladainha rezada diante do altar, onde a imagem de São Sebastião fica em lugar de destaque, canta-se o ‘bendito’ do santo repetindo-se muitas vezes o refrão:

Oh mártir de Cristo, que tanto sofreste, meu santo varão,  
livrai-nos da peste, glorioso mártir, São Sebastião

Como nas religiões afro-brasileiras os pais-de-santo (chefes de terreiros) não são considerados curandeiros, tem se falado mais no seu papel terapêutico indireto, como consequência do atendimento e da iniciação de filhos-de-santo. Nesse sentido, fala-se do valor terapêutico do transe e da dança; da integração de médiuns a comunidades de terreiro; da reinterpretção de doença e dos “distúrbios” de personalidade apresentados por ela etc. No âmbito das religiões afro-brasileiras o uso de plantas, por exemplo, tem a ver com a sua relação com o guia espiritual da pessoa, com a folha do seu santo, e os banhos de erva, com a preparação de sua cabeça para recebê-lo em transe.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS E CONCLUSÃO

Embora a *cura* ou *pajelança* encontrada atualmente em terreiros maranhenses da capital e do interior seja freqüentemente apresentada como herança indígena, estudos realizados têm nos levado á conclusão que ela deve ser estudada a partir do negro (e não do índio) e que os seus estudos devem se apoiar: 1) na análise de documentos do século XIX; 2) em etnografia de terreiros e histórias de vida de curadores ou pajés da capital, de Cururupu, Codó e de outros municípios maranhenses onde a população negra é expressiva<sup>17</sup>.

O estágio atual da pesquisa sobre pajelança de negros no Maranhão não nos permite afirmar com segurança se a pajelança do século XIX, como a de Amélia Roza, pode ser considerada um tipo de religião afro-brasileira, então em organização no Maranhão, e se aquela pajelança está sendo continuada nos terreiros da capital que realizam o *Brinquedo de Cura* e/ou no *Tambor de Curador* de Cururupu e de outros municípios maranhenses onde no século XIX negros eram conhecidos como pajés. Contudo, a análise de documentos do século XIX que fazem referências a pajés negros (escravos, livres ou quilombolas), apesar de não fornecerem descrições detalhadas dos rituais por eles realizados, sugere que a pajelança de negro do século XIX era uma religião ou pratica religiosa mais próxima do que hoje é denominado *terecô* do que a que hoje é conhecida por *tambor de mina* e era mais associada a práticas terapêuticas do que a encontrada naquelas denominações religiosas<sup>18</sup>.

A repressão a “curandeiros”, acusados de pratica ilegal de medicina, levou muitos pajés e curadores a se afastarem dos centros das cidades e também a se aproximarem da *mina* ou da *umbanda*, passando a se apresentarem como mineiros ou como umbandistas, ocultando sua verdadeira identidade. Nas últimas décadas, esse movimento em relação às religiões afro-brasileiras, mais conhecidas e reconhecidas enquanto religião e como cultura

<sup>17</sup> A lingüista Yeda Castro já levantou a hipótese das palavras *cura* e *paje*, pelo menos quando utilizadas por populações negras maranhenses, terem uma origem africana (CASTRO, 2002, p. 133; 142). A idéia de que a cura de terreiros maranhenses deve ser encarada como cultura afro-brasileira e não como sincretismo afro-ameríndio nos fora também sugerida com a leitura de trabalhos de Luiz Mott sobre rituais realizados por negros em Minas Gerais, de nação Courá (MOTT, 1988, p. 87), no período colonial, denominados Tunda. Como a palavra *tunda* é também usada no interior do Maranhão para nomear rituais religiosos de negros - como foi registrado por Isaura Silva, por volta de 1978, em relatório de bolsa-arte/ FUNARTE/UFMA (inédito) intitulado *Terecô e Umbanda no Maranhão* -, começamos a indagar se a Cura observada em terreiros da capital e o tambor de curador de Cururupu não teriam alguma relação com tunda.

<sup>18</sup> Relatos sobre os primórdios do terecô atestam que o termo pajé (ou “pajeleiro”) foi usado no passado, em Codó, para designar sacerdotes e praticantes de religião afro-brasileira. Segundo Costa Eduardo (EDUARDO, 1948), no povoado de Santo Antônio, entre 1943 e 1944, embora os rituais da religião afro-brasileira tradicional fossem denominados *terecô*, *nagô* e *budu*, eram mais comumente chamados de “*Brinquedo de Santa Bárbara*” ou “*pajé*”. E é bom lembrar que na sede do município existiu uma lagoa que ficou conhecida por *Lagoa do Pajeleiro*, em virtude de ter sido local de realização de muitos rituais afro-brasileiros quando eles eram proibidos ou quando os pajés estavam sendo alvo de perseguição policial. Segundo relatos de antigos terecozeiros, como a já falecida Dona Antoninha, no período de maior repressão policial, muitos objetos rituais foram jogados em suas águas, pois, quando os negros eram avisados da vinda de policiais e tinham pouco tempo para fugir, costumavam jogar na lagoa o que não podiam levar com eles (MACHADO, 1999, p.81; FERRETTI, M., 2001, p. 99).

de origem africana, tem sido também motivado pela maior valorização da África, estimulada pelo movimento negro. Fora do âmbito da religião e da cultura negra, os curadores e pajés estão tendo atualmente maior chance de reconhecimento como mestres de saber popular (doutores do mato), mas essa valorização parece estar atingindo mais os pajés indígenas e caboclos, encarados como grandes conhecedores de ervas. O movimento de valorização dos terreiros ou das religiões afro-brasileiras parece mais empenhado na sua equiparação ao catolicismo, protestantismo, judaísmo e outras grandes religiões.

