

# **BRINQUEDO DE CURA**

**UM ESTUDO SOBRE A PAJELANÇA MARANHENSE**

**GUSTAVO DE BRITTO FREIRE PACHECO**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia

Orientador: Prof. Dr. Otávio Velho

Rio de Janeiro  
Novembro de 2004

# BRINQUEDO DE CURA

UM ESTUDO SOBRE A PAJELANÇA MARANHENSE

Gustavo de Britto Freire Pacheco

Orientador: Prof. Dr. Otávio Velho

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Aprovada por:

---

Prof. Dr. Otávio Guilherme Cardoso Alves Velho (Presidente)

---

Prof. Dr. Gilberto Cardoso Alves Velho

---

Prof. Dr. Luiz Fernando Dias Duarte

---

Prof. Dra. Patrícia Birman

---

Prof. Dra. Miriam Cristina Marcilio Rabelo

Rio de Janeiro  
Novembro de 2004

Pacheco, Gustavo de Britto Freire.

Brinquedo de Cura: um estudo sobre a pajelança maranhense / Gustavo de Britto Freire Pacheco. Rio de Janeiro: UFRJ / MN / PPGAS, 2004.

XI, 283 p. il.; 30 cm.

Orientador: Otávio Guilherme C. A. Velho

Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro / Museu Nacional / Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Referências bibliográficas: f. 268-283.

1. Antropologia. 2. Pajelança. 3. Maranhão. 4. Religião – Brasil – Maranhão. 5. Religião – Brasil – Pajelança. 6. Cultos Afro-Brasileiros – Maranhão. 7. Medicina popular. 8. Antropologia Médica. 9. Antropologia da Saúde. 10. Antropologia da Performance. I. Velho, Otávio Guilherme C. A. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro / Museu Nacional / Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

*Para meus pais, para Alice e para nosso filho que vai nascer.*

## **Agradecimentos**

Antes de mais nada, agradeço ao povo brasileiro, que por intermédio da CAPES custeou meus estudos.

Pela minha iniciação (formal e informal) na antropologia, agradeço a Maria Laura Cavalcanti e Antônio Carlos de Souza Lima, que cada um a seu modo representam uma rara combinação de generosidade, calor humano e brilho intelectual que me servirão para sempre de exemplo.

A meu orientador, Otávio Velho, agradeço pelo exemplo de rigor e cuidado no pensamento, pelas observações preciosas e pela confiança em mim depositada.

Agradeço igualmente a meus professores no curso de doutorado, Aparecida Villaça, Carlos Fausto, Eduardo Viveiros de Castro e Márcio Goldman. Aos integrantes da banca examinadora deste trabalho, professores Gilberto Velho, Luiz Fernando Dias Duarte, Patrícia Birman e Miriam Rabelo, agradeço pela leitura atenta e cuidadosa.

Por tudo que aprendi, dentro e fora das salas de aula, agradeço aos colegas do PPGAS, especialmente a Amir Geiger, Eloísa Martín, Emerson Giumbelli, Fernando Rabossi, Flávia Pires, H. Brice Sogbossi, Luiz Costa, Marco Tromboni, Pablo Seman, Patrícia Portela Nunes, Renata Menezes, Roberta Ceva, Rolando Silla e Sérgio Brissac.

Pela atenção e dedicação, agradeço a todos os funcionários da Secretaria e da Biblioteca do PPGAS, e em especial a Tânia Lúcia Ferreira da Silva, Isabel Cristina de Souza Mello e Carla Regina Paz de Freitas.

Amélia Cunha e Marcelo Antunes foram meus primeiros anfitriões no Maranhão e serei sempre grato a ambos por sua generosidade e pela benção de ter conhecido a terra por suas mãos. Esses agradecimentos são extensivos a Sérgio e Mundicarmo Ferretti, a quem sou grato por terem me apresentado aos terreiros maranhenses, pelo intercâmbio intelectual e afetivo, pela amizade e pela hospitalidade pela qual são mundialmente famosos.

Em São Luís, agradeço aos membros de todos os terreiros que visitei, e em especial as seguintes pessoas, pela generosidade com que me receberam e por tudo que me ensinaram: na

Casa das Minas, Dona Celeste, Dona Deni e Dona Roxinha (*in memoriam*); na Casa de Nagô, Dona Lúcia, Dona Celeste, Dona Duduzinha, Abimael “Bibi” (*in memoriam*), Tomás (*in memoriam*), Morena, Tatiana e Zequinha; na Casa Fanti-Ashanti, Pai Euclides, Cabeça, Zezé, Henrique e Rômulo; no Terreiro Fé em Deus, Dona Elzita; no Terreiro de Iemanjá, Pai Jorge Itacy de Oliveira (*in memoriam*); no Terreiro das Portas Verdes, Dona Maria e Dona Nilza. Esses agradecimentos são extensivos aos curadores Joãozinho Venâncio (*in memoriam*) e Dona Santana e a suas famílias, assim como aos pais-de-santo Ribamar de Castro, Júnior e Nhozico. Pelas mesmas razões, agradeço ainda a todas as caixeiras do Divino com quem convivi, em especial a Dona Alzira, Dona Maria Rosa, Dona Luzia, Dona Jacy e Dona Dica, e também a todos os mestres e brincantes da cultura popular maranhense nas pessoas de seu Abel Teixeira e Mestre Felipe. Agradeço a todos os funcionários do Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho, na pessoa de sua diretora, Maria Michol Pinho de Carvalho, e a todos os funcionários do Arquivo Público do Estado do Maranhão, na pessoa de sua diretora, Mundinha Araújo. Bruno Gueiros, Vanessa Serra, Chico Nô, Luís Cláudio, Zezé Alves, Joaquim Santos, Erivaldo Gomes, Joneiro, Norton e Isabel, Mestre Patinho, Abelha e todos os integrantes do cortiço foram fundamentais para que o tempo passado no Maranhão tenha sido uma das melhores épocas de minha vida.

Em Cururupu, agradeço aos pajés Humberto Ribeiro (Betinho), Antônio Justino de Jesus, Benedita Cadete, Roberval Pires, Aristeu Pires (Teuzinho) e Manoel José, assim como a suas famílias. Sem sua disponibilidade, seu interesse, sua paciência e seu apoio, este trabalho jamais teria sido realizado. Esses agradecimentos são extensivos às inúmeras pessoas com quem convivi nos terreiros e nas casas dos pajés, e ainda a Manoel Goulart, Gonçalo Ribeiro, Jorge Barbosa, José Amado, Marcus Vinicius Peixoto, Wilson Raimundo Mendes, Seu Joaquim e Dona Augusta, que me auxiliaram em momentos diversos da pesquisa.

A Octavio da Costa Eduardo agradeço as informações preciosas, as recordações de seu trabalho de campo no Maranhão na década de 1940 e as aulas de história da antropologia brasileira com que me brindou. Aos meus “colegas de campo”, Didier de Laveleye e Daniela Cordovil, agradeço o diálogo e a oportunidade de ter acesso a perspectivas complementares sobre o mesmo tema. Agradeço também aos participantes dos diversos encontros acadêmicos em que apresentei e discuti partes deste trabalho: 36ª Conferência Mundial do International Council of Traditional Music (Rio de Janeiro, 4 a 11 de julho de 2001), VIII ABANNE – Encontro de Antropólogos do Norte e Nordeste (São Luís, 2 a 5 de julho de 2003), XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina (São Paulo, 16 a 19 de outubro de

2003) e XXIV Reunião Brasileira de Antropologia (Recife, 12 a 15 de junho de 2004). Agradeço ainda ao Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular/FUNARTE, pelo convite para participar do projeto *Implantação de Inventário: Celebrações e Saberes da Cultura Popular*, que me permitiu retornar ao Maranhão para dois curtos porém muito produtivos períodos de trabalho de campo em outubro e dezembro de 2001; e à Comissão Maranhense de Folclore e ao Centro de Cultura Popular Domingos Vieira Filho, pelo convite para participar do Xº Congresso Brasileiro de Folclore em São Luís, em junho de 2002, o que me proporcionou mais um período de campo e a oportunidade de sistematizar parte dos dados reunidos sobre a música maranhense.

Fui extremamente afortunado por poder contar, neste trabalho, com o apoio, o interesse, a leitura atenta e os comentários de diversos amigos. Pelo tempo precioso que lhes roubei e pelas provas de amizade que me deram em diferentes etapas da pesquisa, elaboração e redação desta tese, agradeço a Adriana Schneider Alcure, Beatriz Labate, Carlos Alberto Afonso, Daniel Guimarães, Fernando Rabossi, Ingrid Weber, Luiz Costa, Luiza Leite e Patricia Sandler. Renata Menezes merece uma menção especial pela precisão, pelo bom humor e pela ajuda decisiva na reta final. A responsabilidade por tudo o que irá se ler a seguir é, como sempre, do autor.

Pelo axé e pelo muito que aprendi sobre as coisas dos homens e dos deuses, agradeço a Mãe Meninazinha de Oxum, a Ricardo Freitas e a todos os membros do Ilê Omolu Oxum. A Ivan Fonseca, meu analista, agradeço o afeto, o ouvido atento e o muito que me ensinou sobre música e sobre a vida. A Paulo Roberto Bruno e Carla devo a generosidade e o presente inesperado que facilitou imensamente o trabalho final de redação da tese. Pelo apoio afetivo fundamental, agradeço aos meus companheiros da Associação Cultural Caburé, Alexandre Pimentel, Joana Corrêa e Daniel Bitter; e também a Georgeana Góes e aos irmãos Ricardo e Cristiane Cotrim, cuja amizade será sempre motivo de grande satisfação e alegria.

Este trabalho deve muito a Edmundo Pereira, pelas incontáveis horas de conversa e música, pela camaradagem e pelas risadas, pelo apoio material e espiritual; e também a Maria Clara Abreu, que me acompanhou em praticamente todas as etapas do trabalho e sem cujo estímulo e carinho constantes esta tese não teria sequer sido concebida. A ambos a minha gratidão e o meu afeto.

Clovis Pacheco, Judith Pacheco, Maurício Pacheco, Ana Cecília Pacheco, Beatriz Pacheco, Santiago Heuer, Lindinha e Mundica estiveram o tempo todo a meu lado com amor,

apoio incondicional, generosidade e paciência para os quais todos os agradecimentos serão poucos.

Alice, não satisfeita em ser minha fonte permanente de luz, paz e amor, resolveu me dar ainda mais felicidade e deixou de ser *a* pessoa mais importante da minha vida para se transformar em *duas* pessoas. Por sua doçura, tranqüilidade, companheirismo, inteligência, honestidade, bom humor, carinho e tantas outras coisas, sou o mais feliz dos mortais.

## RESUMO

### BRINQUEDO DE CURA

#### UM ESTUDO SOBRE A PAJELANÇA MARANHENSE

Gustavo de Britto Freire Pacheco

Orientador: Prof. Dr. Otávio Velho

Resumo da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

Esta tese tem como tema a *pajelança* ou *cura*, manifestação da religiosidade popular maranhense que apresenta uma forte dimensão lúdica combinada à ênfase no tratamento de doenças e perturbações. A partir de trabalho de campo realizado nas cidades de Cururupu e São Luís, a tese procura tratar das práticas dos *pajés* ou *curadores* maranhenses abordando-os simultaneamente como mediadores com o sagrado, como agentes terapêuticos e como fontes de entretenimento e prazer estético, mostrando como esses aspectos estão estreitamente entrelaçados. Ao mesmo tempo, cada uma dessas dimensões é tratada como uma porta de entrada para discutir questões mais gerais no âmbito da antropologia da religião, da antropologia médica e da antropologia da performance.



Rio de Janeiro  
Novembro de 2004

## **ABSTRACT**

### **BRINQUEDO DE CURA**

#### **UM ESTUDO SOBRE A PAJELANÇA MARANHENSE**

Gustavo de Britto Freire Pacheco

Orientador: Prof. Dr. Otávio Velho

*Abstract* da Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social / Museu Nacional / Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia.

This thesis is dedicated to the *pajelança* or *cura*, a manifestation of the popular religion from the state of Maranhão, in Northeastern Brazil, which presents a strong playful dimension combined with emphasis on the treatment of illness and misfortune. Based on fieldwork done in the cities of Cururupu and São Luís, the thesis aims to analyze the practices of the *pajés* or *curadores* by treating them simultaneously as mediators with the sacred, as therapeutic agents and as sources of entertainment and aesthetic pleasure, showing how these aspects are closely intertwined. At the same time, each of these dimensions is treated as a means of access to discuss larger issues in the fields of anthropology of religion, medical anthropology and anthropology of performance.

Rio de Janeiro  
Novembro de 2004

## **SUMÁRIO**

1. Introdução.....	p. 1
2. Pajelança.....	p. 37
3. Cururupu.....	p. 68
4. Encruzo .....	p. 83
5. Irmandade .....	p. 131
6. Cura .....	p. 151
7. Chamada .....	p. 174
8. Tambor .....	p. 221
9. Conclusões .....	p. 262
Referências Bibliográficas .....	p. 268

**Nota prévia**

Os nomes de todas as pessoas mencionadas são verdadeiros, com exceção de dois casos expressamente assinalados em que entendi que essa identificação poderia ser prejudicial aos envolvidos.

Na transcrição das cantigas, entrevistas e conversas, optei por conservar a ortografia geral da língua portuguesa em vez de tentar recriar por escrito a expressão oral, com exceção de certas palavras e expressões de uso consagrado (como *cabôco* em lugar de *caboclo*, por exemplo). Pequenas modificações foram realizadas com o objetivo de facilitar o entendimento de algumas passagens, sem alterar substancialmente seu caráter original.

Foi mantida a grafia original dos documentos de época.

## **1** Introdução

A primeira vez em que vi um pajé em ação foi em Atins, povoado de pescadores nos Lençóis Maranhenses, em uma noite de lua cheia em julho de 1998. Estava bebendo com alguns amigos e uma senhora se aproximou e perguntou se nós não queríamos conhecer uma mulher que tinha um tambor, “se vocês levarem uma garrafa de cachaça pra ela tem tambor a noite inteira...” Perguntei-lhe se ela estava falando de tambor de mina ou tambor de crioula.<sup>1</sup> Ela respondeu sem muita convicção: “de crioula”. Compramos a pinga e fomos seguindo a senhora pelas ruas de areia do povoado.

Quando chegamos ao barracão de taipa onde ela nos levou, havia tambores, mas logo ficou evidente que não se tratava de tambor de crioula, mas de algo muito diferente. Na porta do barracão, alguém queimava um pouco de pólvora, provocando uma pequena explosão. Na parede ao fundo, havia uma espécie de altar, formado por uma mesa coberta por um pano sobre o qual estavam um crucifixo e imagens de santos. Sentadas em cadeiras e banquinhos, diversas pessoas nos olhavam inquisitivamente. Senti-me pouco à vontade, mas como já estávamos na porta e seria muita desfeita dar meia-volta, entramos, sentamos em um banco de madeira perto da entrada e ficamos assistindo em silêncio ao que acontecia.

No centro do salão, um rapaz vestido com roupas coloridas, diversas faixas de pano enroladas no corpo e um chapéu de marinheiro na cabeça cantava e dançava. Sacudindo um maracá, o rapaz cantava uma melodia simples e curta e as pessoas o acompanhavam cantando em coro e batendo palmas. Dois tambores e algumas cabaças acompanhavam a música. Depois de alguns minutos dançando e cantando, o rapaz começava a dançar mais depressa,

---

<sup>1</sup> *Tambor de mina* é o nome dado no Maranhão aos cultos religiosos de origem africana. *Tambor de crioula* é uma dança de roda realizada ao som de tambores, muito popular em várias regiões do estado e de caráter essencialmente profano, embora esteja associada à devoção a São Benedito. É comum que essas duas manifestações da cultura negra do Maranhão sejam confundidas e que o tambor de crioula seja considerado não um folguedo, mas uma espécie de culto religioso nos moldes do tambor de mina, que será abordado adiante com mais profundidade.

rodopiando agilmente até atingir grande velocidade. No clímax da rotação, soltava um grito abafado, voltava a dançar mais lentamente e cantava outra música, recomeçando o ciclo. Isso durou horas. As cantigas mencionavam nomes como *Dona Rosalina Cobra Grande da Lagoa*, *Mãe d'água Preta*, *Baiano Grande*. Enquanto tudo isso acontecia, um sujeito de bigode, compenetrado, tratava de um senhor de aspecto frágil que estava sentado em uma cadeira perto do altar. Defumava-o com algo parecido com um cigarro e massageava seu peito e suas costas.

Depois de algum tempo, uma senhora aproximou-se de nós e disse que Chica Baiana queria falar conosco. Chica Baiana, ela explicou, era o *encantado*<sup>2</sup> que estava na *crôa*<sup>3</sup> do senhor de bigode. Ele se aproximou, andando com trejeitos femininos, e perguntou se não gostaríamos de experimentar uma “coisinha” e trouxe-nos uma infusão de cachaça com ervas em uma cuia. Aceitamos a oferta e conversamos rapidamente. Ao final, ele agradeceu nossa presença e diplomaticamente despachou-nos.

Fiquei fascinado com a atmosfera do lugar, a dança peculiar do rapaz e especialmente as cantigas belíssimas que escutei. No dia seguinte, voltei para conversar com a senhora em cujo barracão acontecera o tambor. Ela me recebeu meio resabiada, mas acabou se soltando e conversamos uma meia hora. Terminei a conversa ainda confuso, sem saber com certeza o que era aquela cerimônia ao mesmo tempo tão estranha e tão fascinante. Havia relação entre o que vi e outros cultos de possessão, como por exemplo o tambor de mina? Quem se trata nesse tipo de ritual e que problemas são tratados? Como se dá o tratamento? Que papel tem a música nesse contexto? Como alguém se torna curador? Quem – ou o quê – são os

---

<sup>2</sup> Termo genérico pelo qual são conhecidas as entidades espirituais recebidas nos terreiros maranhenses (abrangendo subcategorias como *voduns*, *orixás*, *gentis*, *caboclos* e outros). Ao lado desse sentido genérico, o termo *encantado* também se refere a uma categoria específica de seres espirituais: humanos que desapareceram misteriosamente ou tornaram-se invisíveis, “encantando-se” e indo morar em determinados sítios naturais tais como praias, lagoas ou o fundo dos rios (M. Ferretti 2000b).

<sup>3</sup> Corruptela de *coroa*. Termo que designa a cabeça da pessoa que recebe o encantado.

encantados? Dois anos depois, eu voltaria ao Maranhão para tentar responder a essas perguntas.

\* \* \*

À medida que fui me familiarizando mais com a religiosidade popular maranhense, fui me dando conta de que estava diante de uma vertente específica desta religiosidade, que pode receber diversos nomes: *pajelança*, *cura*, *linha de cura*, *linha de pena e maracá*, *linha de maracá* ou *linha de mãe d'água* são alguns deles. *Pajé* é um termo genérico usado no Maranhão tanto para os praticantes de diversas modalidades de cultos de possessão como para as entidades espirituais – os encantados – recebidas por estes praticantes (“o pajé de fulana é brabo”), e ainda para os toques e eventos festivos (“o pajé hoje começou tarde”). *Curador* é um termo genérico para aqueles que se dedicam a diversas modalidades de tratamento de doenças e perturbações, podendo em muitos casos ser sinônimo de *pajé*. Ao lado desses sentidos mais amplos, *pajelança* e *cura* também são termos utilizados em sentido mais restrito para dar conta de um subgrupo de manifestações dentro do espectro mais geral da religiosidade popular maranhense.

A *pajelança* maranhense pode ser definida como um conjunto heterogêneo de práticas e representações que reúne elementos do catolicismo popular, das culturas indígenas, do tambor de mina, da medicina rústica e de outros componentes da cultura e da religiosidade populares do Maranhão. Caracteriza-se, entre outros aspectos, pela ênfase no tratamento de doenças e perturbações, por um transe de possessão característico, com “passagem” de diversas entidades espirituais em uma mesma sessão, e pela presença de certas práticas como o uso de tabaco e outras substâncias para defumação. Esses elementos associam a cura ou *pajelança* maranhense a outras manifestações encontradas no Norte e no Nordeste brasileiros, como o *catimbó*, a *jurema*, o *toré* e especialmente a *pajelança cabocla* encontrada em diversas

regiões da Amazônia e descrita, entre outros, por Eduardo Galvão (1975) e Heraldo Maués (1990).

