

PAJELANÇA E CULTOS AFRO BRASILEIROS EM TERREIROS MARANHENSES¹

Mundicarmo Ferretti

RESUMO

A *pajelança* é um sistema religioso e terapêutico identificado em populações negras maranhenses desde o século XIX e existente atualmente em muitas casas de culto afro-brasileiro, onde é frequentemente apresentada como herança indígena. Perseguida como feitiçaria, reprimida como “uma nova religião” e discriminada como curandeirismo, foi sincretizada com a mina, o terecô, a umbanda e hoje é realizada principalmente em casas conhecidas como de culto afro-brasileiro. Após breve apresentação sobre a *pajelança* de terreiros maranhenses e de considerações sobre suas matrizes indígenas e africanas, procura-se analisar formas de integração com o tambor de mina identificadas em trabalho de campo realizado em São Luís e em Cururupu, procurando destacar fatores que contribuíram no passado e na atualidade para essa integração num mesmo terreiro.

PALAVRAS-CHAVE

Pajelança de negro. Religião afro-brasileira. Sincretismo afro-ameríndio. Discriminação religiosa.

ABSTRACT

Pajelança is a religious and therapeutic system found among the Black population from the state of Maranhão since the XIXth century. It exists in several African-Brazilian cult houses where it is usually presented as an Indigenous American tradition. Persecuted as witchcraft, repressed as a “new religion” and discriminated as shamanism, was syncretized with Mina, Terecô, Umbanda and started to be presented in African-Brazilian cult houses. After a brief introduction to *Pajelança* in Maranhão’s *terreiros* and considerations about its Indian and African origins, this paper analyses the ways *Pajelança* is integrated with Tambor de Mina as detected in field work carried out in São Luís and Cururupu, in an attempt to emphasize factors that have contributed now and in the past for this integration in the same *Terreiro* (cult-house).

KEYWORDS

Black *Pajelança*. African-Brazilian religion. Syncretism. Religious discrimination.

1 Introdução

Apesar do Maranhão ser considerado “berço” do *tambor de mina* (religião afro-brasileira muito conhecida no Norte do Brasil onde são cultuados voduns, orixás e entidades espirituais não africanas) vários terreiros de São Luis e de outras cidades maranhenses são conhecidos como “de curadores” ou realizam rituais denominados *cura* ou *pajé* – denominação que tem sugerido a existência neles de ênfase maior na função terapêutica do que no culto a entidades espirituais e a existência de maior sincretismo com a cultura indígena, já que a etimologia tupi da palavra *pajé* é amplamente conhecida. Mas, apesar da *cura* ou *pajé* ser apresentada naquele contexto como uma herança indígena ou como sincretismo afro-ameríndio, a palavra *pajé* foi também muito usada no século XIX no Maranhão para designar atividades terapêutico-religiosas de populações negras, apresentadas pelos “de fora” como destinadas a “tirar feitiço”, o que tem sugerido a alguns pesquisadores a existência no Maranhão do século XIX de *pajelanças* de matriz africana que teriam pouco a pouco se mesclado com *pajelanças* de matriz indígena, dando lugar ao surgimento dos vários tipos encontrados atualmente nos terreiros de São Luis, de Cururupu, de Guimarães, de Codó e outros municípios maranhenses (FERRETTI, M. 2004).

Relatos sobre os primórdios do *terecô* (outra denominação religiosa afro-brasileira tradicional do Maranhão) atestam que o termo *pajé* foi usado no passado, em Codó, para designar sacerdotes e praticantes de religião afro-brasileira. Segundo Costa Eduar-

do (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*”. É preciso também lembrar que na sede do município de Codó existiu no passado uma lagoa conhecida por *Lagoa do Pajeiro*, 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 tinham pouco tempo para fugir e costumavam jogar na lagoa o que não podiam levar (MACHADO, 1999, p.81; FERRETTI, M., 2001, p. 99).

Mas, a hipótese da existência de uma matriz africana para a atividade de curadores e *pajés* negros ou afro-descendentes encontradas em terreiros da capital e de outros contextos urbanos do Maranhão passou a ser formulada por nós com maior ênfase a partir da descoberta e publicação do Processo Crime de Amélia Rosa – negra alforriada cognominada “rainha da *pajelança*”, presa em São Luis em 1877 com 12 pessoas do seu grupo (FERRETTI, M. 2004) -, e da análise de vocabulário de terreiros maranhenses realizada pela lingüista Yêda Castro (2002; 2004), a partir de trabalhos publicados por nós e por Sergio Ferretti (FERRETTI, M. 2002; (FERRETTI, S. 2009).

1. Versão preliminar apresentada no XII Congresso da ALER – Bogotá-7/2008; Retoma no item 2 trabalho publicado em *I Quaderni del CREAM*, 2008, VIII, p. 67-91.