Devido a grande valorização do conhecimento científico ocidental, a sabedoria popular relativa à saúde e as formas de diagnóstico e tratamento da doença só têm sido mais valorizadas quando compatíveis às da ciência. Nos exemplos dados sobre cura de dor de cabeça associada a problema na coluna cervical, o medicamento preparado pela mulher do interior e os exercícios por ela ensinados, tende a ser mais valorizados do que o recomendado pela vodunsi da Casa das Minas com o seu vodum e, principalmente, do que foi realizado pelo curador de Cururupu em transe com seu 'mestre de cura'. É possível que alguns procedimentos usados pelos pajés e curadores negros nunca possam ser valorizados pela medicina científica, como por exemplo, a administração de mercúrio (azougue) a alguns clientes, como observamos em Cururupu, na casa de outro curador.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ASSUNÇÃO, MATHIAS. Quilombos no Maranhão. In: REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, 1996, p.433-466.

BRAGA, Julio. *Na gamela do feitiço: repressão e resistência nos candomblés da Bahia*. Salvador, EDUFBA, 1995.

CASCUDO, Luiz da Câmara. *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil*. 2 ed., Rio de Janeiro, Agir, 1978 (ed. Original de 1951).

CASTRO, Yeda Pessoa de. *A língua mina-jeje no Brasil: um falar africano em Ouro preto do século XVIII*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro, Séc. de Estado da Cultura, 2002.

DA MATTA, Roberto, PRADO, Regina, SÁ, Lais Mourão. *Pesquisa Polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro"*. Vol. 3 - Aspectos Antropológicos. São Luís, IPEI, 1974.

EDUARDO, Octávio da Costa. *The negro in Northern Brazil, a study in acculturation*. New York: J.J. Augustin Publisher, 1948.

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos tupinambá*. São Paulo, HUCITEC; Brasília, UNB, 1989.

FERRETTI, M. *Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti (MA)*. São Luís, SECMA, 1991 (Disco e folheto).

----- . *Maranhão Encantado: Encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís, EDUFMA, 2000.

----- . *Encantaria de "Barba Soeira": Codó, capital da magia negra?*. São Paulo: Siciliano, 2001.

----- . (org.) *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa*. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.

FERRETTI, Sergio. *Querebentan de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís: EDUFMA, 1985 (2ª ed. 1996).

FIGUEIREDO, Napoleão. Pajelança e catimbó na região bragantina. *Rev. do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, v.32, 1975/1976.

GALVÃO, Eduardo. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Ita-Baixo Amazonas*. São Pulo, ed. Nacional; Brasília, INL, 1976.

LAVELEYE, Didier de. *Peuple de la mangrove: approche ethnologique d'un espace social métissé (région de Cururupu-Mirinzal, Maranhão, Brésil)*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais - Antropologia. Université Libre de Bruxelles - Faculté de Sciences Sociales, Politiques et Economique. Anne Académique 2001-2002.

MACHADO, João Batista. *Codó, histórias do fundo do baú*. São Luís, FACT/UEMA, 1999.

MAGGIE, Yvonne. *Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil*. Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.

MAUES, Raymundo Heraldo. *A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Pesquisa Antropológica nº 22, Brasília, UNB, 1977.

----- . *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém, CEJUP, 1995.

METRAUX, Alfred. *A religião dos tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis*. São Paulo, Ed. Nacional/EDUSP, 1979 (ed. original de 1928).

MOTA, Christiane de Fátima Silva Mota. *Doenças e Aflições: sobre o processo terapêutico na pajelança*. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. UFMA, 2007.

MOTT, Luiz. *Escravidão, homossexualidade e demonologia*. São Paulo, Ícone, 1988.

PACHECO, Gustavo. Entrevista. *Revista on-line do Instituto Humanistas Unisinos*, 2006.

PACHECO, Gustavo de B. Freire. *Brinquedo de cura: um estudo sobre a pajelança maranhense*. Tese de Antropologia. Museu Nacional - UFRJ, 2004.

PRAZERES, Frei Francisco de N. S. dos. Poranduba maranhense. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Tomo 54, parte I, p. 4-282, Rio de Janeiro, 1891.

RODRIGUES, M. Nina. *Os africanos no Brasil*. 5 ed. São Paulo, Ed. Nacional, 1977 (ed. original de 1906).

SERRA, Ordep. *Águas do Rei*. Petrópolis/Rio de Janeiro, Vozes/Koininía Presença Ecumênica e Serviço, 1995.