Em São Luís, a pajelança ou linha de cura é mais facilmente identificável como um ritual público e festivo, realizado algumas vezes por ano por alguns terreiros de tambor de mina. Trata-se de uma *obrigação*<sup>4</sup> realizada apenas para *dar passagem* aos encantados da pajelança (ou seja, permitir que estas entidades, que existem em grande número, sejam incorporadas pelo pajé, cantem e dançam em transe sucessivos de curta duração), sem envolver, via de regra, o tratamento de doenças e perturbações. Embora as relações entre pajelança e tambor de mina sejam muito estreitas, há uma tendência à sua separação física e conceitual, com coreografia, indumentária, instrumentos, tipo de transe, repertório musical e até mesmo espaço físico diferenciado para cada uma. No interior do Maranhão, contudo, essa separação não é tão nítida, configurando o que Roger Bastide chamou de “uma zona de transição onde o catimbó e o tambor de mina abandonam-se às mais estranhas uniões” (Bastide 1971:256).

O município de Cururupu, local onde realizei a maior parte de meu trabalho de campo, fica exatamente nessa “zona de transição”, a meio caminho entre São Luís e Belém, próximo ao litoral. Minha primeira visita à região, motivada por conversas com Sérgio e Mundicarmo Ferretti, ocorreu em agosto de 1998. Permaneci poucos dias, apenas o suficiente para um primeiro contato com a cidade e com o pajé Betinho, um dos principais personagens do texto que se segue. Só retornaria à região em janeiro de 2000, também para uma breve estadia, durante a qual conheci outros curadores. Nessa mesma ocasião, também comecei a pesquisar em São Luís com membros de diversos terreiros da cidade. Retornei ao Maranhão em abril de 2000 e lá permaneci até setembro do mesmo ano, alternando estadias entre Cururupu e São Luís. Períodos subsequentes de trabalho de campo foram realizados entre maio e agosto de

---

<sup>4</sup> “*Obrigações* – Oferendas rituais às divindades que o crente é obrigado a fazer, por exigência das mesmas, a fim de propiciá-las e receber seu auxílio em questões espirituais e materiais. Seu não-cumprimento pode acarretar pesados sofrimentos para o faltoso” (Cacciatore 1988: 184).

2001 e junho e agosto de 2002, além de visitas de curta duração realizadas nos meses de outubro e dezembro de 2001 e julho de 2003. Visitas exploratórias de curta duração foram feitas também às cidades de Codó, Viana, Guimarães e São José de Ribamar.

\* \* \*

Muitos maranhenses, especialmente os mais ligados aos cultos afro-brasileiros, falam em *pajelança* ou *cura* como se falassem de “coisas”, de realidades objetivas facilmente identificáveis. O uso desses termos, contudo, não deve nos iludir sobre a unidade das práticas e representações de todos aqueles que se designam ou são designados de *pajés* e *curadores* (no texto que se segue, esses termos serão usados como sinônimos, assim como *pajelança* e *cura*). A atividade dos *pajés* maranhenses se caracteriza por uma enorme variabilidade cultural e a *pajelança* não é um rótulo universalmente reconhecido nem uma denominação religiosa *stritu sensu*. Não se diz “eu sou pajé” ou “eu sou da *pajelança*” no mesmo sentido em que alguém diria “sou católico” ou mesmo “sou mineiro [*adepto do tambor de mina*]”. Durante algum tempo essa variabilidade me deixou desorientado e em alguns momentos fiquei em dúvida se tinha diante de mim um objeto de estudo definido, com identidade própria, ou apenas um frouxo agregado de práticas e costumes. No início de minha investigação, eu conversava com um colega sobre o tema de minha pesquisa e, confuso, tentava explicar do que se tratava. Ele me interrompeu e resumiu jocosamente: “sei, sei, é tudo umbanda...” Essa observação é mais perceptiva do que parece e convém tentar entendê-la melhor.

Este trabalho parte da premissa de que existe um horizonte comum entre diversas manifestações religiosas brasileiras que envolvem o transe de possessão. Sem ir muito longe, é suficiente constatar que “esses cultos de possessão, com frequência pensados como religiões autônomas e independentes entre si, possuem, no entanto, vinculações que deixam entrever um princípio na base de sua estruturação que impõe uma relação de interdependência uns dos outros e uma certa coerência ao conjunto” (Birman 1995: 13). Dentro desse largo horizonte,



dois grandes pólos, vertentes ou tendências podem ser destacados. Em um extremo, uma religiosidade marcada pelo apego à hierarquia e pela importância dada à norma, à tradição e ao processo de iniciação. Em outro extremo, uma religiosidade mais flexível e heterogênea, mais “sincrética”, centrada no carisma do oficiante e que freqüentemente apresenta uma ênfase no tratamento de doenças e perturbações. Essa dualidade aparece sob muitas formas em praticamente toda a literatura sobre cultos de possessão no Brasil. Dentre muitas formulações possíveis, tomo como exemplo a distinção feita por José Jorge de Carvalho (1994: 88-89), que identifica dois grandes grupos de cultos:

a) os tradicionais, que perpetuam exclusivamente a tradição das divindades africanas, que mantêm um repertório de cantos em idiomas africanos e que funcionam segundo um sistema ritual extremamente rígido e complexo. Assim, posso referir-me indistintamente ao xangô do Recife, ao candomblé da Bahia, ao batuque de Porto Alegre e ao tambor de Mina de São Luís; b) os cultos que introduzem entidades várias, além dos *orixás*, tais como caboclos, mestres, exus, pretos-velhos, pombagiras. Os cantos são predominantemente em português e as distinções entre os vários estilos rituais não são muito claras. Aqui entram, pois, a umbanda (praticada de norte a sul do país), a macumba (antes característica dos cultos cariocas e paulistas e agora pouco distinta da umbanda), a jurema no Recife, o candomblé-de-caboclo em Salvador, a pajelança ou cura em São Luís e em Belém, a quimbanda em Porto Alegre.<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Outras versões, mais detalhadas, dessa dualidade recorrente:

“Acontece que tem existido em diversas áreas alguns tipos de religião diferentes do ‘Candomblé tradicional’ do litoral nordestino. Cada um deles recebe uma denominação diferente e estão carregados de uma coloração regional, embora se possa ver que eles apresentam traços em comum. Um mundo espiritual notavelmente sincrético, a ênfase na relação pessoal entre os espíritos possesores e cada indivíduo, um grupo maleável de fiéis em torno de uma personagem xamânica central, a importância dos rituais de cura, a influência direta ou indireta da cultura religiosa dos nativos: esses são os pontos em comum” (Furuya 1994: 34).

“Desde o início, portanto, houve, não uma, mas duas correntes principais de cultos espírita-mediúnicos: uma, a africana mais pura, e a outra, mista, que incorporou especialmente elementos indígenas. (...) Todos esses grupos [*mistos*] têm em comum vários pontos que os distinguem dos grupos africanos mais puros. De modo geral, eles não implicam uma organização de comunidade corporativa, fechada, como a do Candomblé, do Tambor e do Batuque. Ao contrário, existem como grupos abertos, cujos membros se reúnem para as sessões e podem, ou não, se relacionar fora delas. Pode haver, às vezes, apenas uma pessoa que trabalha sozinha, ou com um ou dois ajudantes, recebe vários espíritos e, nesse estado de transe, atende os clientes que vêm em busca de alguma forma de auxílio. Ele, ou ela, pode ser chamado por uma variedade de nomes, segundo o grupo de culto – catimbozeiro, pajé, sacaca etc. – e em muitos casos pode ser chamado simplesmente de curandeiro, em referência ao seu trabalho de cura que é normalmente o aspecto central desses grupos. Ao contrário do Candomblé, onde os *orixás* baixam nos seus médiuns de maneira muito formal e solene, e não se comunicam diretamente com os espectadores, nesses outros cultos os espíritos vêm para ‘trabalhar’, atendendo os clientes e desenvolvendo comunicação constante com os que estão à volta. Embora os *orixás* mais importantes do Candomblé, ou de outros grupos africanos, possam ser conhecidos de nome pelos membros do Catimbó, da Pajelança ou de outros cultos mistos, não são eles os espíritos que baixam nessas sessões. Nos cultos mistos a proeminência é de uma multidão de espíritos – índios, espíritos das florestas e dos rios, animais e seres encantados, crianças encantadas – que são freqüentemente designados pelo nome geral de *caboclos* ou *encantados*. As cerimônias dos cultos mistos são geralmente muito simples. O traje não é tão elaborado como o do Candomblé e os cantos são cantados, não na língua africana, mas em português, ao acompanhamento do bater

Esses dois pólos ou vertentes são comumente associados, respectivamente, às religiões afro-brasileiras “tradicionais” e aos cultos “sincréticos”, tendo como tipos ideais, respectivamente, o candomblé nagô-keto e a umbanda (ou macumba). Como já foi exaustivamente comentado, essa associação muitas vezes se reveste de uma carga valorativa em que o pólo “tradicional” ou “africano” é enaltecido em detrimento do pólo “sincrético”, visto como uma degeneração ou versão menos nobre do primeiro (Velho 1975; Monteiro 1978; Dantas 1988; Cavalcanti 1986; Birman 1995; Capone 1999; M. Ferretti 2001).

Como toda tipologia, a que acabei de esboçar não deve ser tomada como expressão de uma verdade objetiva, mas como ferramenta para facilitar nossa compreensão dos fenômenos estudados. Antes de mais nada, é preciso destacar que, embora cada pólo ou vertente seja comumente associado a manifestações específicas, trata-se, na verdade, de uma dualidade latente dentro de cada uma; diversos autores já chamaram a atenção para o fato de que “as oposições que Bastide constrói entre candomblé e macumba estão de fato presentes em estado de tensão *dentro* de cada um” (Fry *apud* Cavalcanti 1986: 99, grifos do autor). Afinal de contas, parece-me que estamos diante sobretudo de *estilos* distintos, diferentes caminhos possíveis para lidar com o sagrado, caminhos que sempre existiram como virtualidade em todas as sociedades humanas. É assim que podemos reconhecer traços dessa dualidade, por exemplo, na oposição entre xamanismo horizontal e vertical entre os povos indígenas da Amazônia, sugerida por Stephen Hugh Jones.<sup>6</sup>

Estas reflexões são necessárias na medida em que nos permitem situar a pajelança maranhense em um contexto mais amplo, um quadro em que se pode perceber uma certa

---

de palmas, e não de tambores. Em geral, são mais evidentes os elementos indígenas já mencionados. (...) Finalmente, se há uma organização grupal, a ênfase é dada à direção dos espíritos. Não há uma iniciação ritual bem-elaborada, alegando a maioria dos líderes que as suas instruções são recebidas diretamente de seus espíritos-guias. Dá-se mais valor às orientações dos espíritos-guias dos líderes do que à pessoa mesma dos líderes” (Gabriel 1985: 73-74).

<sup>6</sup> “Amazonian shamanism can be roughly divided between two ideal types that I will call vertical shamanism (VS) and horizontal shamanism (HS). Though all forms of shamanism combine knowledge with inspiration, in VS the predominant component is esoteric knowledge transmitted within a small elite, while in HS the emphasis is more democratic, depends less on ‘saying’ than on ‘doing’, and involves the more classic shamanistic features of trance and possession” (Hugh-Jones 1996: 33).

*semelhança de família*, para usar a expressão de Wittgenstein. Qualquer um que resolva traçar um panorama da religiosidade popular no norte e no nordeste do Brasil provavelmente se surpreenderá com a presença recorrente de elementos comuns sob a enorme variedade de ritos e práticas. Diz Oneyda Alvarenga sobre o *catimbó* registrado em Pernambuco e na Paraíba pela Missão de Pesquisas Folclóricas (M.P.F.) em 1938: “O *Catimbó* é um culto religioso popular, de formação nacional, freqüente no Nordeste e Norte brasileiros. Com a *Pagelança* [sic] (Amazônia, Maranhão e Norte do Piauí) e o *Candomblé-de-Caboclo* (Bahia), o *Catimbó* forma um grupo de religiões populares intimamente aparentadas, em que se fundem elementos tomados à feitiçaria afro-brasileira, ao catolicismo, ao espiritismo e principalmente as reminiscências de costumes ameríndios, que constituem sua parte principal e caracterizadora” (Alvarenga 1949: 9, grifos da autora). Sobre o *babassuê* registrado pela mesma missão em Belém do Pará, diz a mesma autora: “Pelo documentário da M.P.F., e principalmente pelos cânticos gravados, se vê que este *Babassuê*, *Batuque-de-Santa-Bárbara*, *Batuque-de-Mina*, *Candomblé*, e talvez ainda, *Pagelança* [sic], funde tradições religiosas negro-africanas, *nagôs* e *gêges* [sic] (seu elemento básico, possivelmente), a crenças recebidas da *Pagelança* amazônica, culto de inspiração ameríndia cujo correspondente mais franco é o *Catimbó* nordestino e nortista. Este *Babassuê* equivale, pois, quem sabe, ao *Candomblé-de-Caboclo* baiano e a outras misturas religiosas afro-ameríndias que existem no país, mostrando predominância ora de uma, ora de outra das tradições” (Alvarenga 1950: 9-10, grifos da autora).

Se, como disse no início, existe um horizonte comum entre os cultos de possessão brasileiros, é possível então identificar dentro dele um outro subconjunto: “uma realidade mágico-religiosa formada de múltiplas modalidades que, embora mantendo cada uma sua autonomia ritual e mítica, participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos de um quadro geral que as reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados”

(Prandi 2001: 9). Quando meu colega disse “é tudo umbanda”, estava usando um dos diversos sentidos da palavra “umbanda”: aquele que se opõe a “candomblé” (ou “xangô”, ou “tambor de mina”, vistos como religiões “tradicionais”, “africanas”), “designando, dentro do domínio afro-brasileiro, tudo aquilo que não é *religião dos orixás* em sentido mais estrito e englobando, por conseguinte, o *Catimbó* e seus equivalentes noutras regiões do Brasil” (Motta 1997: 2, grifos do autor). Estava, portanto, chamando a atenção para o solo comum, para as afinidades marcantes e o permanente diálogo que essas diversas manifestações mantêm entre si.

Uns mais, outros menos, os cultos dos encantados não estão isolados, havendo trocas e influências recíprocas entre eles. Espalham-se por diferentes regiões do país, levados por ondas migratórias, pela mídia e pela moda, ganham novos adeptos, fundem-se em outros cultos. Também as entidades migram, são incorporadas a diferentes denominações afro-brasileiras, sofrem mudanças, enriquecendo-se a cada momento o complexo quadro da diversidade cultural afro-brasileira (Prandi 2001: 7).

Nessa perspectiva, estou tratando a umbanda como termo genérico, enfatizando sua capacidade de funcionar como uma espécie de língua franca entre os mais variados cultos regionais. Porém, a mesma palavra pode referir-se também a uma vertente “normativa” característica da umbanda oriunda do sudeste brasileiro, que se observa mais claramente nos processos de institucionalização e formalização levados a cabo pelas federações umbandistas e órgãos congêneres em todo o país, assim como na existência de uma “indústria umbandista” responsável pela criação e propagação nacional (e até mesmo internacional) de livros, discos, programas de rádio e lojas de umbanda. Em certo sentido, essas duas acepções correspondem ao duplo movimento que podemos observar dentro do vasto universo que chamamos *umbanda*: “De um lado, temos um sistema de ordem centrífuga que tende a pluralizar as variantes do culto, a acentuar as diferenças, a proliferar discursos paralelos; de outro, um conjunto de forças centrípetas que busca incessantemente conduzir o sistema para um possível centro, ordená-lo, normatizá-lo” (Contins & Goldman 1984: 123).

Quando dizemos “é tudo umbanda”, portanto, isso não quer dizer que exista uma única modalidade de culto que, ao expandir-se nacionalmente a partir do sudeste do país, tenha absorvido de maneira unilateral os diversos cultos de possessão regionais. Como diversos autores já chamaram a atenção, o processo que poderíamos chamar de “umbandização” é uma via de mão dupla, na qual, em maior ou menor grau, tanto os cultos regionais absorveram elementos umbandistas, ativa ou passivamente, como a umbanda se deixou afetar pelas diferentes linguagens e manifestações de cada região, assumindo numerosos “sotaques” locais (Furuya 1994, Gabriel 1985). É nesse sentido, por exemplo, que Roberto Motta (1997) fala na existência de uma “umbanda que é jurema” em Pernambuco.<sup>7</sup> O que importa é compreender que a categoria *umbanda*, para além de uma manifestação religiosa específica, pode ser encarada como um modo de articulação, uma linguagem comum entre os diversos cultos dos encantados, reforçando a sensação de que estamos diante de uma “família”.

A essa “família” – que podemos chamar de *encantaria brasileira*, seguindo o título do livro organizado por Reginaldo Prandi – pertence a pajelança maranhense, que é o tema deste trabalho. Partindo de um estudo da pajelança, porém, tenho também a ambição de tentar contribuir para um entendimento mais geral do conjunto do qual ela faz parte, e nesse sentido a pajelança será abordada não só a partir de seus próprios termos, mas também como uma manifestação de processos mais gerais, que reputo extensíveis, em maior ou menor grau e respeitando-se as especificidades de cada situação, a todos os cultos dos encantados. Gostaria agora de abordar brevemente algumas características que me parecem centrais e que reaparecerão ao longo do trabalho, examinando ao mesmo tempo algumas questões metodológicas relacionadas a cada uma delas.

\* \* \*

---

<sup>7</sup> Cf. “Não há uma ‘absorção’ dos cultos populares por parte da umbanda, como que eliminando a religiosidade; pelo contrário, apesar de se apresentar com a cara da umbanda, por trás encontram-se os elementos principais do culto da jurema, fazendo-o continuar de alguma forma. É no contexto da umbanda que as práticas religiosas populares, como o culto da jurema, por serem marginalizadas, estereotipadas e ideologicamente perseguidas, encontram respaldo e afirmação para suas práticas” (Assunção 1999: 309).

Uma das características centrais das diversas manifestações que integram a encantaria brasileira é seu caráter flexível e sua grande heterogeneidade. Essa heterogeneidade representa um verdadeiro desafio à análise na medida em que se presta pouco às abstrações de totalidade que as ciências sociais manejam constantemente.<sup>8</sup> Se a antropologia, como quer Wagner, é o estudo do homem como se houvesse uma coisa chamada cultura (1981:10), parece que algumas situações etnográficas provavelmente se prestam melhor a essa abstração do que outras, como por exemplo uma etnia ou uma região geográfica com fronteiras bem demarcadas, o que não é o caso neste trabalho. Em outras palavras, é verdade que toda cultura é uma abstração, mas algumas culturas parecem querer nos lembrar desse fato a cada instante com sua constante variabilidade...

Talvez por causa dessa variabilidade alguns estudiosos tenham dificuldade em enxergar, nas manifestações de que estamos tratando, algo que mereça o status (ou a dignidade) de uma religião. Vistas a partir de determinados parâmetros do que seria uma verdadeira “religião”, as encantarias parecem ser sempre deficitárias. É assim que Bastide considera a umbanda “uma religião a pique de fazer-se: ainda não cristalizada, organizada, multiplicando-se numa infinidade de sub-seitas, cada um com o seu ritual e mitologia próprios”; enfim, um fenômeno cuja heterogeneidade é tanta que se torna impossível apresentá-lo “de maneira clara e precisa” (1971: 440). Ora, isso supõe que toda religião, para ser digna do nome, deva ser “cristalizada” e “organizada”, quando tudo indica que a umbanda “não é uma ‘religião em busca de uma forma’, como a definiu Camargo (1961), mas uma religião com uma forma particular, na qual heterogeneidade e fluidez constituem características marcantes e compatíveis com a existência de um sistema simbólico estruturado” (Cavalcanti 1986: 100).

---

<sup>8</sup> Já foi dito que a imaginação de totalidades é o meio pelo qual a etnografia, como gênero literário, expressa um sentido de coesão, de organicidade que outros gêneros literários alcançam por outros meios retóricos: “where the narrative achieves closure by a successful conclusion to the plot, the ethnography achieves it by a successful description of a social structure. Social structure, then, like plot, is the image of coherence and order that writing creates” (Thornton 1988: 286).