De acordo com a tradição oral e pesquisas realizadas em São Luís entre 1938 e 1944 (ALVARENGA, 1948; EDUARDO, 1948), até os anos 30 do século XX a mina e a cura/pajé eram separadas, os curadores não tinham terreiros (casas de culto) e eram mais perseguidos pela polícia do que os 'mineiros' (sacerdotes do tambor de mina), o que teria levado vários pajés a abrir terreiro, realizar rituais com tambor e a se apresentarem como "mineiros".

Nesse trabalho, após algumas considerações sobre a pajelança de negros maranhenses no século XIX e da cura (ou pajé) realizada atualmente em terreiros da capital e de Cururupu, pretendemos analisar formas de integração dessa pajelança com a mina a partir de trabalho de campo realizado naquelas cidades e da análise do "*Tambor de Curador*" observado em Cururupu (litoral maranhense) - ritual onde o oficiante em transe e geralmente fora do salão onde é realizado atende a clientes e 'tira malefícios', empregando técnicas também usadas por pajés indígenas.

2 A pajelança em populações negras maranhenses

Talvez porque os *curadores* foram mais perseguidos pela polícia do que os "mineiros" e são atualmente menos prestigiados

no campo religioso afro-brasileiro, os termos curador e pajé quase não são usados por eles em auto-definições ou costumam ser por eles apresentados juntamente com outro (pajé e mineiro; curador e umbandistas etc.), sugerindo uma dupla especialização ou um duplo pertencimento, o que explica a dificuldade de se identificar no Maranhão curador ou pajé "puro"².

A análise de páginas policiais de jornais maranhenses das últimas décadas do século XIX e da primeira metade do século XX indica que no Maranhão os curadores e pajés eram mais perseguidos pela polícia do que os 'mineiros'. Fala-se em São Luís que, para fugir àquela repressão, nos anos 30 do século XX, muitos deles se transferiram para a periferia da cidade e abriram ali terreiros de mina e que, a partir dos anos 60, para se livrarem daquela ameaça muitos se filiaram a *Federações de Umbanda e de Cultos Afro-Brasileiros* e assumiram a identidade de umbandistas ou de "espíritas", uma vez que a umbanda foi apresentada inicialmente como "espiritismo de umbanda"³. A necessidade dessa mudança de identidade dos curadores e pajés tem sido ainda explicada pelo fato do Código Penal de 1940 (Decreto-Lei nº 2848, Art. 284), ainda em vigor, ter enquadrado o curandeirismo como *crime contra a saúde pública* e pelo fato da umbanda ser reconhecida como religião. Além

2. Christiane Mota, em trabalho sobre a pajelança de Bequimão, na Baixada maranhense, afirma ter focado a pajelança do ponto de vista terapêutico e religioso, abordando principalmente o que "só o pajé cura" (feitiço, perturbação de 'bicho d'água', 'frechada' de encantado etc.), pois os pajés incluídos na sua amostra eram também mineiros, terecozeiros ou umbandistas (MOTA, 2009).

3. Relatos e documentos sobre perseguição policial a terreiros da capital mostram 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, foram menos importunados, razão pela qual não foram transferidos para a periferia, e não tiveram seus rituais proibidos, mesmo no tempo do Interventor Paulo Ramos (durante o Estado Novo - 1937-1945), quanto Flávio Bezerra esteve no comando policial. Esses dois terreiros também não se filiaram à Federação de Umbanda e fala-se que o Terreiro do Justino, hoje também com mais de 100 anos, que foi fundado por vodunsi saída da Casa de Nagô, só filiou-se àquela instituição depois de dezembro de 2001, quando foi importunado pela polícia e se sentiu ameaçado por um grupo pentecostal do bairro.

da cura e da pajelança terem vários pontos em comum com a umbanda, a definição de curadores e pajés como umbandistas os transformaria de “contraventores penais” em sacerdotes de uma religião brasileira de classe média e a sua filiação a uma Federação de Umbanda lhes garantiria proteção jurídica, já que essas Federações costumam ter advogados.

Não sabemos se os curadores e pajés encontrados atualmente na capital e em diversas cidades maranhenses - que há muito fundaram terreiros e passaram a realizar rituais públicos com tambor - podem ser considerados continuadores de Amélia Rosa - negra alforriada, cognominada *Rainha da Pajelança*, processada em São Luís em 1877, de quem nos ocupamos particularmente em outra oportunidade (FERRETTI, M. 2004). Não sabemos também se o trabalho deles era da mesma natureza dos realizados por pajés negros que atuavam fora da capital no século XIX e eram procurados para “tirar feitiço”, como os que foram reprimidos com base nos Códigos de Postura dos municípios de Codó (1848) e de Guimarães (1856) (FERRETTI, M. 2001; 2004).