A necessidade tão comum de definir as “fronteiras do objeto” esbarra na variabilidade e na falta de uma identidade nitidamente demarcada que caracteriza muitos dos cultos dos encantados, muitas vezes não concebidos como entidades discretas por seus praticantes. É assim que, no caso da pajelança cabocla paraense estudada por Maués, a “pajelança” é na verdade uma construção analítica do pesquisador: “a pajelança não existe, para seus praticantes, como uma categoria totalmente explícita, no sentido de que, na região estudada, não existe nem mesmo um rótulo para ela” (Maués 1995: 483).<sup>9</sup> O mesmo podemos dizer da pajelança maranhense, e de outras manifestações cuja dificuldade de conceituação se expressa muitas vezes no próprio nome a elas atribuído. O complexo mítico-ritual em torno do culto da jurema no nordeste brasileiro, por exemplo, pode ser indistintamente chamado de *jurema*, *catimbó* ou *umbanda*, e cada um desses termos, por sua vez, remete a vários significados diferentes (Assunção 1999). Em Belém do Pará, a encantaria local já foi chamada por diversos nomes, dentre os quais *babassuê*, *pajelança*, *batuque* e, é claro, *umbanda* (Leacock 1972; Furuya 1986).<sup>10</sup> Em uma investigação realizada em Manaus, “quando se perguntava às

---

<sup>9</sup> É interessante assinalar uma concepção distinta sobre a pajelança cabocla paraense apresentada recentemente a partir do livro *O Mundo Mágico dos Caruanas e a Revolta de Sua Ave*, de Zeneida Lima (1991), o primeiro trabalho escrito e publicado por um auto-intitulado pajé caboclo (isto é, não-indígena). Trata-se de uma autobiografia, na qual a autora descreve em detalhes seu processo de iniciação e sua trajetória na pajelança cabocla, e na qual se encontra expressa uma visão peculiar dessa manifestação religiosa e um esboço da cosmologia que a norteia. O livro ganhou evidência a partir de seu sucesso editorial (encontra-se atualmente na quarta edição) e de sua adoção como enredo carnavalesco da escola de samba carioca Beija-Flor de Nilópolis, uma das vencedoras do carnaval de 1998. No livro, Zeneida estabelece uma continuidade histórica entre as crenças e práticas dos indígenas marajoaras e a pajelança cabocla, definindo esta última como uma “medicina de cura herdada da tradição dos índios da tribo de Auí” (segundo consta na orelha do livro). Esse texto interessantíssimo merece uma análise detalhada que escapa ao propósito deste trabalho. O que me interessa salientar é que, em diversos momentos, a autora se preocupa em marcar a “ortodoxia” da pajelança por ela praticada, procurando delimitar as fronteiras entre a pajelança “autêntica” e outras religiões, em especial os cultos afro-brasileiros: “Atualmente, os pajés mesmo são poucos. Tem muita gente que se aproveita da fé das pessoas. Pajé não utiliza tambor. A pajelança nada tem a ver com os santos do azeite, ou seja, os vuduns [*sic*] e orixás que ritualisticamente usam azeite nas cerimônias” (p. 23); “A pajelança é um culto à encantaria, que herdamos da cultura aborígine em nossa civilização. Ao incorporar as culturas civilizadoras e africanas, perdeu sua pureza de origem” (p. 27). Como ressaltam Maués e Villacorta (1998), parece que estamos diante da construção de uma identidade “pajeística”. Isso representa uma inovação notável, na medida em que se reivindica não só uma respeitabilidade para a pajelança e um lugar para ela dentro do campo religioso, mas também se busca delimitar esse lugar como um domínio autônomo e distinto de outras manifestações religiosas, indo na contra-mão da tendência tradicional de considerá-la como uma manifestação “sincrética” e aberta ao diálogo com outras formas de religiosidade popular.

<sup>10</sup> “Fashions in names change. Thirty years ago when the Department of Culture made its brief investigation of the cult in Belém, the researchers reported that outsiders called the cult ‘Babassuê’, a name derived from one of the most important spirits in the cult Barba Sueira, or St. Barbara (...) Today this name is never used, and only

pessoas o que é que elas praticavam, muitas respondiam que seu ‘trabalho’ era Umbanda, ou Umbanda Branca. (...) Outros, interrogados, diziam que praticavam a Jurema. (...) outros especificamente reconheciam e enfatizavam os aspectos de cura de seu ‘trabalho’ referindo-se às suas práticas como *Mesa de Cura* ou *Banca de Cura*. (...) Ainda outros mais diziam trabalhar na *Linha de Sacaca*, ou em *Pena e Maracá*” (Gabriel 1985: 88, grifos do autor). Stefania Capone (2001: 50) chama a atenção para o fato de que a própria utilização de termos específicos para cada um desses cultos dificulta a percepção dos laços de continuidade simbólica e ritual que os unem. De fato, podemos perceber que a tentativa de enquadrar essas manifestações dentro de fronteiras definidas é duplamente empobrecedora: por um lado, encobre as relações de continuidade existentes dentro do campo mais geral daquilo que chamamos de encantaria brasileira; por outro, supõe uma homogeneidade interna a cada uma dessas manifestações que dificilmente se verifica na prática. O que percebemos, quando tomamos contato com situações etnográficas definidas, são fluxos constantes de pessoas, práticas e idéias que podem eventualmente se adensar e constituir uma identidade mais ou menos nítida, sempre que se torna necessário definir essa identidade por razões pragmáticas (dentre as quais o questionamento do pesquisador).

Há muito tempo se sabe que a homogeneidade ou não de uma determinada cultura depende, em última análise, da perspectiva adotada para o estudo dessa cultura; e como nos lembrava Leach há quase meio século, a coerência de um sistema não é uma premissa, mas uma hipótese a ser verificada (Leach 1995). O maior ou menor grau de variabilidade de uma cultura está sempre ligado, em última análise, ao ponto de vista do observador, e provavelmente minha perplexidade inicial diante da variabilidade da pajelança tenha

---

one informant mentioned that the cult used to be called that when she was a child. Today outsiders may occasionally call the cult ‘Batuque’, but more frequently use the name ‘macumba’, adopting the term used in Rio de Janeiro for the Afro-Brazilian sects there. In Belém, the term ‘Macumba’ has a somewhat derogatory connotation, perhaps the equivalent of ‘voodoo’ in English, and cult members only employ the term when joking about themselves. When speaking more seriously, adherents call their religion either ‘Mina’ or ‘Nagô’ or ‘Umbanda’ ” (Leacock & Leacock 1972: 49-50).



resultado, em parte, de uma motivação de encontrar “sistemas” relacionada não só à minha imersão na literatura sobre os cultos afro-brasileiros, mas também à minha própria formação como antropólogo. “Somos treinados a suprimir os sinais de incoerência e de multiculturalismo encontrados, tomando-os como aspectos não-essenciais decorrentes da modernização, apesar de sabermos que não há cultura que não seja um conglomerado resultante de acréscimos diversificados” (Barth 2000a: 109).

Parece-me claro que em alguns casos temos, de fato, formas mais descompromissadas de lidar com a questão da tradição e da convenção, e isso está ligado aos diferentes tipos de variabilidade que podemos encontrar em diferentes lugares.<sup>11</sup> O problema da “falta de unidade” deixa de ser um problema se percebermos que a diferença entre “unidade” e “falta de unidade” é uma diferença de quantidade – mais ou menos inovação, mais ou menos convenção – e não de natureza. Na medida em que toda ação comunicativa humana supõe convenções compartilhadas a partir das quais essa ação se dá, sempre será possível fazer afirmações substanciais sobre essas convenções.<sup>12</sup> É preciso evitar o risco, contudo, de reduzir essa tarefa à tentativa de encontrar uma espécie de “mínimo denominador comum”, uma zona de interseção entre as práticas de todos os pajés. Se a heterogeneidade é tanto parte do sistema como certas premissas culturais compartilhadas, não há sentido em enfatizar essas últimas em detrimento da primeira. É o que nos mostra Edward Schieffelin, ao falar da situação de extrema variabilidade que caracteriza o xamanismo do povo Kaluli da Nova Guiné:

---

<sup>11</sup> “In every ‘culture’, every community or communicating human enterprise, the range of conventional contexts is centered around a generalized image of man and human interpersonal relationships, and it articulates that image. These contexts define and create a meaning for human existence and human sociality by providing a collective relational base, one that can be actualized explicitly or implicitly through an infinite variety of possible expressions. They include such things as language, social ‘ideology’, what is called ‘cosmology’, and all the other relational sets that anthropologists delight in calling ‘systems’ (through of course their ‘systematic’ aspect is as important or unimportant as one wants to make it)” (Wagner 1981:40).

<sup>12</sup> “[E]very communicating human enterprise, every community, every ‘culture’, is strung on a relational framework of conventional contexts. These are never *absolutely* conventionalized, in the sense of being identical for all who share them; they are always loose-ended, incompletely shared, in process of change, and they may or may not be consciously learned, in the sense of ‘rules’. But the rather tenuous and poorly understood thing that we speak of optimistically as ‘communication’ is only possible to the degree that associations *are* shared” (Wagner 1981: 40, grifos do autor).

One interesting consequence of this situation is the difficulty it poses for conventional ways of talking about a “belief system”. A common approach would be to look for unifying themes and cultural assumptions that underlie the individual versions, but to give an account of this system by reducing it to its common denominators would clearly distort it. The best way to preserve its ethnographic integrity is to look at it in terms of the way that it is socially constructed, that is, as a system that consists in the continuing interaction between what people already know of spirits from oral tradition, everyday conversation, and remembered (or reported) past séances, and whatever new experience occurs in the present séance performance (Schieffelin 1985: 720).

Sob esse ponto de vista, entendo que parte importante de meu trabalho consistirá justamente em apontar as forças que favorecem ou inibem a formação de uma convenção, de uma unidade, de uma coesão cultural. Faço minhas as palavras de Fredrik Barth:

Abstrair princípios gerais não é a melhor maneira de explicar as formas da cultura. É melhor nos perguntarmos *de que* os padrões específicos que observamos são evidências. Devemos perguntar *que tipo* de consistência encontramos em cada padrão específico, e *por que* essa forma se desenvolveu justamente aí. A ausência de ordem não requer explicação; antes, é a tendência à formação de uma ordem parcial que precisa ser explicada, esclarecendo quais as causas eficientes específicas em jogo (Barth 2000a: 126, grifos do autor).

\* \* \*

Outra característica geral da encantaria brasileira é sua ênfase nos aspectos terapêuticos. A pajelança maranhense, assim como outras manifestações congêneres, compõe-se de um conjunto mais ou menos sistemático de práticas e representações, em que aspectos “médicos” e “religiosos” encontram-se de tal forma entrelaçados que com frequência é difícil distinguir com precisão onde termina a “medicina” e onde começa a “religião”. Esta dificuldade resulta, evidentemente, da compartimentalização dos diversos domínios da experiência humana efetuada pelo pensamento ocidental e moderno. Se, como quer Certeau (1987), cada análise é moldada não só por seu objeto, mas também pela história de pesquisa que a precedeu, é preciso reconhecer que essa compartimentalização, seus efeitos e implicações estão de tal forma imbricados com o modo como vemos o mundo – e como a antropologia vê o mundo – que dificilmente podem ser ignorados por qualquer pesquisador que trabalhe com estas formas de cura. Por outro lado, essa discussão é importante não apenas

sob o ponto de vista metodológico. O uso de determinadas categorias de pensamento pode ter efeitos muito concretos sobre a vida das pessoas. A escolha entre tratar uma mesma prática a partir dos referenciais da medicina (“curandeirismo”) ou da religião (“culto”, “seita”) representou, em um determinado momento histórico, a diferença entre a cadeia e a liberdade, por exemplo. E ainda que a perseguição policial hoje esteja oficialmente abolida, o tema continua na ordem do dia. Em abril de 2000, quando o primeiro transplante de coração foi realizado no Piauí, o então governador do Estado, Francisco Mão Santa, não perdeu a oportunidade de provocar os maranhenses, declarando que “enquanto nossos vizinhos maranhenses matam galinha preta, queimam vela e batem tambores na macumba, o pessoal daqui apela para os estudos científicos” (*O Estado do Maranhão*, 23/5/2000).

Meus primeiros contatos com os pajés maranhenses fizeram-me crer que estava diante de algo que sem dúvida poderia ser incluído sob o rótulo “religiosidade popular”. Familiarizado com a literatura sobre cultos afro-brasileiros e sobre antropologia da religião, não tive dificuldades em encaixar o que via nesse escaninho conceitual. Meu primeiro projeto de pesquisa continha termos como “cosmologia” e “sistema de crenças”, refletindo a determinação de analisar a pajelança maranhense como um sistema religioso ainda pouco conhecido, cuja coerência era minha obrigação descobrir e descrever. Somente depois de algum tempo comecei a me dar conta de que a questão era bem mais complicada, e que a dimensão médico-terapêutica não era apenas um aspecto importante da prática dos pajés, mas algo que poderia colocar em questão o próprio conceito de religião e o paradigma analítico utilizado. Para os pajés maranhenses e seus clientes, as questões existenciais são tratadas em um idioma que é simultaneamente médico e religioso, e as relações entre ambos estão ligadas a uma complexa rede de expectativas e papéis sociais. Nesses termos, dizer *fulano é meu doente*, *meu cliente* ou *meu paciente*, por exemplo, pode com frequência significar *fulano é meu discípulo* ou *fulano faz parte da minha irmandade*.

Muitas formas tradicionais de cura, especialmente as que envolvem transe ou possessão, podem ser lidas simultaneamente a partir de um ponto de vista médico e de um ponto de vista religioso. Susan Whyte, em seu trabalho sobre a “medicalização da religião africana” (Whyte 1989), aponta um deslocamento de perspectiva nos estudos antropológicos das últimas décadas a respeito dos rituais de cura no continente africano: aquilo que costumava ser visto como “religião” e “cosmologia” agora pertence ao domínio da medicina e da antropologia médica ou da saúde. Mas o fato de um mesmo fenômeno poder ser entendido de perspectivas diferentes não significa que tais leituras sejam necessariamente complementares ou até mesmo inteligíveis umas às outras. Tomando as observações de White como mote, tentarei, a seguir, responder à seguinte pergunta: que diferença faz, afinal, tratar de fenômenos como rituais de cura a partir do prisma da religião, por um lado, e da medicina, por outro (o que implica dizer: o que significa abordar estes fenômenos partindo da antropologia da religião, por um lado, e da antropologia médica, por outro)?<sup>13</sup>

Uma distinção crucial entre essas duas perspectivas refere-se aos níveis de análise manejados por cada uma. Os estudos antropológicos sobre formas de cura centrados na religião normalmente não têm como foco a experiência religiosa individual, mas sim termos como *sistemas de crenças religiosas*, *sistemas de pensamento*, *cosmologias* e categorias semelhantes, a exemplo das obras clássicas de Turner (1968) e Evans-Pritchard (1965). Isto talvez se deva, em certa medida, a uma concepção peculiar de religião que enfatiza seus aspectos cognitivos, intelectuais, doutrinários e dogmáticos, encarando-a sob o prisma do sistema de crenças e práticas envolvidas na relação com o sagrado mais do que sob o ponto de vista das visões e relacionamentos pessoais com Deus (Tambiah 1990, capítulo 2). Não por

---

<sup>13</sup> Utilizo a expressão *antropologia médica* para englobar todas as correntes do pensamento antropológico que se dedicam a refletir de forma sistemática sobre “os fenômenos que a cultura ocidental moderna designa como ‘doença’, ‘saúde’ e ‘medicina’, incluindo-se aí a chamada ‘doença mental’, e as terapêuticas ‘psicológicas’ ou ‘biopsicológicas’ ” (Duarte 1998: 10). Minha escolha por essa expressão em detrimento de outras denominações possíveis, como *antropologia da saúde* ou *da doença*, expressa menos uma preferência programática do que uma atenção à inarredável presença das práticas e discursos da biomedicina no cotidiano dos pajés maranhenses e seus clientes (ver capítulo 6).

acaso, as análises daí resultantes tendem a assumir um caráter de sinédoque: os rituais e costumes estudados não são o principal objeto de análise, mas servem como portas de acesso à “cultura” e à “sociedade”, que são os verdadeiros temas desses estudos.

No Brasil, as análises voltadas para as dimensões terapêuticas das religiões, especialmente as afro-brasileiras, têm privilegiado uma abordagem a que poderia se aplicar a caracterização mais geral feita por Maria Cecília Minayo sobre os estudos antropológicos brasileiros na área de saúde: trata-se de trabalhos em que “a questão da saúde e da doença fazem parte de um universo ‘totalizante’ e complexo de relações sociais, políticas, econômicas, domésticas e cosmológicas, e onde a compreensão da saúde e da doença e dos sistemas médicos compõem o quadro geral e da ordem social” (Minayo 1998: 36).<sup>14</sup> Na literatura sobre cultos de possessão no Brasil – inclusive em manifestações em que o aspecto terapêutico é mais enfatizado – encontramos muitos estudos sobre rituais e simbolismo, mas são raros os trabalhos que abordam o modo como esses ritos e símbolos são efetivamente desenvolvidos e usados no processo de cura e que impacto têm na vida das pessoas. Ainda são escassas as análises detalhadas e aprofundadas dos rituais com atenção aos aspectos da *experiência*, tratando os rituais mais como processos de *prática e performance* do que como estruturas de representação (Schieffelin 1996: 59).

Já a antropologia médica, subdisciplina relativamente recente dentro da antropologia, tem se caracterizado por uma ênfase marcante na tríade corpo/saúde/perturbação. Embora estes elementos tenham um foco coletivo importante, a perturbação em si é uma experiência intensamente individual, e como tal enseja uma atenção especial à pessoa como nível de análise. Nesse sentido, “cultura” e “sociedade” passam a ser vistas principalmente como panos de fundo para a compreensão dos processos dinâmicos através dos quais as práticas e

---

<sup>14</sup> Dentre os trabalhos mais representativos nessa perspectiva, podemos citar Loyola 1984 e Montero 1985.

formas de pensamento relativas ao corpo, à saúde e à perturbação são culturalmente construídas, negociadas e renegociadas no tempo e do espaço.

Justamente porque as abordagens antropológicas dos rituais de cura centradas na religião tendem a tomar como ponto de referência a “cultura” ou a “sociedade”, também tendem a pôr em relevo aquilo que determinada cultura ou sociedade apresenta de mais peculiar. Quando a antropologia médica desloca o eixo de análise para o indivíduo e o modo como ele lida com a perturbação, a atenção é voltada para todos os aspectos envolvidos no processo terapêutico, e não só para os aspectos mais evidentemente “culturais”. No âmbito de minha pesquisa, essa opção tem reflexos muito claros. Os encantados, a música, a *mise-en-scène* são os aspectos mais sensacionais dos rituais de cura; estes aspectos são naturalmente enfatizados se privilegiarmos uma perspectiva centrada no religioso, no espiritual, no sobrenatural, o que implica dizer: no ponto de vista que privilegie a especificidade da cultura local. Esses aspectos, contudo, coexistem com aspectos bem menos sensacionais e mais universais: o uso de remédios caseiros e industrializados, regras de bom-senso no tratamento dos clientes etc. Não é à toa que a pajelança é também chamada de *cura*, e que os sentidos mais lato e mais restrito desse termo às vezes se confundem. Sob essa perspectiva, a pajelança fica com fronteiras menos nítidas, confundindo-se com a medicina popular da região, e o pajé passa a ter tanto em comum com agentes “obviamente” religiosos (especialmente os pais e mães-de-santo do tambor de mina e da umbanda) como com outros agentes terapêuticos (*parteiras, benzedoras, experientes, remedistas* etc).<sup>15 16</sup>

---

<sup>15</sup> A expressão *agente terapêutico* é aqui usada para abarcar do modo mais abrangente possível toda e qualquer pessoa que se dedique mais ou menos sistematicamente ao tratamento de perturbações. *Perturbação*, por sua vez, é o termo genérico que utilizo para englobar não só as diversas modalidades de doenças e enfermidades físico-morais (Duarte 1986) mas também outros tipos de aflição e infortúnio, tais como problemas familiares e afetivos, objetos perdidos ou roubados, mau olhado etc. Ambas as expressões são usadas aqui com fins meramente instrumentais.

<sup>16</sup> Essas categorias não são nitidamente demarcadas e as funções por elas designadas podem se sobrepor em um mesmo agente. *Parteiras* são as pessoas que se dedicam ao auxílio às parturientes. *Benzedor, benzedora* ou *benzedora* é a pessoa que cura através de orações. “As rezas ou orações que usam, diferem daquelas do ritual católico no sentido que não constituem invocações ou meios de comunicar-se com a divindade, mas possuem em si próprias o poder de cura. A forma e o conteúdo das rezas varia segundo o praticante e a situação específica

Quando falamos em “antropologia médica”, contudo, estamos falando de uma subdisciplina que parece estar comprometida, implícita ou explicitamente, com o paradigma da biomedicina (ainda que possa ter para com este uma relação abertamente crítica). Entre as diversas limitações que podem resultar destas circunstâncias, está a dificuldade em explicar as relações entre as realidades médicas e religiosas ou, em outras palavras, a incapacidade de discutir a dimensão do sagrado nos rituais de cura em seus próprios termos, reduzindo-a a seus aspectos “clínicos”. Esta questão tem sido deixada de lado pela maior parte da antropologia médica de hoje. Como aponta Csordas, isso parece resultar de uma necessidade de estabelecer uma identidade para a antropologia médica como uma subdisciplina “científica”, aplicada e clinicamente relevante, em oposição aos campos “humanísticos”, teóricos e interpretativos da religião comparada e da antropologia simbólica. A premissa implícita é a de que a cura tradicional ou religiosa, assim como os fenômenos de transe e possessão, deve ser reconhecida como religiosa em sentido êmico, mas, do ponto de vista de uma análise ética, deve ser discutida em termos médicos ou psiquiátricos (Csordas 1985, 1987).<sup>17</sup>

Esta desconsideração da dimensão do sagrado nos rituais de cura remete-nos à distinção entre comportamentos mais ou menos “pragmáticos” e “utilitários” de outros

---

para que são destinadas. Há rezas para ossos quebrados, para gripe, para dor de cabeça, para dor de dentes etc. O tratamento desses pequenos males é feito pelas benzedoras que, de pé, recitam durante largo tempo a reza apropriada, acompanhando a oração com repetidos sinais da cruz sobre a parte afetada do corpo do paciente para que sejam realmente eficientes” (Galvão 1976: 89). *Experiente* “é uma pessoa que possui certos poderes espirituais, mas não é possuído pelas entidades [*encantados*]; é reconhecido pela comunidade como alguém que entende das *coisas*, e geralmente benze, faz remédios de mato etc.” (Araújo 1990: 115, grifos da autora). *Remedista* é um termo genérico para qualquer pessoa capaz de receitar remédios, especialmente os *remédios de mato* (preparados de forma caseira com plantas e outras substâncias disponíveis na região). Vale destacar ainda os diversos especialistas em problemas ortopédicos, que *endireitam junta* ou tratam de *nervo trepado* de pessoas e animais. Muitos pajés incluem em sua ação terapêutica uma ou mais das funções definidas acima.

<sup>17</sup> “[I]t cannot be assumed *a priori* that an adequate account can be given by focusing only on the ‘medical aspect’ or ‘clinical implications’ of a phenomenon that also has an overt ‘religious aspect’ or ‘spiritual-aesthetic implications’. Given the cross-cultural prevalence of religious healing, the ubiquitous interrelation of religion and healing, and the fact that both religion and medicine address basic existential problems of life and death, it can be argued that the category of the ‘sacred’ may be just as fundamental to our understanding of health and healing as the categories of ‘disease’ and ‘illness’. A complete account of religious healing, then, must not only examine the construction of clinical reality with respect to medical motives, but also the construction of sacred reality with respect to religious motives” (Csordas 1987: 1).

comportamentos tidos como tecnicamente irrelevantes, estabelecendo uma espécie de contínuo (quando não uma oposição aberta) entre estes dois extremos. Sob este ponto de vista, os comportamentos mais “pragmáticos”, justamente porque menos imbuídos de “misticismo”, “religiosidade” ou “irracionalismo”, seriam passíveis de apreciação em separado, podendo receber o status de medicina “empírica” ou “popular”. No âmbito de minha pesquisa de campo, um exemplo de aplicação dessa lógica é o comportamento de alguns agentes de saúde que desdenham do valor terapêutico dos procedimentos “mágicos” indicados pelos pajés a seus clientes (defumações, banhos, lavagem de peças de roupas com determinadas substâncias etc.), mas eventualmente reconhecem a eficácia dos chás e remédios (tanto naturais como alopáticos) receitados, dissociando artificialmente (no sentido de que esta cisão não encontra paralelo entre os pajés e seus clientes) aspectos “supersticiosos” e “empíricos” dentro de um mesmo conjunto orgânico de práticas. Esta dicotomia permeia a maioria das distinções clássicas entre “religião” e “magia”, com a magia sendo equiparada a uma espécie de proto-ciência ou “ciência bastarda”, para usar a expressão de Frazer (Malinowski 1965, 1974; Tambiah 1990). Embora a distinção entre religião e magia não seja de uso corrente na antropologia contemporânea, a oposição técnico/não-técnico ainda está sujeita a reaparecer, aqui e ali, sob a forma de uma oposição entre aspectos “não-rituais” e “rituais” – com a religião e a magia agora subsumidas sob a rubrica genérica de “ritual”.

Distinções baseadas no caráter mais ou menos “técnico” de determinadas práticas rituais, geralmente feitas de forma pouco criteriosa e pouco atenta à realidade etnográfica, podem servir, no melhor dos casos, para “dignificar” ou “legitimar” certos aspectos das formas de cura tradicionais, tentando reconhecer nelas o embrião de formas terapêuticas mais “racionalis”; na pior das hipóteses, podem servir para embasar lógicas voltadas para a desqualificação, condenação ou até mesmo para a perseguição aberta de certas práticas rituais. Nesse sentido, é importante notar que a separação entre magia e religião foi um dos principais



operadores conceituais nas primeiras análises ditas “científicas” dos cultos de possessão no Brasil, a partir principalmente da obra de Nina Rodrigues e Arthur Ramos; ambos, não por acaso, tributários de um paradigma “medicalizante” de análise da experiência religiosa afro-brasileira. Essa separação conceitual – que aparece também, embora por caminhos bem diferentes, na obra de Roger Bastide – serviu, entre outras coisas, para opor certas modalidades de cultos de possessão tidas como mais “religiosas”, especialmente o candomblé baiano de nação keto, a certas práticas “sincréticas” de caráter mais “instrumental”, entre elas o catimbó e a jurema (Rodrigues 1935, 1977; Ramos 1988; Bastide 1959, 1971).<sup>18</sup> No caso maranhense, essa oposição aparece, embora com características peculiares, sob a forma de uma oposição entre o tambor de mina, especialmente em suas vertentes mais “ortodoxas”, e as práticas dos pajés e curadores.

Outra limitação de certas vertentes da antropologia médica consiste na adoção daquilo que Csordas e Kleiman chamaram de *modelo clínico de eficácia terapêutica* - ou seja, a tendência a analisar o processo de cura com base em uma analogia entre o curador e um médico que está tratando um paciente individual de uma doença específica, com um tratamento específico, à espera de um resultado definitivo (Csordas & Kleiman 1996). No mesmo sentido, um aspecto que também merece ser levantado é a incapacidade de certas vertentes da antropologia médica em incorporar conotações mais amplas de “cura” e “tratamento”: os curadores do Maranhão, a exemplo do que ocorre em rituais de cura em outras regiões do Brasil e do mundo, “curam” não só perturbações psicológicas ou fisiológicas, mas também problemas conjugais, financeiros etc. Em ambos os casos, o que

---

<sup>18</sup> Veja-se por exemplo este trecho de Bastide, referindo-se ao catimbó: “A cura de doenças é uma finalidade essencial dessa religião; os Espíritos não são chamados à terra para serem adorados, mas para atender às necessidades da clientela religiosa – o sincretismo é levado muito longe – a magia domina a religião propriamente dita. O candomblé, ao contrário, utiliza de preferência as técnicas africanas – a religião domina a magia – o sincretismo é menor e não aparece verdadeiramente senão fora do cerimonial africano, na consulta particular – a cura das moléstias não é essencial e por conseguinte não faz tanta concorrência à medicina científica quanto o catimbó” (Bastide 1959:11-12). Para uma crítica da ideologia presente na oposição magia/religião no campo religioso afro-brasileiro, ver Capone 2001 e M. Ferretti 2001.

está em questão é uma concepção demasiado restrita da antropologia médica como o mero estudo de sistemas e práticas médicas “alternativas” à biomedicina.

\* \* \*

*Brinquedo de cura* é uma expressão usada com frequência para se referir aos rituais festivos dos pajés maranhenses, e creio que expressa de forma bastante feliz o *ethos* da pajelança. O uso de expressões como *brinquedo* ou *brincadeira*, como já mostrou Mundicarmo Ferretti, está ligado a estratégias de proteção contra a perseguição policial, na medida em que era utilizado, desde pelo menos o final do século XIX, para encobrir práticas religiosas sob o manto de diversões profanas (M. Ferretti 2000a). Por outro lado, a expressão *brinquedo* enfatiza de modo muito apropriado o caráter lúdico dos rituais de cura. Essa ludicidade, contudo, deve ser colocada em seu devido contexto: trata-se de uma *brincadeira séria*. Nesse sentido, a pajelança tem muito em comum com diversos folguedos populares maranhenses que envolvem devoção religiosa, como o bumba-meu-boi e o tambor de crioula, que também são chamados por seus praticantes de *brinquedo* ou *brincadeira*. Como ocorre em muitas outras formas de cura ditas “tradicionais” ou “alternativas” – isto é, aquelas que estão à margem da biomedicina – na pajelança maranhense é muito difícil distinguir com precisão onde termina o “sagrado” e onde começa o “profano”.

Em que consiste essa *brincadeira séria* que é a pajelança maranhense? Talvez seja útil partir de uma comparação da pajelança com o tambor de mina, manifestação religiosa afro-brasileira predominante no Maranhão. Tomemos as palavras de Dona Mundica de Averequete, dançante da centenária Casa de Nagô – um dos mais antigos terreiros de tambor de mina do Maranhão - que foi muita amiga de seu Joãozinho Venâncio, curador que me contou essa história:

Ela me disse uma vez: meu irmão, a pajelança é mais pesada que a mina, mas é mais leve; a mina é mais leve que a pajelança, mas é mais pesada. Eu perguntei o que ela queria dizer com aquilo e ela me disse que a dança da pajelança é mais pesada, mas os preceitos são mais simples. E realmente é assim, eu fazia pajelança

aqui que começava às nove horas da noite e ia até seis ou sete horas da manhã, um encantado atrás do outro, cada encantado uma doutrina,<sup>19</sup> e sem repetir. E não demoravam não. A linha de cura é muito grande. Já a mina é aquela dancinha assim; não é tão alvoroçado. Mas os preceitos são muito mais complicados, e cura não, não tem mistério.

É possível desenvolver essa oposição esboçada por Dona Mundica, opondo um modelo de religião de “preceitos”, como o tambor de mina, a um modelo de religião cuja linguagem seja relativamente pobre em conteúdo semântico, mas rica em expressividade ilocucionária, para usar o termo cunhado pelo filósofo analítico J. L. Austin (1962). Esse modelo implica uma visão comprometida com os aspectos pragmáticos e performáticos dos rituais.

No âmbito dos estudos antropológicos sobre ritual, abordagens centradas na performance tendem, de modo geral, a ver os rituais não como simples expressão de determinados valores culturais ou mera atualização de estruturas sincrônicas ou mapas cognitivos, mas como um conjunto de atividades que realiza mudanças efetivas nas percepções e interpretações das pessoas, agindo sobre o mundo tal como ele é experimentado culturalmente. Muitas destas abordagens refletem a influência da noção de “proferimento performativo” (*performative utterance*), desenvolvida por Austin. A idéia central por trás dessa noção – o reconhecimento do caráter instrumental da linguagem, ou seja, o reconhecimento de que *as palavras podem realizar coisas* - teve um impacto profundo sobre os estudos de ritual e motivou uma série de importantes desenvolvimentos teóricos. Uma contribuição fundamental foi dada por Stanley Tambiah (1985d), que aplicou as idéias de Austin não só à linguagem ritual, mas aos atos rituais como um todo.

Na formação do que poderíamos chamar - para usar o título de um artigo de Tambiah - de *abordagens performativas* do ritual, diversas linhas de pensamento convergiram a partir de certas afinidades, entre as quais merece ser destacada uma visão crítica das abordagens semânticas do ritual. Estas abordagens tendem a tratar os rituais essencialmente como uma

---

<sup>19</sup> *Doutrina* é o termo mais usado para os cânticos rituais ouvidos nos terreiros maranhenses, sinônimo de *cantiga* ou *ponto*.

descrição, expressão ou transmissão de idéias, analisando a eficácia dos símbolos como uma questão antes de tudo textual e, conseqüentemente, concebendo a tarefa do antropólogo como a tentativa de decifrar a mensagem transmitida pelos sistemas simbólicos, tal como se apresentam na atividade ritual (Bauman 1992; Schieffelin 1996: 59-62).

Em contrapartida, abordagens centradas na performance tendem a ver os rituais como processos contínuos de construção e re-construção desses sistemas simbólicos, atribuindo aos participantes papéis ativos nesses processos e evitando a tendência de lidar com a noção de “sistemas simbólicos” e outras noções semelhantes de forma excessivamente monolítica e reificadora. Sob esse ponto de vista, o ritual não comunica conceitos, mas produz signos em padrões estruturados que por sua vez desencadeiam experiências significativas para os participantes; o aspecto comunicativo do ritual é subordinado, assim, à dimensão da experiência vivida pelos participantes: “Performance does not construct a symbolic reality in the manner of presenting an argument, description, or commentary. Rather, it does so by socially constructing a situation in which the participants experience symbolic meanings as part of the process of what they are already doing” (Schieffelin 1985: 709).

Entre os diversos desdobramentos da noção de performance no campo da antropologia, um dos mais fecundos, para aqueles que se dedicam ao estudo de rituais de cura, é aquele que pretende conjugar abordagens centradas na performance com determinadas vertentes da antropologia médica. Partindo do pressuposto de que todo ritual de cura – seja uma cirurgia em um moderno hospital, seja uma consulta a uma benzedeira, seja um exorcismo em uma igreja neopentecostal – envolve aspectos expressivos, dramáticos e estéticos, conjugar a dimensão da performance com a dimensão médico-terapêutica significa analisar em profundidade como estes aspectos se relacionam entre si, como exprimem e moldam determinadas concepções de pessoa, de saúde e de doença, e como participam do processo de cura (Laderman & Roseman 1996).

Ao ampliar o foco de análise para abarcar o modo como as crenças ganham vida e galvanizam a realidade social, abordagens centradas na performance permitem uma visão mais ampla e dinâmica dos rituais de cura do que perspectivas voltadas principalmente para o conteúdo do sistema simbólico, que quase sempre se limitam a tentar mostrar como tais rituais fornecem uma solução lógica e simbolicamente plausível para uma situação problemática (Schieffelin 1985: 712). Considerando que a eficácia dos rituais de cura está diretamente relacionada ao modo como a pessoa que está sendo tratada participa e é envolvida no processo terapêutico, é possível então lançar um olhar mais atento sobre a fenomenologia do curar e ser curado; nesse sentido, abordagens performativas, voltadas para a experiência da cura, vêm opor-se à maioria dos relatos antropológicos tradicionais de rituais de cura, que prestavam mais atenção àquilo que é feito aos participantes do que àquilo que os rituais de fato significam para eles (Csordas 1996:94-95).

Entre os principais ganhos epistemológicos de abordagens performativas dos rituais de cura, está o reconhecimento da natureza peculiar destes rituais, permitindo uma leitura mais sofisticada e abrangente do que aquelas que apontam para o “irracionalismo” dos participantes ou para o caráter meramente simbólico ou metafórico da ação ritual. Os rituais de cura são o *locus* por excelência de um problema clássico na antropologia: explicar porque as pessoas continuam a realizar ritos que empiricamente podem produzir resultados falsos. Ao reconhecer que os rituais de cura envolvem atos performativos cujo sentido positivo e criativo e cuja validade persuasiva são obscurecidos se forem submetidos ao tipo de verificação empírica associada à atividade científica, podemos reconhecer a força ilocucionária e instrumental desses rituais; isto é, o modo peculiar pelo qual determinadas formas simbólicas ao mesmo tempo fazem pressuposições sobre o modo como as coisas realmente são, criam um sentido de realidade, e agem sobre o mundo tal como ele é experimentado culturalmente. Nesse sentido, obedecem a uma lógica própria, e não estão sujeitos aos critérios de

falseabilidade da ciência ocidental, embora determinados rituais ou aspectos destes rituais possam ser considerados falhos ou ineficazes por seus participantes (Tambiah 1985b; 1985d). Quando se tenta analisar a eficácia dos rituais de cura sem levar em conta seu caráter performativo, é difícil fugir do recurso a mecanismos não-específicos, como “sugestão”, “catarse”, ou “efeito placebo”. Estes mecanismos, embora possam ser úteis para a compreensão de determinados aspectos dos rituais de cura, trazem contribuições bastante limitadas para a compreensão de sua especificidade em termos não-clínicos (Csordas & Kleinman 1996).

Essas considerações tornam-se tanto mais relevantes quando se constata que o processo terapêutico nas formas tradicionais de cura na maioria das vezes inclui não só o controle da perturbação, mas também um outro aspecto, freqüentemente ignorado pela biomedicina: atribuir sentido à experiência da perturbação vivida pelo indivíduo (Kleinman & Sung 1979). No âmbito da antropologia médica, o aspecto persuasivo da performance é central para certos modelos de análise do processo terapêutico que enfatizam os recursos retóricos utilizados nos rituais de cura com o objetivo de modificar o conjunto de premissas sobre a natureza do mundo que permite a uma pessoa predizer tanto o comportamento dos outros como o resultado de suas próprias ações. Estes modelos, derivados em grande medida da obra pioneira de Jerome Frank (1973), vêm como o principal efeito do processo terapêutico a transformação do significado da perturbação para aquele que está sofrendo. Nesse sentido, os rituais de cura são entendidos não como uma repetição litúrgica, mas como uma ação social intencional voltada para a qualidade e o conteúdo da experiência, enfatizando assim o caráter criativo da performance ritual (Csordas & Kleinman 1996:14; Csordas 1983).

A incorporação à análise antropológica da dimensão prática e ativa do ritual (indo além da ênfase na dimensão textual, que muitas vezes acaba por gerar uma interpretação excessivamente intelectualista dos fenômenos estudados) traz como implicação uma maior

atenção aos aspectos sensoriais, emotivos e corporais da experiência ritual. Nesse sentido, um aspecto das abordagens centradas na performance que merece destaque é sua tentativa de fornecer um idioma analítico adequado para falar sobre as dimensões não-intelectuais da experiência ritual. Pode-se dizer que tais abordagens contribuem assim para uma teoria abrangente do processo terapêutico, na medida em que tentam elucidar os modos de mediação entre os diversos domínios - morais, sociais, fisiológicos – envolvidos na experiência de cura. Embora a linguagem tenha sido tradicionalmente apontada como o mediador por excelência (Lévi-Strauss 1996b), estudos mais recentes têm discutido de forma cada vez mais sofisticada o papel da música e de outras formas de experiência sensorial no processo terapêutico, mostrando que esta é uma área de pesquisa extremamente promissora (Bahr & Haefer 1978; Kapferer 1983; Roseman 1991; Laderman 1991; Briggs 1996).

\* \* \*

“De todas as ciências, a antropologia é sem dúvida única, no transformar a mais íntima subjetividade em instrumento de demonstração objetiva” (Lévi-Strauss 1978: 32). Em poucas palavras, Lévi-Strauss resume assim a tensão constitutiva fundamental da antropologia como campo do conhecimento. Essa reflexão encontra eco naquilo que James Clifford (1986: 109) denomina de “the discipline’s impossible attempt to fuse objective and subjective practices”. O que está em jogo é uma contradição entre os imperativos metodológicos de uma disciplina que se pretende “científica”, e a sensibilidade necessária para dar conta adequadamente da experiência humana, que afinal é a matéria-prima com a qual lidam os antropólogos.

No plano da construção da etnografia, essa contradição reflete-se na tensão entre diversos modos discursivos possíveis, diversas *maneiras de dizer* o que o autor tem a dizer. As fronteiras entre esses modos discursivos são com frequência tênues, e a imensa maioria dos etnógrafos transita em maior ou menor grau por vários deles, às vezes simultaneamente.

Não obstante, talvez fosse útil, para propósitos de análise, pensar nas etnografias como textos que oscilam entre dois extremos: por um lado, um discurso mais “científico”, objetivista, genérico, distanciado e impessoal, baseado nos cânones e na retórica realista das ciências naturais, que delas toma emprestado conceitos como *objeto*, *fato*, *descrição*, *indução*, *generalização*, *verificação*, *experimento* e *verdade*, e que poderíamos chamar, seguindo Renato Rosaldo, de *normas clássicas* da etnografia (Tyler 1986:130; Marcus & Cushman 1982; Rosaldo 1993); por outro lado, um discurso mais “literário”, subjetivista, pontual e pessoal, mais identificado com as humanidades do que com as ciências naturais.

A partir dos trabalhos pioneiros de MacLuhan, Foucault e Derrida, sabemos que um texto não pode ser considerado apenas como um meio para comunicar o que é descoberto por outros meios; um texto é um objeto, uma prática, uma forma que por si só já comunica certas idéias, de modo independente do “conteúdo” que expressa. Em outras palavras, “the way of saying is the what of saying” (Geertz 1988: 68). No texto que se segue, utilizei com frequência o modo narrativo, entendendo o termo *narrativa* não em seu sentido mais amplo, como sinônimo de *discurso*, mas em um sentido mais restrito, como história com *h* minúsculo, como exposição de acontecimentos, ações, fatos e particularidades relativos a um determinado assunto, geralmente, mas não necessariamente, em ordem cronológica, implicando a organização desses elementos a partir de um enredo ou trama, e apresentada na primeira e/ou terceira pessoas.<sup>20</sup> Essa escolha merece algumas considerações.