Nos terreiros de curadores de Cururupu e nos terreiros de ‘mineiros’ da capital que realizam rituais de cura/pajé por nós observados a pajelança foi freqüentemente apresentada por seus líderes como uma herança indígena recebida por seus antepassados (geralmente negros), apesar daquela atividade possuir muitos traços em comum com a pajelança de negros maranhenses do sé-

culo XIX a que nos referimos anteriormente e de apresentar muitos elementos do tambor de mina, do terecô (religiões afro-brasileiras tradicionais do Maranhão) e da umbanda.

Contudo, embora os rituais com tambor realizados por curadores a partir do século XX fora da capital maranhense (denominados aqui *Tambor de Curador*) e os rituais de cura/pajé realizados em terreiros de mina e de umbanda de São Luís (conhecidos por *Brinquedo de Cura*) apresentem elementos da mina, do terecô, da umbanda e também da pajelança indígena ou cabocla, são bastante diferentes deles e diferem também das “sessões de mesa branca” (espíritas) realizados em alguns terreiros⁴. Essa constatação tem contribuído também para reforçar a nossa hipótese sobre a existência de uma pajelança de matriz africana, com características próprias, daí porque apesar da possibilidade de sincretismo com aqueles outros sistemas, não pode ser reduzida a nenhuma daquelas manifestações terapêutico-religiosas.

Como a pajelança de terreiros maranhenses não segue um modelo único e os elementos apontados como sinal de sua origem indígena não aparecem nas descrições encontradas sobre as práticas de Amélia Rosa, cognominada no século XIX “Rainha da Pajelança” (FERRETTI, M. 2004), pode se admitir a existência de dois modelos básicos de pajelança nos terreiros maranhenses, um mais africano ou menos indígena (como a de Amélia Rosa) e outro menos africano e mais indígena, encontrado principalmente em terreiros da área rural ou de fora da capital⁵.

4. A especificidade da pajelança de negros e diferenças por ela apresentada quando comparada à indígena foi também observada no Pará por Vicente Salles (1969).

5. Sem querer negar a influência indígena na pajelança realizada em comunidades negras do século XIX, como a de Amélia Rosa, e em terreiros abertos por afro-descendentes e outros a partir do século XX, lembramos que elementos também encontrados na pajelança indígena podem ter sido introduzidos algumas vezes por líderes religiosos convencidos da origem indígena da pajelança de terreiro e desejosos de agra-

A afirmação da origem indígena da pajelança encontrada em diversos terreiros pesquisados tem sido apoiada principalmente:

- 1) no conhecimento de uma única etimologia da palavra pajé – a tupi – e o desconhecimento da etimologia africana apontada por Yêda Castro (2002);
- 2) no uso tradicional em rituais, pelos curadores e pajés de terreiro, de maracá (instrumento musical muito identificado nos terreiros maranhenses com a pajelança indígena); no uso freqüente de fumaça nos atendimentos a clientes (cigarros de tauari, charutos etc.); em demonstrações de retirada de feitiços ou ‘porcarias’ do corpo dos clientes materializados em espinhos, insetos etc. – às vezes chupando alguma parte do corpo deles, como ocorre na pajelança indígena descrita por Metraux (1979);
- 3) na falta de informação sobre o uso na África, em rituais religiosos e terapêuticos, de elementos que têm sido considerados nos terreiros do Maranhão e no Pará como símbolos da pajelança de matriz indígena, como o uso de pena e de maracá, registrados em publicações sobre a África de Verger (1981, p. 125) e de outros pesquisadores.

Como esclarecemos anteriormente, a hipótese de existência de uma matriz africana para a pajelança de terreiros maranhenses não tem respaldo na tradição oral, mas tem sido encarada com interesse por alguns pais-de-santo e curadores que tem analisado trabalhos apresentados por pesquisadores em congressos científicos e em eventos promovidos por líderes religiosos afro-brasileiros e militantes do movimento negro.

Para maior compreensão do que esta sendo aqui denominado pajelança de negro ou de terreiro e das diferentes formas de integração da cura/pajé com a mina observadas por nós em São Luís e fora da capital maranhense apresentamos a seguir uma descrição de dois rituais que se enquadram nessa categoria.

3 Tambor de curador e Brinquedo de Cura

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 em grupos e comunidades negras da capital e em outros municípios maranhenses, onde se recebem entidades espirituais não africanas e o curador ou pajé, em transe, inspirado ou ‘irradiado’ por entidades espirituais, faz diagnóstico, trata enfermidades, prepara medicamentos naturais 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 ‘mineiros’ (especialistas nos dois sistemas) costumam realizar rituais de *cura* em dias diferentes dos rituais de *mina* e às vezes até em locais diferentes (em outro salão, por exemplo). E, pelo menos uma vez por ano, realizam um ritual público festivo denominado *Brinquedo de Cura*, geralmente sem consultas e atendimentos a doentes, como ocorre na casa de Mãe Elzita, no bairro do Sacavém, que tivemos oportunidade de observar várias vezes a partir do ano de 1991.

dar a entidades espirituais não africanas recebidas em rituais daquele sistema religioso e terapêutico, a semelhança do que tem ocorrido atualmente em alguns terreiros de religião afro-brasileira e em algumas comunidades negras ou quilombolas em relação à sua suposta matriz africana.