O uso da narrativa, diz Renato Rosaldo (1993: 127-143), pode facilitar a análise de processos sociais difíceis de perceber através das normas clássicas da etnografia. Em especial, pode representar de maneira mais adequada os sentimentos e intenções dos atores sociais, na medida em que está mais próxima da experiência humana, surgindo assim como um

---

<sup>20</sup> Essa definição tem como referências o *Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa* e a classificação proposta pelo teórico literário Gerard Genette (*apud* Rosaldo 1993: 239).



contraponto aos imperativos objetivizantes e ao distanciamento do discurso “científico”.<sup>21</sup> A própria etimologia da palavra *narrativa*, segundo Victor Turner, parece apontar na direção de uma relação privilegiada com a experiência humana.<sup>22</sup> Alguns, como Hayden White (1990), chegam a considerar a narrativa como um modo de traduzir a experiência humana em uma forma assimilável a estruturas de sentido que são geralmente humanas e não “culture-specific”. Citando Barthes, White argumenta que a narrativa pode ser traduzida sem danos fundamentais, ao contrário de um poema lírico ou de um discurso filosófico. Creio que é a essa dimensão a que se refere Eduardo Viveiros de Castro, em depoimento registrado por Paulo Roberto Albieri Néri (1990: 65): “Assim como o ritmo musical não é senão uma elaboração do ritmo biológico, de certa maneira, a narrativa é uma espécie de música da vida; ela é uma elaboração dos ritmos naturais da vida; ela entra em conexão muito mais direta com o leitor do que a obra abstrata, a obra científica, na qual se trata de um fenômeno essencialmente extra-narrativo.”

---

<sup>21</sup> Expressando um ponto de vista essencialmente semelhante ao de Rosaldo, mas raramente explícito em um trabalho acadêmico, o antropólogo Vagner Gonçalves da Silva narra em sua tese de doutorado a “esquizofrenia” resultante da aplicação das normas clássicas da etnografia e sua tentativa de contorná-la através do uso da narrativa: “O esforço dos antropólogos em fixar a narrativa etnográfica numa forma impessoal, genérica e objetiva impede, muitas vezes, que autor e leitor a vejam, também, como decorrente de experiências pessoais e contextuais particulares de interlocução entre o antropólogo e os membros dos grupos pesquisados (...) Em meu primeiro texto etnográfico também enfrentei essas dificuldades para representar, através de escrita etnográfica, dimensões mais sensíveis vividas na experiência de campo. Com o objetivo de expor as transformações rituais presentes no desenvolvimento do *candomblé* no contexto urbano de uma metrópole, descrevi aquilo que interpretava como sendo a ‘estrutura ritual’ desta religião distanciando-me consideravelmente dos conteúdos através dos quais esta estrutura foi percebida e introjetada em mim. Ou seja, transformei experiências concretas e circunstanciais dos significados desta religião em termos abstratos mais adequados à argumentação teórica e à organização do discurso científico que pretendia fazer. Descontente com os resultados desta ‘objetivação’ da religião, porque retirava alguns conteúdos que julgava importantes para compreendê-la, resolvi colocar um ‘adendo’ ao capítulo no qual apresentava esta estrutura ritual relatando as condições de realização de um *bori ritual do candomblé em que se “dá de comer à cabeça” do adepto, fortalecendo-o com ervas e o sangue de animais sacrificados*] ao qual eu havia me submetido num período anterior de minha pesquisa com o *candomblé*” (Silva 1998: 79-80).

<sup>22</sup> “ ‘Narrate’ is from the Latin *narrare* (‘to tell’) which is akin to the Latin *gnarus* (‘knowing’, ‘acquainted with’, ‘expert in’) both derivative from the Indo-European root *gnâ* (‘to know’) whence the vast family of words deriving from the Latin *cognoscere*, including ‘cognition’ itself, and ‘noun’ and ‘pronoun’, the Greek *gignoskein*, whence *gnosis*, and the Old English past participle *gecnawan*, whence the Modern English ‘know’. Narrative is, it would seem, rather an appropriate term for a reflexive activity which seeks to ‘know’ (even in its ritual aspect, to have *gnosis* about it) antecedent events and the meaning of those events. *Drama* itself is, of course, derived from the Greek *drân* (‘to do or to act’); hence narrative is knowledge (and/or *gnosis*) emerging from action, that is, experiential knowledge” (Turner 1981: 163).

Dizer que a etnografia clássica padece de certas limitações e que a narrativa pode ser uma maneira de contorná-las não significa dizer que a presença da narrativa em uma etnografia determina, por si mesma, uma concepção menos “objetivante” da tarefa etnográfica, e uma maior sensibilidade à *agency* dos atores.<sup>23</sup> A questão central é saber como essa narrativa é construída, e com que fins é utilizada. “How social descriptions are read depends not only on their formal linguistic properties but also on their content and their context. Who is speaking to whom, about what, for what purposes, and under what circumstances?” (Rosaldo 1993: 54)

Neste trabalho, tentei utilizar a narrativa como um modo de tentar contornar uma visão ao mesmo tempo totalizante e compartimentalizadora que caracteriza grande parte dos textos produzidos no campo das ciências sociais. Por mais “alternativos” ou “pós-modernos” que sejam, os textos antropológicos poucas vezes escapam da tentação de se aproximar de seus temas através da abstração de domínios da vida social, abstração que se expressa de modo mais nítido na forma como são definidos e estruturados os capítulos de uma monografia acadêmica.

An anatomy of ethnography’s essential fiction reveals that the “social whole” consists of parts, and it is in terms of the part-whole relationship (formally called the mereological relation) that the many theoretical arguments within ethnographic

---

<sup>23</sup> A narrativa há muito tempo tem estado presente nas etnografias, assumindo quase sempre, contudo, um aspecto secundário e subsidiário. Entre as funções tradicionalmente preenchidas pela narrativa, estão as de afirmar retoricamente a autoridade do etnógrafo - “eu estive lá, posso contar porque vi” (Pratt 1986: 31-32) - e de fornecer exemplos escolhidos a dedo para demonstrar (e, no pior dos casos, “validar”) as teorias criadas pelos antropólogos. No estrutural-funcionalismo britânico, por exemplo, as narrativas não são o objeto de análise, mas apenas *apt illustrations*, como dizia Max Gluckman, para os esquemas conceituais formulados pelo pesquisador. A partir da constatação das limitações dessa perspectiva, Gluckman e seus alunos desenvolveram o que se convencionou chamar de *análise situacional* ou *extended-case method*. Segundo essa perspectiva, a análise etnográfica deve ter por base os casos concretos registrados pelo etnógrafo, a partir da premissa de que a regularidade das relações sociais (i.e, a estrutura) deve ser descoberta a partir desses casos concretos, e ao mesmo tempo neles demonstrada (Gluckman 1967; Van Velsen 1967). Embora o *extended-case method* tenha representado um avanço metodológico importante, é preciso reconhecer que, não obstante, mantém intactas certas premissas positivistas características do estrutural-funcionalismo. A análise situacional inclui as vozes das pessoas estudadas e descreve situações vividas essas pessoas, mas as narrativas daí resultantes continuam a serviço de uma concepção do conhecimento antropológico em termos de uma “ciência” com o mesmo tipo de estrutura lógica e objetivos das ciências naturais. Nesse sentido, as narrativas presentes nos estudos de caso continuam sendo *apt illustrations*, embora mais longas e sofisticadas, para a análise do etnógrafo (Ellen 1984: 20-21; Bond 1990: 279-280).

writing are phrased. Whether the parts are taken to be persons, groups, institutions, symbols, combinations of these or something else entirely, it is usually asserted that the “social whole” is made up of just these parts. Furthermore, the ethnographic text is made up of parts or “chapters” that are compilations of many disparate observations of behavior, language, ritual, dance, arte and other aspects of expressive culture, spatial dispositions, reports of these, and so on. (...) Chapters and divisions of books reflect an idea of society as a “sum of parts”. As the social whole is held to be composed of mutually determining parts, the textual whole is held to be composed of these textual fragments. The apparent wholeness of society, then, emerges from this process of collection and combination, and may have more to do with the manifest and concrete wholeness of the book that is itself constructed from parts (Thornton 1988: 290).

Ora, toda narrativa abre-se para muitos planos, e pode ser desdobrada para falar de muitas coisas. Em cada parte do texto, procurei selecionar histórias que, embora dizendo respeito ao todo, se prestassem melhor a esclarecer determinados aspectos do tema tratado naquela parte do texto. Assim, embora cada capítulo tenha uma ênfase distinta, espero poder transmitir uma visão mais completa e abrangente dos fatos ao narrá-los tal como me apareceram em sua inteireza, em vez de pinçar, dentro de um caso, aquilo que me interessa, deixando o resto de lado. É óbvio que qualquer narração implica sempre uma seleção, mas fiz o que estava ao meu alcance para desvincular minhas escolhas de propósitos teleológicos; meu objetivo é fornecer narrativas completas e inteligíveis em si mesmas, e não meros “exemplos” de fenômenos ou processos mais gerais. Um dos resultados desse procedimento é que o texto também pode ser lido “em espiral”, uma vez que os mesmos temas ou aspectos podem reaparecer sob ângulos diferentes em momentos diversos. Procurei, assim, conciliar uma certa organicidade do texto com a extraordinária riqueza da vida social, riqueza frente à qual este texto será, na melhor das hipóteses, um pálido reflexo.

Em suma, procurei utilizar a narrativa não apenas como forma de apresentar elementos suficientes para discutir de forma mais concreta algumas interpretações dos dados obtidos, mas também como um modo de tentar preservar minimamente o tom e as particularidades de cada situação descrita, aquele algo intangível que se perde quando utilizamos somente abstrações e generalizações e que, não obstante, é tão importante para uma compreensão

profunda do que quer que seja. Acredito que a narrativa pode e deve ser utilizada não apenas como um mero “tempero” para humanizar um discurso que se quer científico, mas também como um instrumento cognitivo importante e um modo discursivo perfeitamente legítimo em si mesmo, na medida em que se preste não apenas a *representar* mas também a *evocar* a experiência das pessoas, e ao fazê-lo não esteja vinculada exclusivamente a propósitos meramente ilustrativos.<sup>24</sup>

Conferir uma autonomia relativa às narrativas, desvinculando-as sempre que possível de fins teleológicos, implica também, espero, fornecer mais elementos para que o leitor possa formar suas próprias convicções a respeito dos dados e interpretações apresentados. Como aponta Sanjek (1990), as fontes dos antropólogos quase nunca estão diretamente disponíveis para uma releitura, ao contrário das fontes do historiador, por exemplo, mas isso não significa que a validade do trabalho antropológico dependa unicamente de nossa confiança na boa-fé do autor. Se, como quero acreditar, a credibilidade de um trabalho e a plausibilidade das interpretações nele contidas deve depender não só da clareza, consistência e coerência lógica da argumentação do autor, mas também do material etnográfico apresentado, é desejável que esse material seja usado da forma menos “instrumental” ou teleológica possível, e que haja transparência não só sobre o modo como os dados foram obtidos, mas também sobre a relação dialética entre o material e suas interpretações, sem uma separação tão estanque a ponto de consagrar a distinção estéril e artificial entre “etnografia” e “teoria”.

A apresentação de “casos” nem sempre é uma garantia de transparência do material etnográfico, especialmente quando se poupa o leitor de dados considerados irrelevantes para o argumento desenvolvido e quando o discurso dos participantes aparece sob a forma de paráfrase. Muitas das entrevistas que realizei e das sessões de que participei foram filmadas

---

<sup>24</sup> A distinção entre *representação* e *evocação* emana dos trabalhos de Richard Price, especialmente *Alabi's world* (1990), em que o uso radical da multivocalidade narrativa e a presença de grande quantidade de material “bruto” estimulam a fragmentação do poder da inevitável *autoridade* do *autor* e convidam o leitor a participar mais ativamente do processo de interpretação.

ou gravadas, e sempre que possível evitei o uso de paráfrases, optando por transcrever trechos (às vezes longos) de conversas e depoimentos. É evidente que não pretendo transmitir ao leitor minha responsabilidade inevitável pelas escolhas e interpretações presentes neste trabalho, mas ficaria satisfeito se as narrativas apresentadas pudessem alcançar vida própria e se prestar a leituras distintas (e, espero, complementares) das minhas.

*The last but not the least*, gostaria de acrescentar mais uma dimensão a essas reflexões. O fato de que a incorporação de narrativas à etnografia quase sempre torna os textos mais agradáveis de serem lidos (e espero não estar sendo exceção à regra!) não é, de modo algum, um aspecto trivial. Estando a narrativa mais próxima dos “ritmos naturais” da vida, para usar a expressão de Viveiros de Castro, e não sendo, em princípio, incompatível com a produção de conhecimento dentro dessa “indisciplinada disciplina” a que chamamos antropologia, não tenho porque considerar que o preço da profundidade de um texto é sua ilegibilidade e sua aridez. A pergunta feita por Mary Louise Pratt a respeito das etnografias há quase vinte anos continua, infelizmente, mais atual do que nunca: “How, one asks constantly, could such interesting people doing such interesting things produce such dull books?” (Pratt 1986: 33). Nesse sentido, acredito que a incorporação da narrativa à etnografia seja um passo importante na direção de uma antropologia “politicamente democrática, no sentido de Leenhardt, de tentar produzir textos etnográficos que sejam ricos o suficiente para dizerem alguma coisa para o povo descrito (e não apenas para a comunidade antropológica ou o público leitor ocidental) e terem bastante sentido para despertar seu interesse” (Fischer 1985: 65).

Na verdade, chamar a atenção para a forma como a narrativa pode ser construída e incorporada à etnografia significa não só reconhecer a tensão a que nos referimos parágrafos atrás, mas afirmar que, ao contrário do que se possa pensar, esta tensão está longe de ser resolvida em favor de um dos extremos. Se a crise de identidade da disciplina não nos permite hoje discernir com clareza em que consistirá exatamente o “discurso antropológico” no futuro,

essa situação não deve ser vista como uma limitação, mas ao contrário como uma oportunidade de experimentar outras maneiras de transitar entre esses dois extremos - e acredito que o uso da narrativa terá nesse sentido um papel cada vez mais importante a desempenhar.

The pretense of looking at the world directly, as through a one-way screen, seeing others as they really are when only God is looking, is indeed quite widespread. But that is itself a rhetorical strategy, a mode of persuasion; one it may well be difficult wholly to abandon and still be read, or wholly to maintain and still be believed. It is not clear just what “faction”, imaginative writing about real people in real places at real times, exactly comes to beyond a clever coinage; but anthropology is going to have to find out if it is to continue as an intellectual force in contemporary culture – if its mule condition (trumpeted scientific mother’s brother, disowned literary father) is not to lead to mule sterility. (...) [A tarefa dos antropólogos] *is still to demonstrate, or more exactly to demonstrate again, in different times and with different means, that accounts of how others live that are presented neither as tales about things that did not actually happen, nor as reports of measurable phenomena produced by calculable forces, can carry conviction* (Geertz 1988:141-142, grifos meus).

\* \* \*

A preocupação em não apenas *representar* mas também *evocar* a experiência das pessoas com quem convivi e aprendi ao longo de minha pesquisa se expressa também no modo como texto, som e imagem foram articulados nesse trabalho. Como um dos eixos centrais da tese é a abordagem dos rituais de cura a partir de seus aspectos expressivos e performativos, o trabalho de campo baseou-se extensamente nos registros audiovisuais de rituais de pajelança (além de conversas e entrevistas), resultando em um acervo de aproximadamente 50 horas de gravações sonoras, 32 horas de filmagens em vídeo e 400 fotos. A partir desse material, foi feita uma seleção com a qual busquei estruturar o trabalho de forma a que texto, som e imagem se esclareçam mutuamente. Nesse sentido, O CD e o DVD anexos, assim como as fotos presentes ao longo do texto, devem ser vistos como *partes constitutivas* da tese mais do que apenas ilustrações de argumentos nela desenvolvidos.

\* \* \*

Esta tese está estruturada em três partes. Na primeira, tento fornecer um quadro de referência para a pajelança maranhense, situando-a historicamente e esboçando o contexto mais geral da religiosidade popular do Maranhão (capítulo 2), para em seguida oferecer uma breve introdução à paisagem e às relações sociais vigentes na região de Cururupu, bem como uma visão panorâmica sobre os pajés e suas práticas (capítulo 3), que será aprofundada e complementada nos capítulos subseqüentes. Na segunda parte, me concentro nos processos de socialização, aprendizado e iniciação na pajelança (capítulo 4), na descrição das redes de sociabilidade formadas em torno dos pajés (capítulo 5) e em uma introdução à sua atividade terapêutica (capítulo 6). Na terceira parte, parto de descrições detalhadas de dois tipos diferentes de rituais de cura para oferecer uma análise performativa da pajelança, tratando-a como um gênero expressivo com recursos estilísticos específicos. Tendo como referência uma *chamada* (capítulo 7) e um *serviço de tambor* (capítulo 8), discuto também diversos aspectos das práticas dos curadores e apresento uma série de observações sobre as características gerais da pajelança, com destaque para seu estreito entrelaçamento entre dimensões “sagradas” e “profanas”. Por fim, um capítulo final procura retomar os temas centrais aqui sugeridos e resumir as principais conclusões substantivas do trabalho.

## **2 Pajelança**

No dia 24 de abril de 1878, às três horas da tarde, o Capitão Feliciano Xavier Freire Júnior, comandando uma força de 38 homens, invadiu o célebre quilombo Limoeiro, localizado nas matas perto do rio Maracassumé, próximo à fronteira do Maranhão com o Pará. O quilombo, refúgio de várias centenas de negros, era um velho conhecido das forças governamentais e já tinha sido invadido uma vez em janeiro do mesmo ano. No momento da invasão, os negros participavam de uma cerimônia comandada por seu líder, Estevão. Diz o Capitão Freire em seu relatório:

É para notar-se, que ocasião de sitiar-se a ranchada do preto Estevão, estava ele presidindo uma festa de *pajés*. Formados os calhambolas [*quilombolas*] em círculo, o preto Bernardo ocupava o centro, e batendo palmas, cantava - eu já vai no céu, eu já vem do céu - e os mais faziam coro. Tinha Bernardo na sua volta do céu de fingir-se sonâmbulo e, então, revelar o futuro; porque tudo lhe havia dito Santa Bárbara com quem havia conversado (Araújo 1992: 55, grifos meus).

Essa não era a primeira vez em que se usava a palavra *pajé* ao falar dos negros aquilombados. O comandante da expedição anterior, João Manuel da Cunha, mencionava a existência de

Duas casas destinadas à oração, a que chamam casas de santo; sendo uma com imagens de Santos, e outra onde encontramos figuras extravagantes feitas de madeira, cabaças com ervas podres e uma porção de pedras de que em tempos muito remotos os indígenas se serviam como machados, as quais a maior parte dos mocambeiros venera com a invocação de Santa Bárbara, porém, não passa tudo isto de uma casa de *pajés* (Araújo 1992: 28, grifos meus).

O uso de um termo tupi para falar de cerimônias realizadas em quilombos não deve nos surpreender. Referências a *pajés* e *pajelanças* em contexto não-indígena podem ser encontradas desde as primeiras décadas do século XIX. Há menções explícitas a “*pajés*” nos códigos de posturas de diversos municípios maranhenses (M. Ferretti 2001: 35; APEM 1992; Pacheco 2002). A lei nº 400/1856, que aprovava posturas da Câmara de Guimarães - município a que Cururupu pertencia antes de ser desmembrada – dizia, em seu artigo 31: “Os que curão de feitiço (a que o vulgo dá o título de *pajés*) incorrerão na pena de cinco mil réis, e



na falta de meios ou reincidência, de 10 a 20 dias de prisão.” Referências a *curadores* ou *pessoas que curam feitiço* são abundantes, como por exemplo a lei nº 224/1846, que aprovava posturas da vila de Viana: “Art. 10 Toda a pessoa, que arrogar a si o poder imaginario de curar feitiço será multada em trinta mil réis, e o dobro na reincidencia com quinze dias de prisão.” A presença de dispositivos legais semelhantes em diversos municípios, como Guimarães, Viana, Alcântara, Codó, Monção, Turiaçu e Alto Mearim, além da própria capital maranhense, mostra que a prática de *curar feitiço*, muitas vezes associada ao termo *pajé*, era disseminada por todo o estado.

Entre os maranhenses ligados aos cultos afro-brasileiros, o termo *pajelança* remete difusamente a uma herança indígena, embora não haja acordo sobre o que de fato essa herança representa. Se perguntarmos a um curador de onde veio a pajelança, é comum ouvirmos depoimentos como esse:

Então, cura, eu não saberia dizer de onde veio, eu só sei dizer o seguinte: a cura em si, a pajelança, ela tem uma origem muito indígena. Só que quando ela sai da tribo do próprio índio para os curandeiros que não eram índios, no caso, descendentes, ela foge um pouco da regra, porque enquanto o índio lá, o curandeiro, o pajé de uma tribo ele entra em transe com espíritos de animais, e a própria ancestralidade, o curandeiro “rural”, talvez – não sei se seria essa a palavra – que não é de tribo, ele entra em transe com várias entidades. Entra em transe com espíritos de animais e entra em transe também com outros espíritos europeus: turco, francês, português, até italiano... há uma legião de espíritos, e que se manifestam, e que em épocas passadas não entrava no brinqueado de cura os orixás e voduns, eu não sei agora, se alguém tá se atuando aí, entrando em transe com algum orixá, algum vodum, porque isso não era da época, né? E sim o gentil,<sup>25</sup> como se fala, quando o gentil sai lá do europeu pra dentro do tambor de mina ou da cura, ele fica mais conhecido como caboclo, embora não seja caboclo, então é isso aí. Então não se sabe muito essa origem. Eu deduzo isso: ela sai um pouco do lado indígena, até pela sua forma, das curadeiras, dos curandeiros trabalhar com o tauari,<sup>26</sup> com infusão, de garrafa, raízes e tal, porque aí tá a força do poder dos espíritos, pelas ervas, né, é a medicina tribal, é a medicina espiritual, não é essa medicina tradicional, que os homens estudaram, mas é uma medicina primitiva. E isso foi de alguma forma passado para outras pessoas que não são índios, mas eu acredito que, na maioria, descendentes, netos, ou filhos de índios, ou foram vizinhos de alguma aldeia, e foram pegando, porque o espírito é um vento, é uma força, uma energia, e ele pega em qualquer um que vai encontrando. Aí essa coisa

<sup>25</sup> Sobre os *gentis*, espíritos de nobres europeus, ver p. 49.

<sup>26</sup> Espécie de cigarro feito com o caule da árvore de mesmo nome e usado para defumação.

vai se distribuindo de geração pra geração, mas hoje, no atual, já tá bem defasado essa história, não tá bem mais como de outrora.

(Euclides Menezes Ferreira, São Luís)

Diversos aspectos da prática dos pajés parecem apontar de alguma maneira para uma relação entre a pajelança e o xamanismo ameríndio, e mais especificamente tupi-guarani: o transe de possessão com entidades espirituais, inclusive espíritos de animais, tidas como de origem indígena; a utilização de elementos físicos tidos como de origem indígena, entre os quais se destacam o maracá e o penacho; a ênfase no aspecto curativo da prática religiosa; a utilização, na atividade curadora, de técnicas tidas como de origem indígena, entre as quais se destacam o soprar fumaça, especialmente de tabaco, e a sucção de substâncias patogênicas com a boca.<sup>27</sup> Octavio da Costa Eduardo, que estudou a religiosidade popular no Maranhão durante a década de 40, descreve com detalhes a presença desses elementos e defende sua origem indígena na pajelança que encontrou em São Luís e no interior do estado:

Some *curadores* engage in the *pagelança* [*sic*] dances of Indian origin, this being the outstanding activity which gives them their name. During the *pagelança* dances, which are held outside the city, the *pagé* is, as mentioned, possessed by an Indian spirit. Under this state of possession he cures a client by taking from his body, as in the interior, a small object, a thorn, a needle, fish scales, or a small animal, often a lizard, placed in him by black magic. The dance in which these practitioners engage reproduces with very slight changes shamanistic dances among the autochthonous Indians. Such a dance has been described by Wagley for the Guajajara, one of the tribes which apparently transmitted this shamanistic tradition to the city people through persons of mixed Indian-White or Indian-Negro descent who migrated to the city. Comparing Wagley's description with São Luiz [*sic*] practices, it becomes apparent that Indian ritual was borrowed in most details. For example, the Guajajara *pagé* smokes a cigar rolled of native tobacco with a covering of *tauari* leaf during the dance; in São Luiz, while the *pagé* during his dance smoked an ordinary commercial cigar, the name given to it is *tauari*. In São Luiz, as among the Guajajara, the dance of the *pagé* is accompanied by the rhythms of a small gourd rattle or *maracá*. With the Indians, it is the *pagé*'s assistant who plays the *maracá*, whereas, in São Luiz it is the *pagé* himself who plays the rattle, which is referred to as his "guide". As in the case of the city *pagé*, his indian counterpart when possessed sucks out the object which is bringing harm to his client (Eduardo 1966:102-103).

---

<sup>27</sup> A partir desses elementos, Galvão (1976: 97-98) aponta a semelhança entre a pajelança cabocla por ele estudada no Baixo Amazonas e o xamanismo tupi-guarani, afirmando que os processos de cura "muito se aproximam daqueles de grupos indígenas brasileiros" e "as teorias que explicam as doenças permanecem basicamente as mesmas do ameríndio".

Não obstante todos os paralelismos, a longa e complexa interação entre grupos étnicos e sociais diferentes que resultou nos diversos cultos de encantados espalhados por todo o Brasil não pode ser reduzida apenas a uma discussão sobre aquisição, manutenção e perda de traços culturais. Qualquer tentativa de identificar “origens” e de estabelecer fronteiras nítidas entre as práticas destes grupos é extremamente problemática – para dizer o mínimo. Descrever os processos de formação histórica da pajelança maranhense ou de qualquer outra manifestação da encantaria brasileira como fusão pura e simples de traços culturais, através de termos como “sincretismo” ou “hibridação”, é fornecer um rótulo cômodo, mas sem grande poder explicativo. Um caminho mais interessante, partindo do pressuposto de que esses processos não foram nunca homogêneos, é tentar identificar de forma mais precisa, a partir dos elementos de que dispomos, as circunstâncias e condições de possibilidade da interação social entre grupos étnicos e sociais diferentes em momentos históricos definidos. Nessa direção, é fundamental a contribuição de Nicolau Parés (1999), que defende a necessidade de uma análise mais complexa do processo de fusão entre as três grandes matrizes culturais (indígena, ibérica e africana) a partir da constatação da heterogeneidade de cada uma delas e do estudo de “estágios de síntese intermediária” entre os diversos grupos e subgrupos envolvidos nesse processo.

Toda a faixa litorânea do Maranhão era ocupada por índios tamoios e tupinambás quando os portugueses por lá aportaram pela primeira vez, no ano de 1531. Suas práticas xamânicas eram parte de um grande complexo cultural tupi-guarani comum a todo o litoral brasileiro (Fausto 1992), marcado por uma ideologia de cura e luta contra a feitiçaria cujos elementos principais eram a possessão ou mediunidade por parte do pajé, o uso do maracá, do sopro de fumaça de tabaco e de técnicas de sucção com a boca (Fernandes 1989; Métraux 1979). O frade capuchinho Yves D’Evreux, que esteve no Maranhão em 1613 e 1614

acompanhando as tropas francesas que então dominavam a região, descreve em traços gerais as práticas terapêuticas dos tupinambás, nas quais figurava com destaque o uso da

erva *petun* introduzida num caniço de que eles puxam as fumaças, lançando-as sobre os circunstantes ou soprando-a mesmo na cana (...) estes bafejos lhes são muito particulares como cerimônia necessária para curar os enfermos, porque vós os vedes puxar pela boca, como podem, o mal, dizem eles, do paciente, fazendo-o passar para a boca e garganta dele, inchando muito as bochechas, e deixando delas sair de um só jato o vento aí contido, causando estampido igual a um tiro de pistola e escarrando com grande força, dizendo ser o mal que haviam chupado, e fazendo acreditar ao doente (Evreux 2002: 317).

Outro frade capuchinho, Claude D'Abbeville, assim descreve a ação dos pajés:

Predizem a fertilidade da terra, as secas e as chuvas e o mais. Além disso, fazem crer ao povo que lhes basta soprar a parte doente para curá-la. Por isso, quando adoecem, os índios os procuram e lhes dizem o que sentem; imediatamente os pajés principiam a soprar na parte doente, sugando-a e cuspidando o mal e insinuando a cura. Escondem às vezes pedaços de pau, de ferro ou de ossos, e depois de chuparem a parte doente mostram esses objetos à vítima, fingindo tê-los tirado dali. Assim acontece muitas vezes curarem-se, mas o são por efeito da imaginação ou pela superstição por artes diabólicas (Abbeville 1975: 253).

Essas breves descrições sugerem uma conexão com a pajelança maranhense de hoje, na mesma direção indicada por Costa Eduardo no trecho anteriormente citado. Mas uma conexão não implica necessariamente uma continuidade histórica direta e portanto uma “origem indígena”, como supõe este autor. Como demonstra Laura de Mello e Souza em sua análise do imaginário mágico e religioso no Brasil Colônia (Souza 1986), desde os primórdios da colonização portuguesa os elementos comuns entre muitas das práticas e representações religiosas dos colonizadores, dos escravos africanos e dos índios que povoavam a costa brasileira permitiram uma certa compatibilidade, uma base comunicativa entre essas diversas manifestações. Esta compatibilidade se evidencia desde cedo, por exemplo, com a presença de portugueses e de “negros da Guiné” entre os adeptos das *santidades*, movimentos messiânicos quinhentistas que surgiram em várias partes do litoral brasileiro combinando a religiosidade tupi com reapropriações de elementos católicos (Vainfas 1995). Tomando como exemplo uma técnica tida como oriunda do xamanismo indígena, e muito comum na pajelança maranhense -

a sucção feita com a boca de *feitiços, malofícios, porcarias* - uma análise mais cuidadosa mostraria que ela “era comum também entre africanos, e praticava-se ainda em Portugal - o que, mais uma vez, aproxima práticas mágicas comuns a sociedades tribais e a sociedades européias da época pré-industrial, lançando por terra a possibilidade de distinguir rigidamente umas das outras” (Souza 1986:169).

Não dispomos de muitos dados sobre as práticas culturais dos maranhenses no Brasil Colônia, mas é provável que o contato e interpenetração cultural entre índios, portugueses e mestiços, evidente já nas santidades, já tivesse desenvolvido as bases de algo semelhante a uma proto-pajelança cabocla quando os negros escravizados começaram a chegar ao Maranhão em grande escala.<sup>28</sup> Escravos africanos foram trazidos para trabalhar nas fazendas da região desde o princípio da ocupação portuguesa no século XVII (Lisboa 1976: 537-575; Salles 1988: 18 *apud* Laveleye 2001: 41), mas somente a partir da abolição da escravidão indígena e da formação da Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, em 1755, é que o tráfico negreiro atingiu proporções consideráveis. Com a expansão do cultivo do algodão, arroz e açúcar nas fazendas da Baixada Maranhense e dos vales dos rios Itapecuru, Mearim, Munim e Pindaré, a importação de escravos tornou o Maranhão uma das províncias mais negras do Império. Em 1821, 55% da população maranhense era composta de escravos (Assunção 1996: 434).

Entre os milhares de escravos africanos vindos para o Maranhão estavam representantes de muitos grupos étnicos distintos. Identificar com precisão a quantidade e o local de origem desses escravos é uma tarefa difícil, tendo em vista a escassez de estudos sobre o tráfico negreiro no Maranhão, as lacunas na documentação existente e o caráter muitas vezes arbitrário das denominações étnicas atribuídas pelos mercadores e senhores de

---

<sup>28</sup> Claude d'Abbeville (1975: 65-70) descreve uma santidade ocorrida no Maranhão à época da ocupação francesa e comandada por um não-índio. Vicente Salles (*apud* Gabriel 1985: 140) transcreve um documento de 1784 em que um sargento do exército descreve o envolvimento e participação de portugueses em rituais de pajés indígenas no Pará.

escravos; não obstante, alguns estudos permitem-nos ter uma idéia aproximada da proveniência dos escravos maranhenses. Os escravos importados entre 1757 e 1764 procediam de Angola (70%), ou dos portos de Bissau (15%) e Cacheu (15%), na Guiné Bissau (Dias 1970 *apud* Nicolau Parés 1999). Estudo realizado em cerca de 100 inventários nas cidades de São Luís e Codó reuniu dados sobre a proveniência de 1.011 escravos, oriundos de quatro regiões principais: Angola/Congo (48%), Guiné (36%), Golfo do Benin (13%), Moçambique e Camunda (3%) (Eduardo 1966: 7-10; Assunção 2001). Os registros de 1863 de um engenho açucareiro de Frechal, povoação próxima a Cururupu, mencionam 110 escravos, dos quais 48 nacionais ou mestiços (*crioulo, mulato, cafuz*), 26 da região de Angola/Congo (*angola, congo, benguela, cabinda, cacheu*), 9 da Guiné (*mandinga, fula, bijagó*) e o restante distribuído em denominações minoritárias ou sem denominação (PVN 1996 *apud* Laveleye 2001: 43). Embora os dados não sejam conclusivos, essa amostragem parece indicar um predomínio de negros provenientes do sul da África, especialmente do antigo reino do Congo e das colônias portuguesas de Angola e Moçambique, abrangendo principalmente os grupos conhecidos como *angola, congo, benguela, cabinda* ou *cambinda, cacheu, cassange* e *moçambique*. Esses escravos, embora pertencendo a grupos distintos vindos de uma região geográfica bastante ampla, partilhavam uma mesma família lingüística, traços culturais e instituições semelhantes, o que nos autoriza até certo ponto a falar em uma grande matriz comum: o conjunto dos povos bantu.

As práticas e representações dos povos bantu, favorecidos pela superioridade demográfica frente a outros grupos africanos, tiveram influência decisiva sobre a formação de diversas manifestações da encantaria brasileira, como já foi apontado por diversos autores (Ramos 1988; Carneiro 1991a; Bastide 1971) Entretanto, o fato dessa influência ter se dado muitas vezes de forma assistemática e indireta, em oposição à presença mais facilmente identificável das tradições oriundas da África ocidental, torna difícil precisar sua extensão e

impacto. Se os grupos de negros oriundos do que hoje é o território da Nigéria e do Benim lograram organizar-se em irmandades religiosas que deram origem aos primeiros terreiros de candomblé, xangô, batuque e tambor de mina, a religiosidade bantu penetrou na sociedade brasileira de forma muito mais fluida, muitas vezes prescindindo de uma comunidade religiosa de iniciados organizada ou de um espaço sagrado fixo e estabelecido. No campo dos estudos afro-brasileiros, isso motivou uma desqualificação da herança religiosa bantu, marcada por uma “pobreza mítica”, segundo Arthur Ramos, e pela ausência de “consistência própria”, segundo Bastide (Cavalcanti 1986). Essa desqualificação contém explícita ou implicitamente uma referência às tradições religiosas oriundas da África ocidental, e nesse sentido podemos dizer que há uma certa homologia entre as oposições bantu/nagô, umbanda/candomblé e magia/religião, o último termo sendo valorizado positivamente em detrimento do primeiro (Dantas 1988; Cavalcanti 1986; Birman 1995; Capone 2001).

Nicolau Parés, em um trabalho precioso sobre a história da pajelança maranhense, mostra que “a população africana, especialmente aquela de origem Congo-Angola e os seus descendentes, não só se apropriaram das práticas da Pajelança Cabocla, mas também contribuíram, de uma forma marcante, para a sua constituição e posterior evolução” (Nicolau Parés 1999: 1), apontando uma série de paralelismos significativos entre as tradições dos povos bantu e as práticas dos pajés maranhenses. Esses paralelismos dizem respeito a um paradigma conceitual da cura baseada em idéias de anti-feitiçaria e exorcismo, a técnicas específicas para tirar o agente patogênico do corpo e à mobilidade operacional e individualismo dos curadores.

Pode-se supor que o universo religioso da maioria dos grupos Bantus chegados ao Maranhão baseava-se numa ideologia de cura expressa simbolicamente numa luta contra a feitiçaria, em que agentes humanos socialmente diferenciados manipulam dois campos espirituais opostos numa dialética de ataque e defesa. De um lado encontram-se agentes humanos e espirituais benéficos e tendentes a reforçar a ordem social (o adivinho-curador normalmente secundado por espíritos de ancestrais), e, do outro, agentes humanos e espirituais maléficos ou anti-sociais (o feiticeiro manipulador de forças negativas, sejam espíritos da natureza, espíritos de

defuntos, ou espíritos alheios-estrangeiros à comunidade). Em muitos casos, a cura se opera através de processos rituais de exorcismo, nos quais o agente patogênico deve ser extraído do corpo do doente.

O que interessa destacar aqui é que essa mesma ideologia estava também na base da cultura cabocla influenciada pelas tradições Tupi e Ibérica. Nas suas práticas de cura o pajé caboclo, secundado pelos seus espíritos protetores, normalmente estabelece lutas, ou “combates de cura”, com outros espíritos obsessores (seja de forças da natureza ou de defuntos) identificados como causadores da perturbação da pessoa. Essas lutas se traduzem em combates simbólicos contra outros pajés feiticeiros (ou seus espíritos), responsáveis pela doença do paciente. Nesse caso, o agente patogênico também deve ser exorcizado do corpo. Na verdade, como no caso da “feitiçaria” africana, o pajé curador apresenta um caráter ambíguo e ambivalente, já que, tendo o poder para controlar as forças maléficas, potencialmente tem também a capacidade para atuar como feiticeiro (Evans-Pritchard, 1978). Esse paradigma conceitual da cura baseada em idéias de anti-feitiçaria e exorcismo permitiria explicar, em parte, a fluidez dos processos de assimilação ou apropriação da Pajelança Tupi-Cabocla por parte dos negros Bantus ou seus descendentes crioulos. (...)

Além dessas convergências referentes à crença na feitiçaria, e na possibilidade de uma pessoa poder ser perturbada pelos espíritos do mundo invisível, o índio Tupi, o caboclo e o africano Bantu apresentavam convergência numa pluralidade de outras crenças, como por exemplo a crença na reencarnação, no olho grande, na possibilidade do espírito humano poder incorporar-se em animais ou viajar fora do corpo durante o sonho, ou na atribuição de um valor sagrado a certos espaços naturais considerados moradia de espíritos. Uma análise mais detalhada mostra que o paralelismo entre a tradição Bantu e a Pajelança Cabocla se expressa não só ao nível conceitual das crenças, mas também ao nível das práticas rituais. Os processos de cura em ambas as tradições envolvem cerimônias em que o canto, a música, a dança e fenômenos de mediunidade são centrais. Além disso, tomando o aspecto do exorcismo, encontramos também interessante paralelismo em relação a técnicas específicas para tirar o agente patogênico do corpo. Gostaria aqui de chamar a atenção sobre a convergência de duas dessas técnicas rituais conhecidas tanto pelos pajés Tupis e caboclos, como pelos *kimbanda* ou *ngangas* Bantus: o que poderia ser chamado de “princípio de sucção” e o uso terapêutico do fumo. (...)

O paralelismo poderia estender-se também ao *modus operandi* social dos curadores. Do mesmo modo que o pajé funciona muitas vezes como um especialista espiritual que atua *individualmente* trasladando-se de um lugar a outro segundo as necessidades, assim também funciona o *kimbanda* ou *nganga* de Congo-Angola. O adivinho-curador Bantu normalmente se desloca para onde é precisado, e vai diagnosticar e realizar o ritual de cura com pacientes específicos, às vezes com a assistência de membros da família do doente (Nicolau 1999: 12-13).

O fato de terem existido elementos comuns entre as práticas dos povos bantu e a cultura cabocla do Maranhão colonial não implicou, é claro, uma espécie de diálogo automático entre ambas as tradições, mas sim uma base de convergência a partir da qual se



deu a ação comunicativa e criadora de diversas gerações de agentes históricos, ação esta muito difícil de rastrear devido à precariedade dos registros de que dispomos. Didier de Laveleye propõe pelo menos dois horizontes históricos na formação da pajelança maranhense: o encontro dos índios *bravos* – etnias com pouco contato com a sociedade colonial - com os escravos aquilombados nas florestas do norte do Maranhão e o encontro desses mesmos escravos africanos com os índios *mansos* (e também com os colonos nordestinos) no meio rural dos engenhos da Baixada (Laveleye 1996). É nesse contexto que teríamos o desenvolvimento de algo semelhante às práticas realizadas no quilombo Limoeiro, citadas no início deste capítulo. A esses dois horizontes históricos, Nicolau Parés acrescenta um outro, representado pela ação de agentes intermediários, como os caboclos (mamelucos) ou cafuzos:

À medida em que a população foi-se misturando racialmente, a permeabilidade cultural, ou a facilidade de interpenetração cultural, foi acrescentando-se. Portanto, sem descartar eventuais contatos entre negros e índios, parece mais plausível supor uma transmissão indireta de elementos ameríndios, através da apropriação de valores e práticas da Pajelança Cabocla, esta concebida já como um estádio ‘sincrético’ entre as tradições Tupis e Ibéricas, cujos agentes sociais não eram só os índios, mas também os mamelucos e cafuzos (1999: 11).