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 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)⁶.

No Maranhão, os termos *pajé* e *pajelança* designam, portanto, atualmente diversas tradições médico-religiosas que 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, bastante associado a práticas terapêuticas, que foi muito perseguido pela polícia e era também conhecido como pajé (FERRETTI, M. 2001) - e com a umbanda. Mas essas tradições apresentam também diversos elementos encontrados na *pajelança* indígena e/ou da *pajelança* cabocla da região Norte. Identificamos em nossa pesquisa de campo pelo menos dois tipos dessa *pajelança* de negros ou de terreiros:

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 um festejo grande para um santo de sua de-

voção ou associado a uma de suas entidades espirituais, 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'⁷; 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/pajé*; nesses terreiros, o "*Brinquedo de Cura*" é geralmente apresentado como herança exclusiva 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 receber várias entidades e dançar trazendo nas mãos um penacho de arara e um maracá⁸.

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 taboacas percutidas no solo diretamente ou sobre uma pedra. Segundo informação de Dona Rosilda, filha da falecida *Isabel Mineira*, considerada a introdutora da *mina* em

6. Tanto Betinho como Mãe Elzita são negros, realizam rituais com tambor e têm discípulos, mas só o primeiro se define como curador.

7. 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 por mais de uma entidade espiritual. Nesse caso, o 'trabalho' costuma ser realizado no barracão, o que ocorre mais raramente na Cura/Pajé realizada atualmente em terreiros de mina e de umbanda de São Luís.

8. 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 de fibra extraída da entrecasca da árvore de mesmo nome usado nos rituais de *pajelança*.

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*).

Embora em Cururupu os rituais com tambor se assemelhem a toques de mina de terreiros de São Luís considerados mais sincréticos, permitem a realização concomitante de atividades terapêuticas, integrando elementos de religião de origem africana (toque de tambor) e comuns à pajelança indígena (uso de maracá e técnica de 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 também ser confundido com eles.

Nos terreiros de São Luís que se definem como *mina*, mas realizam *Brinquedo de Cura*, a *cura* ou *pajé* é ali apresentada como uma obrigação contraída no passado pelo pai ou mãe-de-santo (como ocorre no de Mãe Elzita). Nesses terreiros o “*Brinquedo de Cura*” (ritual público festivo da cura/pajé), 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 (caboclos e gentis/nobres) recebidas no Tambor de Mina passam na Cura/Pajé ou “navegam nas duas águas” – salgada (mina) e doce (cura/

pajé) – e às vezes são muito conhecidas e procuradas como curadoras, como é o caso da cabocla Mariana, filha do encantado conhecido por Rei da Turquia.

Os Toques de Tambor realizados em terreiros de pajés de Cururupu (Tambor de Curador), embora possam ser encarados como um ritual de religião afro-brasileira costumam se afastar mais dos modelos encontrados na *mina jeje* e na *mina nagô* do que os realizados na mina em São Luís nos terreiros denominados “beta”, “da mata” ou de “de caboclo” (menos africanizados) 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 penacho⁹.

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*, para dar passagem a suas entidades de “água doce” (da cura). No Terreiro Fé em Deus, de dona Elzita, o *Brinquedo de Cura* é realizado no mês de maio, em duas noites consecutivas, sob o comando da entidade espiritual denominada na cura/pajé como Troirinha e na Mina como princesa Doralice, filha do Rei da Bandeira entidade espiritual também conhecida por Caboclo da Bandeira e por João da Mata na cura, na mina, no *terecô* e na umbanda maranhenses.

9. Em 1992, Betinho dançou em ritual por nós observado trazendo nas mãos uma régua e uma chave de fenda que, segundo informação dada por ele a 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.

Apesar da *cura* ser geralmente apresentada nos terreiros de *mina* da capital como uma tradição de origem indígena (ameríndia) há muito absorvida por negros, nunca se explica como se deu a sua introdução em terreiros definidos como afro-brasileiros e nunca se encontra no *Brinquedo de Cura* ou em outro ritual público ligado a cura/pajé um cântico, uma reza ou 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, os elementos da *cura* conhecidos em terreiros maranhenses como indígenas têm sido encarados por nós mais como componentes de uma representação da pajelança indígena feita por negros do que como uma herança cultural recebida por eles de pajés indígenas ou caboclos, ou como elementos encontrados tanto na cultura indígena como na cultura africana¹⁰.

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 espi-

rituais. A multiplicidade de transe 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, 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* (abatas) 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 po-

10. É preciso lembrar que essa questão está longe de ser encerrada (FERRETTI, M., 2010). Didier de Laveleye, que realizou pesquisa sobre pajelança na área de Cururupu-Mirinza, 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 curador/pajé negro que tem terreiro e que toca abata (tambor nagô), procura comparar a pajelança de Cururupu principalmente com a indígena - descrita por Alfred Métraux (1979) e por Florestan Fernandes (1989) -, e com a pajelança cabocla da Amazônia - descrita por Eduardo Galvão (1976), Napoleão Figueiredo (1975/1976), Heraldo Maués (1977; 1995) e outros pesquisadores -, 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, e mais recentemente por Christiane Mota (2009).

dem sair por algum tempo do salão (barração) 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, com a ajuda do servente de cura, costumam fumar cigarros, charutos ou cigarros especiais, de *tauari* (fumo misturado a outras ervas, enrolado em entrecasca de árvore de mesmo nome), ingerir bebidas não 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 Elzita¹¹.

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 acredita-se que o pajé, incorporando seu ‘mestre de cura’ (espiritual), transfere ao corpo do discípulo “contas” portadoras de vidência e outros poderes, que se acredita existirem em seu próprio corpo, expelidas por ele pela boca ou transferidos ao discípulo 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 com o mestre, quando ocorre durante o ritual, é geralmente realizado 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 exigem geralmente a presença de um ajudante, pois nessa oportunidade o pajé costuma retirar ‘porcarias’ (feitiços) do corpo de alguns clientes, como tivemos oportunidade de observar em Cururupu, em 12/2002, na casa de Betinho.

4 Pajelança de terreiro e sincretismo afro-ameríndio

É difícil falar em pajelança de negro ou de terreiro sem usar o termo sincretismo. Desde os primeiros estudos de religião afro-brasileira que esse conceito tem norteado as descrições e comparações das manifestações religiosas de matriz africana e as avaliações dos terreiros de candomblé, de mina e de outras denominações. Sergio Ferretti, fazendo uma revisão e análise da literatura sobre o sincretismo na religião afro-brasileira e sobre a Casa das Minas (São Lu-

11. Assistindo a um *Brinquedo de Cura* na Casa Fanti-Ashanti, em São Luís, em companhia de um biólogo, como o pajé cuspiu muito, nos foi sugerida por ele a hipótese de uso de alguma erva muito tóxica no chá ingerido por ele – cuspiu o pajé evitaria a forte dor de barriga que poderia ser causada por ela.

is-MA) mostra a antiguidade e persistência desse conceito nos estudos afro-brasileiros e a pluralidade de tipos de sincretismo abordados pelos autores. Entre outros, cita: Arthur Ramos, para quem o sincretismo religioso afro-brasileiro é resultante da aculturação do negro; Herskovits, para quem é uma reinterpretação dos elementos de uma cultura ocorrida no contato entre povos; e Roger Bastide que, em suas análises sobre interpenetração de civilizações nas religiões afro-brasileiras, procura substituir o conceito de sincretismo pelo que denominou de *principio de cisão*, enfocando mais as analogias e correspondências entre cultos de origens diversas, que considera mais adequado ao pensamento do negro, do que as fusões e misturas (FERRETTI, S. 1995).

O problema da coexistência e interpenetração entre cultos afro-brasileiros e indígenas foi enfocado por Bastide em um dos seus últimos trabalhos – *O encontro de deuses africanos com espíritos indígenas* (2006, p.218), quando analisa os fatores que facilitaram o “casamento” de divindades africanas com entidades caboclas nas religiões afro-brasileiras. Naquele trabalho, analisando as poucas informações disponíveis na literatura da época sobre as religiões afro-brasileiras do Norte e do Maranhão – pajelança, babaçuê e batuque ou tambor (este explicitamente adjetivado por ele como culto *sincretico*), tenta estender a elas suas conclusões a respeito das relações entre divindades do candomblé e entidades do catimbó do Nordeste apontadas por ele no candomblé de caboclo, na macumba e na umbanda. Naquela oportunidade Bastide estabelece uma distinção entre *sincretismo espontâneo* e *sincretismo refletido* – este encontrado na umbanda, que, segundo ele, realiza uma síntese coerente entre várias religiões (BASTIDE, 2006, p.225).

Bastide (2006, p. 228) formula naquele seu trabalho a questão: “O que leva, de modo assim tão contínuo e com cada vez mais profundidade, duas religiões tipicamente diferentes, como dissemos no início, a se reunir e se mesclar?” E, para respondê-la, analisa fatores ideológicos (valorização do índio, da sociedade mestiça e das festas criativas e suntuosas), estruturais (alteração racial da população, mudança da sociedade tradicional arcaica para a capitalista-industrial) e funcionais (tensões e necessidades geradas pelo desenvolvimento urbano e industrial) que teriam favorecido a reunião de deuses africanos e espíritos indígenas nas religiões afro-brasileiras praticadas por afro-descendentes (BASTIDE, 2006, p. 228).