Na mesma direção, Câmara Cascudo vai buscar a origem do catimbó na afinidade de práticas e representações religiosas entre os curandeiros negros e mestiços nordestinos e os índios aculturados que se dispersam das aldeias a partir da expulsão dos jesuítas, no século XVIII (Cascudo 1951: 81).

Como já vimos, o termo *pajé* associado a práticas de cura já era de uso corrente nas principais cidades maranhenses desde pelo menos meados do século XIX. Referências a *pajés* e *pajelanças* podem ser encontradas em jornais e documentos da época, mas é muito difícil precisar, com base nos dados fragmentários e parciais de que dispomos, em que consistiam essas pajelanças. Em 1876, os jornais noticiaram a prisão de um grupo de negros (doze mulheres e um homem), liderados pela pajé Amélia Rosa, que realizavam “feitiços e outras crendices” em um templo perto do Paço Municipal, no centro de São Luís. Amélia Rosa,

conhecida como “rainha da pajelança”, foi presa novamente um ano depois, acusada de maus-tratos contra uma escrava que teria ido à sua casa para se curar de problemas no estômago. As informações contidas nas notícias de jornais e no processo criminal instaurado contra Amélia, embora escassas, indicam algumas semelhanças não só com as práticas dos curadores mas também dos terreiros afro-brasileiros da capital maranhense (M. Ferretti 2004). Tudo leva a crer que *pajelança* era um termo genérico, usado de forma pejorativa para qualquer manifestação não-católica considerada feitiçaria (Assunção 1996; M. Ferretti 2004). O que sabemos com certeza é que os curadores maranhenses passaram a conviver, a partir de meados do século XIX, com um fenômeno novo: as irmandades negras organizadas em torno de terreiros em São Luís, que deram origem ao *tambor de mina*.

\* \* \*

*Tambor de mina* é o nome dado no Maranhão aos cultos de possessão de origem africana praticados em terreiros, versão maranhense dos cultos afro-brasileiros encontrados em outras regiões do Brasil, como o candomblé baiano, o xangô pernambucano ou o batuque gaúcho.<sup>29</sup> O termo *mina* faz referência aos “negros minas”, como eram chamados de forma genérica os escravos trazidos de diversas regiões da África ocidental, muitos deles embarcados no forte português de São Jorge de Elmina, na Costa dos Escravos (atual república de Gana), importante centro de tráfico negreiro. Como em diversas outras religiões afro-brasileiras, o tambor de mina abriga diversas *nações* ou modalidades rituais diferentes cuja origem é associada a grupos étnicos distintos: *jeje*, *nagô*, *cambinda*, *cacheu*, *fulupa* são algumas das nações presentes na memória e na tradição oral do povo-de-santo maranhense. Apenas duas destas nações, contudo, conseguiram se cristalizar e se perpetuar como identidades religiosas nitidamente demarcadas: a mina jeje e a mina nagô, cuja origem remonta aos dois terreiros mais antigos do Maranhão, respectivamente a Casa das Minas Jeje

---

<sup>29</sup> Sobre o tambor de mina, ver Eduardo 1966, Pereira 1979, Barreto 1977, S. Ferretti 1996, M. Ferretti 2000a e Nicolau Parés 1997.

e a Casa de Nagô. Embora não se saiba com exatidão a data de sua fundação, é provável que ambas as casas tenham sido fundadas mais ou menos na mesma época, por volta de meados do século XIX, e desde essa época mantiveram estreita relação entre si. A Casa das Minas, embora sempre tenha gozado de muito prestígio, nunca teve filiais; já a mina nagô espalhou-se a partir da Casa de Nagô para diversos outros terreiros do Maranhão e da Amazônia. O surgimento do tambor de mina, assim como de seus congêneres em outras regiões do Brasil, foi um fenômeno essencialmente urbano, que se tornou possível devido à relativa liberdade de movimento de que dispunham os escravos das grandes cidades da época, em oposição ao confinamento que marcava a vida dos escravos das fazendas (Bastide 1971; Carneiro 1991b). Nascido em São Luís, o tambor de mina permaneceu restrito a essa cidade até aproximadamente a virada do século XIX para o século XX, quando começou então a se espalhar para outros estados e para o interior do próprio estado com as ondas de migrantes oriundos da capital maranhense.

A Casa das Minas e a Casa de Nagô, e especialmente a última, forneceram o modelo básico a partir do qual se estruturou o que hoje conhecemos como tambor de mina, tanto no Maranhão como em outras regiões do Brasil nas quais a religiosidade afro-maranhense penetrou. Assim como outras religiões de origem africana, o tambor de mina baseia-se no culto a uma série de entidades espirituais que recebem oferendas e periodicamente são incorporadas pelos adeptos em um transe de possessão. A face mais visível do tambor de mina são as cerimônias públicas nas quais os encantados incorporados dançam por muitas horas em um espaço físico particular, chamado *terreiro* ou *casa de mina*, mantido pelos adeptos para esse fim. O grupo de adeptos forma uma irmandade religiosa, organizada segundo uma hierarquia no topo da qual se encontra a mãe-de-santo e cuja perpetuação se baseia em um complexo processo de iniciação. Desde suas origens, o tambor de mina é um culto realizado sobretudo por mulheres negras ou mestiças, provenientes das camadas mais

humildes da população maranhense, embora nas últimas décadas se note uma tendência a uma maior participação masculina, não só no papel tradicional de tocador, mas também como médium de incorporação e até mesmo como chefe de terreiro.

Os encantados que baixam nos terreiros de tambor de mina são em grande número e pertencem a categorias diversas. Há os *voduns* e *orixás*, divindades de origem africana, oriundos principalmente dos panteões jeje (como Badé e Averequete) e nagô (como Iemanjá e Ogum) e muitas vezes sincretizados com santos católicos. Há os *gentis*, espíritos de nobres europeus que podem ser associados a voduns e orixás e também a santos católicos, a exemplo do Rei Sebastião, encantado muito popular associado a São Sebastião e também ao vodum Xapanã. Há os *fidalgos* ou *gentilheiros*, organizados em famílias numerosas como a Família da Turquia ou a Família da Bandeira, distintos dos orixás e às vezes confundidos com caboclos; e finalmente, há os *caboclos*, categoria que engloba vários tipos de entidades surgidas no Brasil. Como já mostrou Mundicarmo Ferretti, os caboclos maranhenses, embora tenham às vezes relações com índios, não podem ser reduzidos a estes, como geralmente se supõe no quadro das religiões afro-brasileiras.

De acordo com a mitologia, são brancos europeus, turcos (mouros) e crioulos, de origem nobre ou popular, que entraram na mata ou na zona rural, ou ainda que, renunciando ao trono e à civilização, aproximaram-se da população indígena, miscigenando-se com ela e distanciando-se dos padrões de comportamento das camadas dominantes. São também, em menor escala, índios “civilizados” (acaboclos) ou miscigenados, recebidos na Mina como caboclos (M. Ferretti 2000a: 86).

Embora a dimensão terapêutica também esteja presente no tambor de mina, como em qualquer religião, ela não é o aspecto mais enfatizado na prática religiosa. O contato de uma pessoa com o tambor de mina muitas vezes se dá através de perturbações interpretadas como doenças iniciáticas, mas a relação que então se estabelece com o terreiro não é de “cliente” ou “paciente”, como na pajelança. Embora membros de terreiros de mina possam eventualmente

fazer remédios caseiros e tratar enfermidades, essa atividade nem sempre é vista com bons olhos, especialmente quando se cobra por isso (M. Ferretti 2003).

[I]t would be erroneous to reduce the Mina cult to its healing dimension. The ritual function of public ceremonies is not explicitly to heal, although the activity may have therapeutical benefits for some mediums. The mediums who participate in the drumming dancing sessions are subject to a continuous learning process which has a healing dimension only if we consider healing in its largest sense. Otherwise mediums are expected to be healthy persons, and when new conflicts or sickness appear they are normally solved outside the public ceremony context. Therefore the Tambor de Mina celebrations cannot be labelled as “drums of affliction”, despite the fact that the healing function constitutes the common source of recruitment of new devotees (Nicolau Parés 1997:161).

Em sua versão “clássica”, tal como se apresenta nas duas casas mais antigas, o tambor de mina apresenta muitas diferenças com relação à pajelança. Mas é preciso dizer que o termo *tambor de mina*, em sua acepção mais ampla, engloba não só a versão “clássica” à qual acabo de me referir mas também diversas outras vertentes da religiosidade popular maranhense que foram por ela influenciadas ou incorporadas. A maioria esmagadora dos terreiros de tambor de mina hoje não se filia nem à ortodoxia jeje nem à ortodoxia nagô, mas mistura a mina nagô com elementos da umbanda, do espiritismo kardecista, do terecô (manifestação religiosa afro-brasileira que se propagou a partir da região de Codó, no interior do estado),<sup>30</sup> da pajelança maranhense e, mais recentemente, do candomblé, formando o universo que Nicolau Parés (1997) denomina de *mina de caboclo*.

\* \* \*

---

<sup>30</sup> Oriundo da região de Codó, importante foco de povoamento negro no Maranhão desde os tempos coloniais, o *terecô* ou *linha da mata* é uma modalidade religiosa afro-brasileira com características próprias que difere do tambor de mina em diversos aspectos, desde a instrumentação musical utilizada até a estrutura dos rituais. A partir de Codó, o terecô espalhou-se por diversas regiões do Norte e do Nordeste brasileiros. Sobre o terecô, ver M. Ferretti (2001).



**Brinquedo de cura. Terreiro de Dona Elzita (São Luís).<sup>31</sup>**

A tradição oral sustenta a existência do tambor de mina e da pajelança como tradições nitidamente separadas até as primeiras décadas do século XX, posição também defendida por Santos e Santos Neto (1989). Partindo desse pressuposto, quando perguntamos aos freqüentadores dos terreiros maranhenses qual era a diferença entre as duas tradições, as respostas geralmente concentram-se em quatro aspectos: em primeiro lugar, a ênfase terapêutica da pajelança, especialmente no que se refere ao tratamento de feitiços, apresentado como uma competência específica dos curadores que se expressa no dito popular “o que pajé faz, mineiro não desfaz.”

Em segundo lugar, a presença de uma ritualística distinta, com música, dança, indumentária, adereços, estrutura do ritual e procedimentos próprios, diferentes dos do tambor de mina. Enquanto no tambor de mina há uma dança coletiva das diversas dançantes ou filhas-de-santo, na pajelança o curador quase sempre dança só. No que diz respeito ao acompanhamento musical, na mina nagô a orquestra consiste geralmente em um par de

---

<sup>31</sup> Ver seqüência *D. Elzita* no DVD anexo.

tambores horizontais chamados *batás* ou *abatás*,<sup>32</sup> um sino de metal chamado *ferro* ou *gã*, e algumas *cabaças* (chocalhos feitos de cabaças envoltas por uma malha de contas); na grande maioria dos terreiros maranhenses existe ainda um longo tambor vertical chamado *tambor da mata*.<sup>33</sup> Na mina jeje, também se usa *gã* e *cabaças*, mas em lugar dos dois *batás* e do tambor da mata há um conjunto de três tambores chamados *hum* (o grande), *humpli* (o do meio) e *gumpli* (o menor).<sup>34</sup> Essas formações instrumentais contrastam com a da pajelança “tradicional”, em que as curas não eram acompanhadas com tambores, mas apenas com pequenos pandeiros, palmas e às vezes *cabaças*, como até pouco tempo atrás se via em São Luís no terreiro do falecido curador Joãozinho Venâncio, no Turu, e ainda se pode ver no terreiro de Dona Santana, no Maracanã, ou na Casa Fanti-Ashanti, no Cruzeiro do Anil.

---

<sup>32</sup> Os *batás* ou *abatás* são tambores horizontais feitos de madeira, compensado ou zinco, encourados com pele nas duas extremidades, apoiados sobre um cavalete de madeira, afinados por torniquete e tocados com as mãos. Tambores horizontais – muitos deles também chamados “batás” - são muitos comuns na África ocidental, em Cuba e no Haiti, mas hoje são relativamente raros nos cultos afro-brasileiros. Alguns tambores são tocados horizontalmente em determinadas circunstâncias no xangô de Pernambuco e no batuque do Rio Grande do Sul. Em nenhum desses casos, contudo, os tambores horizontais apresentam a mesma proeminência que no Maranhão, o que constitui com certeza um aspecto distintivo da religiosidade afro-maranhense. Tanto na África como no Novo Mundo, o *batá* é tradicionalmente associado ao orixá Xangô ou a seu equivalente Badé. Pai Jorge Itaci de Oliveira, do Terreiro de Iemanjá, afirmava que, como a própria homofonia dos nomes *batá*/Badé indica, todos os tambores nagô são dedicados genericamente a Xangô/Badé, o que não impede que tambores determinados também sejam consagrados a outras entidades (Pacheco 2004a).

<sup>33</sup> Diz-se que o tambor da mata tem origem na nação cambinda, e é associado ao *terecô* ou *linha da mata* de Codó. Em Codó, o tambor da mata é encourado com cravelhas de madeira e afinado no fogo. Em São Luís e na maior parte do estado, é afinado por torniquete, como os *batás*. Segundo Pai Euclides, o primeiro terreiro a usar dois *abatás* e um tambor da mata foi o Terreiro Fé em Deus, no bairro do João Paulo, liderado por Maximiliana Rosa Silva. Hoje o tambor da mata é muito popular nos terreiros de todo o Maranhão, e são poucas as casas que não o utilizam, como a Casa de Nagô e a Casa Fanti-Ashanti (Pacheco 2004a).

<sup>34</sup> Esses tambores, muito parecidos com tambores encontrados no Benim e no Haiti, são feitos de madeira e encourados com cravelhas também de madeira, à semelhança do tambor da mata de Codó. Os dois tambores menores são tocados em posição vertical, e o tambor grande é tocado em posição diagonal, apoiado em um suporte. Os tambores são tocados com varetas de madeira chamada *aguidavis*, e também com uma das mãos (no caso do *hum*). Os *aguidavis* são muito comuns no candomblé, especialmente nos terreiros nagô, mas o *aguidavi* da mina jêje tem a peculiaridade de não ser uma vareta simples, mas uma forquilha (também conhecido pelo nome de “*aguidavi de volta*”). O *hum* é o tambor solista e realiza pequenas variações sobre o ritmo constante sustentado pelos outros dois tambores. Sua execução fica a cargo do mais experiente dos tocadores, conhecido como *huntó-chefe* (Pacheco 2004a).



### **Tocadores do brinquedo de cura. Terreiro de Joãozinho Venâncio (São Luís).**

Um terceiro aspecto diz respeito ao transe de possessão: enquanto no tambor de mina uma pessoa passa uma noite inteira em transe com um ou no máximo dois encantados, na cura, como já foi comentado, é comum a “passagem” de várias dezenas deles, sucessivamente. Cada encantado canta uma ou duas cantigas, ao fim das quais o pajé se concentra, de olhos fechados, e sacode o maracá; a chegada de um novo encantado é sinalizada por um ligeiro estremecimento de seu corpo. Eventualmente, um dos encantados pode permanecer mais tempo em cena para tratar de alguém (o que é raro nos brinquedos de cura hoje realizados em São Luís) ou simplesmente para divertir a assistência com seus gracejos.<sup>35</sup>

Por fim, a existência de encantados específicos de cada tradição é outro ponto que separa mina e cura. Os numerosos encantados da pajelança são agrupados em diversas *linhas* (linha de Mães d’água, de Botos, de Cobras, de Caboclos, de Princesas etc.). A chegada dos encantados muitas vezes obedece à sucessão dessas linhas, uma de cada vez, numa seqüência determinada de antemão; “afirma-se que a ‘mistura’ ou má divisão das linhas pode trazer sérios problemas ao pajé” (M. Ferretti 2000: 231). Em muitos casos a chegada de uma nova

<sup>35</sup> Sobre o transe no tambor de mina, ver Halperin 1999 e Nicolau Parés 1997.



linha é acompanhada por uma mudança na indumentária. Na cura realizada por Dona Santana, por exemplo, ao longo da noite são recebidos dezenas de encantados, na seguinte ordem: linha de príncipes, linha de reis, linha de princesas, linha de velhas, linha de cobras e linha de caboclos, com uma roupa diferente para cada linha.

Os encantados da pajelança são enquadrados de forma genérica na ampla categoria da *linha de água doce*. Essa linha congrega entidades espirituais nativas, em oposição à *linha de água salgada* que congrega os encantados que chegaram ao Maranhão pelo mar, incluindo-se aí os orixás, voduns e caboclos de origem européia ou africana; e em oposição à *linha da mata* ou *terecô*, que congrega entidades recebidas nos terreiros do município de Codó e da região do Mearim. Apesar dessa separação, o povo-de-santo maranhense reconhece há muito tempo a existência de caboclos que “navegam nas duas águas”, sendo recebidos na mina e na cura, embora voduns e orixás não sejam recebidos em rituais de pajelança (M. Ferretti 1995).

A existência de encantados que transitam entre a mina e a cura sinaliza pontos de contato entre as duas tradições, matizando a afirmação de uma separação nítida entre ambas; é possível que a presença de caboclos no tambor de mina, registrada já no final do século XIX na prestigiosa e influente Casa de Nagô, tenha suas origens na “encantaria de água doce”, mas não há dados conclusivos a esse respeito. De qualquer forma, se já havia alguma tendência de mistura entre uma forma mais “ortodoxa” de pajelança e o tambor de mina, essa tendência parece ter sido acirrada pela perseguição policial, principal responsável por uma progressiva “amalgamação” entre as duas tradições.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> No Pará, as relações entre pajelança e tambor de mina parecem ter seguido processo semelhante, a partir da chegada de imigrantes maranhenses à capital paraense, segundo Seth e Ruth Leacock (1975: 43), que estudaram o Batuque de Belém na década de 1960: “Cult members insist that the first *terreiro* in Belém was founded only some sixty or seventy years ago [*i.e.*, no início do século XX] by the *mãe de santo* (female cult leader) Dona Doca, who moved to Belém from Maranhão, bringing her spirits with her. Before Dona Doca arrived, the older cult members state, Belém had only pajelança, the healing ceremonies that are based primarily on Indian shamanism and are still held today, both within and outside the Batuque cult.” Com o tempo, a pajelança foi desaparecendo do cenário urbano paraense: “Por muitos anos a pajelança de origem indígena foi praticada nas várias cidades da amazônia, inclusive em Belém, convivendo, como religião mediúnica, lado a lado com as religiões de origem africana. Mas aos poucos foi se localizando mais no interior, sendo hoje difícil encontrar sua prática nas cidades de maior importância” (Maués & Villacorta 1998: 7). Como mostra Aldrin de Figueiredo em



Linha de Reis



Linha de Velhas



Linha de princesas

**Brinquedo de cura. Terreiro de Dona Santana (Maracanã, São Luís).**

seu estudo sobre a construção do imaginário em torno das religiões populares na Amazônia, essa gradual saída de cena da pajelança pode ser em grande parte creditada à estigmatização e perseguição dos pajés caboclos. É interessante notar que essa estigmatização obedeceu a uma separação conceitual entre os pajés indígenas, vistos como portadores em alguma medida de uma sabedoria e de um conhecimento “ancestrais”, e os pajés caboclos, vistos como “feiticeiros” e “charlatões” (Figueiredo 1996; ver também Boyer 1999).

Sem sossego e muito menos liberdade, as “Casas de Cura” viam-se impedidas de funcionar. (...) Condenada pelos médicos, repudiada pela burguesia e escorraçada pela polícia, a cura (procurada pelas classes desfavorecidas da sociedade como medicina alternativa) não resistiu à inevitável opressão, cujo arrefecimento só ocorreu à proporção em que os curadores adotaram um estratagema. (...) [R]esolveram mascarar-se de Tambor de Mina para ludibriar as forças da repressão. Com efeito, acelerou-se o processo de fusão da mina com a pajelança. E notórios curadores - ou pajés - a partir daí passaram a comportar-se como autênticos “mineiros”. Na verdade, eles só queriam uma coisa: ver-se livres, ainda que parcialmente, dos assédios da polícia. E, por conta da perseguição policial, os curadores foram obrigados a substituir o pandeiro e o maracá inicialmente por palmas (menos ruidosas, poderiam dificultar o faro da polícia) e depois, como disfarce, adotaram o mesmo ritual dos chamados “mineiros” (Santos & Santos Neto 1989: 119).