Embora as analogias realizada por Bastide (2006, p. 218) entre *pajelança* e candomblé de caboclo, *babaçuê* e macumba, *batuque* ou *tambor* e umbanda se apóiem numa visão daquelas manifestações religiosas do Pará e Maranhão que geralmente não corresponde a de seus praticantes e pesquisadores (FERRETTI, M., 2009, p.14), Bastide, ao refletir sobre “o encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas” levanta uma questão capaz de mudar o foco das pesquisa do problema das origens (afro e indígena) do que estamos denominando pajelança de negro ou de terreiro, para o da identificação e análise dos fatores que contribuíram para a sua reunião num mesmo terreiro com religiões tradicionalmente aceitas como de origem africana.

Apesar das críticas realizadas na academia ao conceito de sincretismo, entre outras razões, por estimular avaliações dicotômicas entre terreiros puros ou autênticos e terreiros misturados; direcionar demasiadamente as atenções dos pesquisadores para questões de origem, levando algumas vezes a afirmações sem base sólida e a criações

fantásticas; e do termo sincretismo ter algumas vezes se transformado numa categoria de acusação, ele continua sendo muito utilizado, principalmente quando se deseja falar do grau maior ou menor de preservação de religiões africanas ou de integração do catolicismo e de tradições culturais de origem indígena na religião afro-brasileira¹².

Embora haja diferenças qualitativas e quantitativas (de grau) no sincretismo apontado nas religiões afro-brasileiras, e haja uma tolerância maior na aplicação do rótulo “sincretico” quando há integração de duas ou mais culturas africanas, ou mesmo de religiões de matriz africana e catolicismo (que convive com elas desde a fundação dos primeiros terreiros) do que quando se trata de integração de tradições africanas e ameríndias, a afirmação de sincretismo exigiria do avaliador amplo conhecimento da cultura dos povos africanos que vieram para o Brasil e que introduziram aqui diversos cultos tradicionais de seus lugares de origem. Sem isso o anti-sincretismo pode levar a substituição de traços africanos antigos herdados de etnias menos conhecidas ou prestigiadas (às vezes erroneamente considerados ameríndios ou não africanos) por traços africanos atuais ou estranhos a cultura seus fundadores, como vem ocorrendo atualmente em terreiros que estão substituindo mina por candomblé ou candomblé angola por candomblé ketu.

No Maranhão, apesar da atual rejeição ao adjetivo sincretico por pesquisadores, pais-de-santo e militantes do movimento negro, tanto pelos terreiros onde há coexistência entre rituais tradicionalmente reconhecidos como afro-brasileiro (mina, te-

recô e umbanda) e realizam *Brinquedos de Cura* (com maracá, tido de origem indígena) em locais e dias diferentes dos rituais afro-brasileiros (com tambor), quanto pelos que realizam rituais de ‘linha cruzada’ (abertos e fechados na mina, mas com ‘virada’ para a cura) poderiam ser enquadrados como sincreticos, já que a mina e a cura são sistemas que existiram separadamente no passado e são frequentemente consideradas de origem diversa (uma africana e outra indígena). Mas, como a existência de manifestações culturais puras é mais uma ilusão do que uma realidade e o terreiro maranhense considerado mais puro – a Casa das Minas (jeje) –, embora não cultue entidades espirituais não africanas realiza rituais do catolicismo (missas, ladainhas, Festa do Espírito Santo etc.) e integra em seu panteão voduns de povos diferentes (inclusive nagô) e cultos africanos diversos (da família real do Daomé e de Sapatá, por exemplo) vale a pena ser questionada a pertinência do enquadramento de um terreiro ou de uma manifestação religiosa afro-brasileira na categoria como sincreticos e de outros como não sincreticos ou puros.

5 Considerações finais e conclusão

Os dados disponíveis sobre as pajelanças de negro ou de terreiro da capital maranhense não permitem a comprovação de sua origem africana, contudo, há indícios de que pelo menos algumas delas, como a de Amélia Rosa, encontrada em São Luís nos anos setenta do século XIX (FERRETTI, M. 2004), têm uma matriz africana. E, se considerarmos Amélia Rosa, cognominada *Rai-*

12. Uma das críticas à idéia de pureza africana foi realizada por Beatriz Góis Dantas, em *Vovó nagô e pai branco* (DANTAS, 1988) onde mostra que indicadores de pureza usados na Bahia diferem dos usados em Sergipe e podem ser tidos em terreiros desse último como sinal de mistura.

nha da Pajelança, a pajé negra mais antiga que se tem notícia do Maranhão, podemos admitir a existência em São Luís na década de 70 do século XIX de uma pajelança diferente da pajelança de matriz indígena, com ritos iniciáticos próprios, praticada em comunidades negras por pessoas que se reuniam com frequência em um “templo” instalado na casa da pajé, onde a mesma oficiava rituais mediúnicos em que se entrava em transe com Rei Sebastião, entidades associadas a São Lázaro, a São João e outras, realizava festas de santo, praticava exorcismo, previsão do futuro e era procurada para a cura de enfermidades físicas e espirituais. Não encontramos referência a uso por Amélia Rosa das técnicas de extração de doenças consideradas de origem indígena nos terreiros maranhenses atuais como: retirada com a boca do corpo de doentes de insetos, espinhos, pedaços de osso, de madeira e outros sinais da ação de feiticeiros sobre eles. Embora tenha sido encontrado referência na pajelança de Amélia Rosa a uso de defumação, os documentos analisados não se referem à ingestão de fumaça de tabaco por ela, a toque de maracá e nem a uso de pena em sua indumentária ritual, elementos esses considerados geralmente nos terreiros e na literatura antropológica símbolos da pa-

jelança indígena, embora possam aparecer também em rituais africanos, como pode ser constatado em foto de ritual de trituração de folhas, ligado ao orixá Ossain, realizada por Pierre Verger (1991, p. 125), onde aparece um sacerdote africano tocando maracá.

Embora a *cura* ou *pajelança* de terreiros maranhenses da capital e do interior seja freqüentemente apresentada como herança indígena, estudos por nós realizados têm reforçado a nossa convicção de que ela deve ser estudada a partir do negro, e não do índio, e que a *cura* encontrada atualmente em terreiros do Maranhão não pode ser encarada pura e simplesmente como herança indígena recebida pelos fundadores de terreiros antigos do Maranhão¹³. Por essa razão, temos procurado apoiar nossas conclusões na análise de documentos do século XIX que fornecem informações sobre a pajelança exercida por negros no Maranhão, localizados por nosso grupo de pesquisa - Códigos de Posturas municipais, notícias de jornais, Processo Crime de Amélia Rosa etc. (FERRETTI, M., 2004) - além de etnografias de terreiros, entrevistas e histórias de vida de mineiros, curadores e pajés da capital, de Cururupu, de Codó e de outros municípios maranhenses onde a população negra é expressiva¹⁴.

13. Chupar uma parte do corpo do cliente onde se acredita existir um problema e retirar insetos, espinho etc., técnica terapêuticas também usada por pajés indígenas (METRAUX, 1979), mas também encontrada na África.

14. A lingüista Yêda Castro levantou a hipótese das palavras *cura* e *pajé* 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 foi também sugerida pela 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* -, indagamos se a Cura/Pajé observada em terreiros da capital e o Tambor de Curador de Cururupu não teriam alguma relação com aqueles rituais denominados Tunda por negros maranhenses.

O estágio atual da nossa pesquisa sobre pajelança de negros no Maranhão não nos permite afirmar com segurança se a pajelança do século XIX, como a de Amélia Rosa, pode ser considerada um tipo de religião afro-brasileira, como a mina, o terecô, então em organização, e nem se aquela pajelança está sendo continuada nos terreiros da capital que realizam o *Brinquedo de Cura* ou no *Tambor de Curador* de Cururupu e de outros municípios maranhenses onde no século XIX alguns 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 prática religiosa e terapêutica mais próxima do que hoje é denominado *terecô* do que a que é conhecida atualmente por *tambor de mina* e que era mais associada a práticas terapêuticas do que a encontrada naquelas denominações religiosas.

A repressão a “curandeiros” sob a acusação de prática ilegal de medicina, que levou muitos pajés, curadores e terecozeiros a se afastar dos centros das cidades e a realizar seus rituais em lugares afastados ou de difícil acesso, foi também um dos responsáveis pela sua aproximação da *mina* e mais tarde da *umbanda*, daí a dificuldade de se encontrar atualmente naquele contexto curadores ou pajés “puros”. Com efeito, apresentando-se como mineiros ou umbandistas poderiam ser encarados como sacerdotes, reduzindo o risco de perseguição por prática ilegal de medicina. Mas, devido à crescente valorização da África no campo religioso afro-brasileiro, os terreiros mais distanciados dos modelos jeje e nagô (considerados mais puros) têm procurado também se aproxi-

mar do candomblé, a denominação religiosa de matriz africana mais prestigiada no Brasil. Os curadores e pajés estão tendo atualmente maior chance de reconhecimento como “mestres de saber popular” (doutores do mató) grandes conhecedores de ervas medicinais, embora essa valorização pareça estar ocorrendo mais em relação aos pajés indígenas e caboclos do que aos encontrados em comunidades negras, ligados às religiões afro-brasileiras. Mas, devido à grande valorização ocidental do conhecimento científico, a sabedoria popular relativa à saúde e as formas de diagnóstico e tratamento da doença só têm sido maior quando compatíveis ou alternativas às adotadas pela ciência. Assim, é possível que alguns procedimentos usados pelos pajés e curadores de terreiros maranhenses nunca possam ser aceitos pela medicina científica, como por exemplo, a administração de mercúrio (azougue) a alguns clientes, como observamos em Cururupu, na casa de outro curador.

Para finalizar, gostaríamos de reafirmar a nossa conclusão sobre a existência no Maranhão, desde o século XIX, de pajelanças de negro que não podem ser reduzidas ou confundidas com tambor de mina, terecô, umbanda e nem com pajelanças indígenas e caboclas da região, embora possam integrar alguns de seus elementos. Não devem ser também confundidas com o catingá do Nordeste, apresentado por Bastide como representante da religião indígena, de pouca influência nos terreiros maranhenses pesquisados por nós, embora pareça ter maior importância no Pará. Mas, embora continuando preocupada com questões ligadas à aculturação do negro e às origens da pajelança de terreiro maranhense, seguindo as pegadas de Bastide, estamos atualmente empenhadas principalmente no conhecimento não só dos motivos que contri-

buíram para a reunião num mesmo terreiro da cura (ou pajelança de negro) e de manifestações religiosas tradicionalmente aceitas como de raiz africana, mas também na análise de fatores que levaram e/ou continuam levando pajés ou curadores afro-descendentes a se tornarem ‘mineiros’, umbandistas e a se iniciarem no candomblé, sem deixarem de ser pajés ou curadores.

REFERÊNCIAS

- ALVARENGA, Oneyda. **Tambor de Mina e Tambor de Crioulo**: registros sonoros de folclore nacional brasileiro II. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1948.
- BASTIDE, Roger. O encontro entre deuses africanos e espíritos indígenas. In: _____. **O sagrado selvagem e outros ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p.218-235. (publicado originalmente em: DESROCHE, Henri. Roger Bastide: ultima scripta. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, Paris, n.38, p.19-28, 1974).
- CASTRO, Yêda Pessoa de. **A língua mina-jeje no Brasil**: um falar africano em Ouro Preto do século XVIII. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro; Secretaria de Estado da Cultura, 2002.
- CASTRO, Yêda Pessoa de. De como Legba tornou-se interlocutor dos deuses e dos homens. *Caderno Pós Ciências Sociais*, São Luís, v.1, n.2, p. 119-128, ago./dez. 2004.
- DA MATTA, Roberto; PRADO, Regina; SÁ, Laís Mourão. **Pesquisa Polidisciplinar “Prelazia de Pinheiro”**. São Luís: IPEI, 1974. (Aspectos Antropológicos, v. 3.)
- DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da Africa no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- 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, Mundicarmo. **Encantaria de “Barba Soeira”**: Codó, capital da magia negra?. São Paulo: Siciliano, 2001.
- FERRETTI, Mundicarmo (Org.). **Pajelança do Maranhão no século XIX**: o processo de Amélia Rosa. São Luís: CMF/FAPEMA, 2004.
- FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de Mina no Maranhão e no Pará: repensando estudos clássicos. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore*, n. 44, p. 14-16, ago. 2009.
- FERRETTI, Mundicarmo. Mineiro-curador e curador-mineiro: integração de tradições culturais diversas em terreiros de religiões afro-brasileiras do Maranhão. *Revista de Teologia*, UNICAP, no prelo.
- FERRETTI, Sergio. **Repensando o sincretismo**: estudo sobre a Casa das Minas. São Paulo: EDUSP; São Luis: FAPEMA, 1995.
- FERRETTI, Sergio. **Querebentã de Zomadônu**: etnografia da Casa das Minas do Maranhão. 3. ed. Rio de Janeiro: Pallas, 2009.
- 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 Paulo: Ed. Nacional, 1976.
- LAVELEYE, Didier de. **Peuple de la mongrove**: approche ethnologique d’un espace social métissé (région de Cururupu-Mirinzal, Maranhão, Brésil). Tese de (Doutorado em Ciências Sociais) – Antropologia. Université Libre de Bruxelles - Faculte de Sciences Sociales, Politiques et Economique. Anne Académique 2001-2002.
- MACHADO, João Batista. **Codó, histórias do fundo do baú**. São Luís: FACT/UEMA, 1999.

MAUES, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. Brasília: UNB, 1977. (Pesquisa Antropológica, n. 2)

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

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

MOTA, Christiane de Fátima Silva. **Pajés, Curadores e Encantados: pajelança na baixada maranhense**. São Luís: EDUFMA, 2009. (retoma **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.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Orixás: Deuses Iorubas na África e no Novo Mundo**. São Paulo: Corrupio, 1981.

NOTA SOBRE A AUTORA

Mundicarmo Maria Rocha Ferretti é professora aposentada das universidades Federal e Estadual do Maranhão (UFMA e UEMA) e colaboradora dos Programas de Pós-Graduação em Políticas Públicas e em Ciências Sociais da UFMA. É mestre em Administração Pública e em Ciências Sociais, doutora em Antropologia, pesquisadora de religião afro-brasileira e de cultura popular. Tem vários livros publicados, colaborou em diversas obras sobre religião e cultura popular, publicou vários artigos em periódicos científicos do Brasil e de outros países.

Recebido em: 30.01.11

Aprovado em: 02.09.11