Tanto o tambor de mina como a pajelança foram por muito tempo mal vistos, perseguidos e combatidos pelas autoridades maranhenses, assim como muitas outras manifestações da cultura popular, como o bumba-meu-boi (S. Ferretti 2001). A memória do povo-de-santo maranhense não deixa cair no esquecimento as perseguições, as humilhações e as ameaças perpetradas por autoridades policiais como os delegados Raimundo Marão, Benedito Penha e especialmente Flávio Bezerra, cuja fama nefasta nos terreiros de São Luís torna-o uma espécie de equivalente maranhense do célebre delegado baiano Pedrito Gordo, que no início do século XX perseguia terreiros de candomblé em Salvador. Essa repressão, contudo, não foi homogênea, variando muito em seus métodos e intensidade ao longo dos anos e agindo muitas vezes de forma seletiva.

Desse ponto de vista, é importante destacar que os cultos dos encantados, incluindo a pajelança maranhense, estão desde sempre entre as manifestações religiosas populares mais perseguidas e atacadas pelos poderosos, na medida em que representa(va)m não só uma afronta à religião “civilizada”, mas também uma ameaça à medicina “oficial” devido à sua ênfase no aspecto terapêutico – ensejando acusações de “curandeirismo”, delito penal punível com prisão.<sup>37</sup> No caso do Maranhão, tudo leva a crer que tenham existido, e quem sabe

---

<sup>37</sup>Como aponta Mundicarmo Ferretti (2001: 41-42), em diversas regiões do país em que houve perseguição aos cultos afro-brasileiros isso sempre se deu de forma seletiva, com a repressão recaindo de forma mais rigorosa

continuem em vigor, lógicas tutelares distintas, utilizadas por diversas instâncias de poder ao lidar com as práticas culturais dos estratos mais subalternos da sociedade maranhense.

Nos códigos de posturas do Maranhão imperial, os artigos que tratam dos *batuques e folguedos dos negros* encontravam-se, via de regra, nos capítulos que tratam “da segurança e da tranqüilidade públicas”, e com freqüência não proibiam tais práticas, mas restringiam sua realização a determinadas horas e locais, sob licença das autoridades. O art. 88 da Lei 225 de 30/10/1846, código de posturas de Caxias, definia que “*Fora dos lugares* que pela autoridade competente forem marcados, ficam proibidos os batuques, cantorias e danças de pretos - Aos contraventores cinco dias de prisão, e dez na reincidência”. A Lei n.º 139 de 16/10/1841, que instituía posturas para a Vila de São José dos Matões, informava em seu art. 17 que: “*Depois do toque de recolher* são proibidos os batuques de negros dentro da Vila, o Juiz de Paz designará o lugar para taes batuques” (S. Ferretti 2001: 4, grifos meus).

Por outro lado, os artigos que tratam dos *pajés, curadores e curandeiros* encontram-se nos capítulos que tratam “da saúde pública” ou “dos médicos, cirurgiões e boticários”, e proibiam terminantemente a atividade de cura, especialmente a cura de feitiços, limitando o exercício da “medicina” aos praticantes regularmente diplomados. A mesma Lei n.º 225/1846 citada acima diz em seu título 12, “Sobre Medicos, Cirurgiões, e Boticarios”: “Art. 116. Nenhum medico, cirurgião ou boticario poderá exercer a sua profissão no municipio, sem que tenha apresentado na secretaria da camara o seu diploma para ser ahi registrado (...) Aos contraventores multa de vinte mil reis, e o duplo na reincidencia. Art. 117. À multa imposta no artigo antecedente ficão sujeitas todas as pessôas, que curão de feitiço, chamados vulgarmente – curandeiros.” A Lei n.º 804/1866, que trazia posturas para a Câmara Municipal

---

sobre os cultos mais “sincréticos”: “Beatriz Dantas lembrou que, graças às idéias de Nina Rodrigues e à intermediação de intelectuais ligados aos Serviços de Higiene Mental – que começaram a funcionar em Pernambuco no ano de 1931 - , os terreiros nagôs do Nordeste, apresentados por eles como puros, enfrentaram menos problemas com a polícia do que os terreiros considerados sincréticos e os de caboclo (Dantas 1988). Em Salvador, como mostrou Ruth Landes (Landes 1967), estes últimos eram alvo de maior desconfiança e mais acusados de feitiçaria.”

da Cidade de Alcântara, dizia: “art. 102: “Nenhum medico, cirurgião e boticário poderá exercer sua profissão no município, sem que tenha apresentado na secretaria da Câmara o seu diploma com o visto e registro do inspector da saúde pública, para ser alli registrado. Aos contraventores a mulcta de cincoenta mil réis, e o duplo na reincidência e oito dias de prisão. Art. 103. À mulcta de trinta dias de prisão ficão sujeitas todas as pessôas, que curão de feitiço chamadas vulgarmente curandeiras ou pagés.”

O tambor de mina nunca foi visto com bons olhos pela elite maranhense e por muito tempo diversos terreiros foram alvo de invasões e arbitrariedades, sendo muitas vezes forçados a se transferir para locais mais distantes do centro da cidade (Eduardo 1966: 48). Não obstante, os mineiros foram capazes de negociar e administrar uma certa margem de manobra nas relações com as autoridades, assegurando nichos de relativa liberdade. O tambor de mina, por suas características, sempre esteve mais próximo dos “batuques” do que do “curandeirismo”, e em 1885 a prática da concessão de licenças policiais para cerimônias de tambor de mina já estava em vigor, como demonstra um pedido de licença para a realização de “brincadeira de tambor” na Casa das Minas (M. Ferretti 2004: 21). Ao longo do século XX, essa prática tornou-se corriqueira e era comum que terreiros de tambor de mina fossem registrados na Seção de Costumes e Diversões da Polícia Civil de São Luís, havendo mesmo um “livro de registro de Hotéis, Casa de Cômodos e Tambores de Mina” (M. Ferretti 2001: 46). Uma matéria jornalística publicada em 1951 ilustra bem esse costume: “Hoje pela manhã estivemos ligeiramente na secção de costumes e diversões, constando que no período de 4 de dezembro de 50 até o último dia do mez [sic] passado foram expedidas licenças para 191 bailes públicos, 91 vesperais e 34 *diversões (tambores de mina)*, arrecadando a polícia, com isso, um total de 15.840,00” (*Jornal Pequeno*, 16/5/1951, grifos meus). O mesmo jornal, meses depois, comenta escandalizado o fato dos pajés pedirem licenças para a realização de toques de tambor de mina como forma de contornar a perseguição policial: “De nada adianta a

ação dos delegados visando acabar com as curas e os ‘pai de santo’. No Brasil, a pagelança [sic] impera em todos os cantos. (...) A própria polícia já oficializou a cura pois fornece licença para os tambores de Mina e na sombra dos tambores são feitas as ‘curas’. Uma pequena taxa recebida, é suficiente para que os macumbeiros ‘brinquem’ à vontade” (*Jornal Pequeno*, 18/8/51). Segundo Sérgio Ferretti (2001: 7), “Em São Luís, os toques de tambor de mina foram liberados do controle policial somente em 1988, em função das comemorações do centenário da abolição da escravatura e devido a interesses turísticos e culturais.” A prática da concessão de licenças policiais perdurou no Maranhão como um todo até a década de 1980, e ainda se encontra em vigor em algumas regiões do Estado.<sup>38</sup>

Se os mineiros podiam realizar seus rituais com autorização da polícia, ainda que com restrições e sem qualquer garantia legal, os pajés nunca tiveram essa oportunidade. Nunca houve “licença para pajelança”, e o “curandeirismo” nunca deixou de ser perseguido e combatido. Se o tambor de mina, ainda que visto depreciativamente, podia quem sabe gozar do status de “diversão” ou mesmo de “religião”, ainda que “primitiva” ou “inferior”, essa possibilidade nunca esteve disponível para os curadores. Diversos depoimentos colhidos ao longo de minha pesquisa reiteram essas afirmações:

Quando eu me entendi a cura era separada da mina. Inclusive não se unia na época. As pessoas em si, quem era curador, ou curadeira, como chamam, era amigo de bom dia, boa tarde, como vai, de beijos e abraços, com mãe-de-santo, com pai-de-santo do tambor de mina. Eram amigos sim. Agora, dentro dos rituais, não combinava. Então, devido à opressão policial e outras mais coisas – porque houve muita apreensão de objetos, adereços de curandeiros, de curador – e daí o terreiro de mina em si começou a absorver, por que tinha muita gente que era mina, mas que tinha linha de cura, e queria fazer suas passagenzinhas em casa e tal, então quando isso acontecia chamava a atenção, da própria sociedade de época e a polícia. Então pra acabar com aquela coisa, o quê que ocorria, botava os tambores de mina aí, o agogô, a cabaça, e cantava cantiga de mina, e a curadeira, ou

<sup>38</sup> Regina Prado (1977: 59) registra o costume de licenças policiais para a realização de pajelanças, mediante o pagamento de uma taxa semestral, em Bequimão, município da Baixada próximo à Cururupu, e transcreve o texto de uma licença: “Delegacia de Polícia de Bequimão – Tem, a senhora A. P., licença para funcionar com seu tambor de minas em sua residência no lugar ‘Santana’ deste Município, a partir da presente data a 30 de junho do corrente ano. Podendo, entretanto, ser cassada essa licença a qualquer momento caso venha se registrar embarços de qualquer natureza. Bequimão, 1º de janeiro de 1972.” Note-se a referência a *tambor de minas* embora se tratasse de uma auto-denominada pajelança.

curador, se colocava lá dentro no seu quartinho reservado pra fazer o seu trabalho, que era pra tirar malefício, né, chama-se malefício, pra tirar de alguém, frechas e etc. Daí aos poucos essa coisa foi se juntando, até os dias presentes.  
(Euclides Menezes Ferreira)

Eu ainda brinquei com licença, senhor. Mas licença pra tambor. Eu tinha amigos, os meus amigos falavam com o delegado, aí eu ia fazer minhas festas como se fosse tambor.

GP: *Mas o senhor não usava tambor nessa época?*

Não, não. Mas fazia festa como se fosse tambor, mas não era tambor, era pajelança.

GP: *Pajé não tinha como tirar licença?*

Não, não tirava licença que eles não davam. Agora é que já tem liberdade pra pajé.  
(Joãozinho Venâncio)

Naquele tempo o pessoal não queria saber de cura de jeito nenhum, era mais era o tambor. (...) Tambor não era perseguido. Se você tirasse a licença, podia tocar até... mas a cura, o pessoal falava.  
(Dona Elzita Vieira Martins Coelho)

Nós no Maranhão somos é curandeiros. O tambor de mina na frente foi pra facilitar o trabalho espiritual. Por essa razão é que tem o tambor de mina na frente, porque não era proibido, era registrado como uma pensão, um cabaré. Fazia uma ficha, colocava o retrato da gente, o nome do terreiro e taí, toda vez que você quisesse tocar tambor tinha que tirar licença. (...) Então as curas a gente tinha que ir a um lugar muito escondido. Você tava doente, precisava ir a uma cura, então tinha que ir para um sítio, onde atravessava maré, que era pra poder fazer as coisas porque lá a polícia não ia. Mas dentro da cidade era proibido. Então, pra facilitar os trabalhos, todo mundo botou tambor de mina.  
(Ribamar de Castro)

Segundo Octavio da Costa Eduardo, ao tempo de sua pesquisa em São Luís, no começo da década de 1940, a junção entre mina e cura ainda era um fenômeno recente: “Participation in the *pagelança* [*sic*] by those who belong to the cult groups was not tolerated until a few years ago. Recently, a change has taken place and many cult initiates now attend these dances, and even seek out the *pagés* [*sic*] to ask for their help” (1966: 49). Essa informação, assim como o depoimento de Euclides transcrito acima, indica que a “amalgamação” entre tambor de mina e pajelança foi um processo de mão dupla, aspecto para o qual Nicolau Parés já chamou a atenção, lembrando que esse processo foi favorecido até certo ponto pelas homologias estruturais entre as ideologias de possessão presentes em cada tradição (1997: 200-202). O mesmo autor sustenta ainda que a perseguição policial não foi o

único fator envolvido na adoção pelos pajés de muitos dos elementos característicos do tambor de mina:

In the Cura context the Mina spiritual entities are supposed to be stronger and more efficient in the anti-sorcery activities of the *pajé* than the *encantados* from the Cura (Laveleye, 1996). Furthermore in the Cura context the more spiritual entities a *pajé* deals with the more power the *pajé* is supposed to achieve. Therefore the dynamic of spirit possession in the Cura with its accumulative strategy was bound to appropriate the Mina *encantados*, and if we add to this the magical efficacy attributed to African spiritual entities as regards the *trabalhos* (works) we have two powerful reasons why the *pajé* would be tempted to use the Mina spiritual entities and also to adapt their associated ritual elements like the drums. (...) However the most significant change occurs when the *pajé* becomes the leader of a religious community. The cult organisation [*sic*] of the Tambor de Mina requires the pre-existence of a complex social network of human agents. If somebody intends to open a cult house he or she needs the support of a group of persons prepared to fulfill the necessary roles, mainly mediums, musicians and assistants. In each *terreiro*, there must always be a leader group of experts to legitimate the efficacy of religious activities. Besides the human factor, there must exist material conditions to build a *barracão*, to make the drums and to get all the necessary ritual paraphernalia. The collective organisation of the Tambor de Mina society, together with a ritual calendar to be followed, seems to be a much more complex process than the organisation of sporadic Cura sessions where the *curador* behaves as the only or main performer. (...) All these difficulties the *pajé* has to surmount may necessarily bring some advantage otherwise is difficult to imagine why the *pajé* involves in such efforts. One would think that the collective organisation of the Mina cult is perceived as a strategy to acquire social status and economic power, as the *pajé* has a community to support him or her. It is to be noted that it is from the 1950's when the Mina religious experts become "professionalized", demanding economic contributions from clients and mediums to maintain the costs of their activities. Social visibility and prestige, as well as the associated desired or real economic rewards are probably strong reasons for the *pajé* to open a cult house and recruit mediums to perform regular rituals. However, the decision to open a cult house is always explained and justified as a mission or duty imposed by the spirits upon the medium. It is their will and not the *pajé's* which is being executed (1997: 201-202).

Por conta da perseguição policial, em São Luís, até a década de 1960, a pajelança concentrava-se em locais afastados, na então zona rural (Angelim, Vinhais, Turu, Jaracati, Batatã, Tajaçuaba, Itaqui etc.) e nos sítios às margens do rio Bacanga (Piranhenga, Santinho, Boavista, Santo Antônio das Alegrias etc.). Era comum os pajés brincarem em barracões simples de pau-a-pique ou então *no tempo*, isto é, ao ar livre, costume que ainda pode ser



encontrado em alguns terreiros de São Luís que realizam cura poucas vezes por ano, como é o caso do terreiro Boa Fé, Esperança e Caridade (Portas Verdes), no bairro do Anjo da Guarda.

As autoridades e a imprensa tratavam a pajelança como “calamidade moral e social”, como dizia Joaquim Silva, que em janeiro de 1949 publicou uma série de artigos no *Diário de São Luís* chamado “O Vale do Bacanga visto por dentro”. Estes artigos, que podem ser tomados como representativos da visão da época, pintam um quadro pavoroso, descrevendo as margens do Bacanga como um local

onde os “pagés” [sic] exploram miseravelmente a ignorância do povo. Arrastando-o semanalmente a reuniões macabras onde a moral cristã é substituída pela depravação e corrupção, onde crianças aos 7 anos não mais respiram inocência, onde a honra das senhoras, o crepe das viúvas e o cândido véu das donzelas são desrespeitados pelos “pagés” que ficam impunes afim de evitar desgraças maiores onde cometem homicídios e tentativas de morte, porque as vítimas não acreditam no poder miraculoso desses embusteiros, onde, como no lugar “Piranhenga” que tem uma boa igreja de azulejos, a única na margem deste, fechada há mais de sete anos, quando em suas imediações há quatro barracões de pagelança em franco funcionamento (*Diário de São Luís*, 19/1/1949).

Um relato de Euclides, pai-de-santo e curador que viveu esses tempos, ajuda-nos dar uma idéia mais precisa da pajelança daquela época:

E três vezes que eu fiz brinquedo, isso na década de 50, eu fui perseguido também pela polícia. Só que eles não levaram vantagem. No primeiro brinquedo que eu fui perseguido pela polícia, um dos soldados caiu assim num sono lento, e o companheiro dele chamava ele, chamava e nada, tirou o time e deixou o outro lá até lá quando terminou. O segundo brinquedo que eu fiz também eram dois soldados, aí um deles dançou, saiu dando umas pinotadas, e tal e pega, o pessoal começou a aquietar, ele ficou muito bravo lá, era um transe de possessão mesmo. E um outro brinquedo que eu fiz, no Piranhenga, nesse tempo o delegado aqui no Anil era o delegado Penha. E diz o inspetor do lugarejo lá, que chamava-se Luís Barbosa, que ele inclusive também era curador, curandeiro, e Luís Barbosa era inspetor e mandou um recado pra mim que eu não fizesse brinquedo de cura porque ele tinha recebido uma ordem do delegado Penha, e que se fizesse brinquedo eles iriam me prender, com todo o pessoal. E eu fiquei muito apavorado, falei pro meu povo, “olha, vamo fazer esse negócio aqui mas não vai ter cantarola nem toque de pandeiro, porque a polícia vem aí.” Então todo mundo ficou sem graça, aí eu comecei o brinquedo só com o maracá, baixinho, sem pandeiro, sem nada. Nesse momento a entidade se manifestou e disse: “pega os pandeiros, quenta os pandeiros, e vamo fazer, a polícia vai vir aí.” E eles foram embarcados, tinha que atravessar num lugar por nome... eu tava fazendo brinquedo no Piranhenga, e o lugar que eles tavam lá era um lugar por nome São Lázaro, era o lugar onde se reunia o pessoal da polícia. Agora, de lá desse lugar, eles tinham

que pegar a canoa ali num outro lugar, no outro sítio, Barbosa, Sítio do Barbosa. Aí ali tinha que pegar a canoa, como de fato pegaram. Aí o pandeiro começou, o povo batendo palma, muito animado, aí depois chegaram, seis soldados, fardados e tal. E foram por lá, pela ordem do coisa. Então diz que a entidade que tava manifestada disse que eles caminhassem na frente que ele ia atrás. Aí conseguiram caminhar, o povo também, tudo mais, pegaram a canoa, e resultado... a gente chama casco, essas canoinha pequena, então todos esses cascos naufragaram, mas ninguém não morreu. E se agarraram em lugar de manguezal, e tal, largaram tudo de mão e foram embora, retornaram por Barbosa, e a cura continuou até de manhã. E assim sucessivamente, teve tantos outros curandeiros por aí que foram perseguidos, como por exemplo Rosa Borges, Benedita Jardim, Zeca Barbosa, seu Manduca... esse pessoal foi muito perseguido pela polícia.  
(Euclides Menezes Ferreira)

Como neste caso, as histórias contadas sobre a perseguição policial muitas vezes incluem relatos sobre como os pajés e pais-de-santo conseguiam despistar ou enganar os policiais. É comum ouvir casos de policiais que se perdiam durante uma perseguição e não conseguiam encontrar o terreiro ou a sessão de pajelança, apesar de ouvirem o barulho dos tambores e outros instrumentos; ou então de policiais que teriam ficado sonolentos ou até mesmo incorporado encantados durante “batidas”. Nem mesmo Flávio Bezerra teria escapado de passar por uma dessas:

Benedita Jardim foi uma das mais cotadas curandeiras da época, que brincava no Sítio do Piancó e no Jambeiro. Foi Benedita Jardim quem chegou a fazer por diversas vezes alguns soldados dançarem em sua Cura. Certa vez, por volta das nove horas da manhã, quando a brincadeira estava contagiante, chegou a polícia dando-lhe ordem de prisão a mando do chefe-de-polícia, o Dr. Flávio Bezerra. Benedita não se opôs e seguiu junto aos soldados e com seus acompanhantes em outras canoas, a pajoa nem sequer trocou de roupa, seguiu viagem toda paramentada e ainda por cima cantando com alguns acompanhantes que ela encorajou. A partir do momento em que Benedita saltou na Praia da Madre Deus, formou-se como um cortejo formado pelos policiais, seus acompanhantes e os curiosos que estavam na beira da praia e logo ajudaram a fazer o cortejo, todos subindo os degraus da escadaria da Madre Deus, hoje extinta, caminhada essa que seguia pela Rua São Pantaleão, passava pelo Mercado Central até chegar na Central de Polícia, na presença do Dr. Flávio Bezerra, que a intimou, e então começou a confusão.

Flávio Bezerra falou: - Você está presa, você fica fazendo trabalhos de bruxaria por aí, mexendo com os outros. Você não sabe que é proibido fazer esse tipo de coisa? Soldado, coloque essa mulher no xadrez, ela é uma louca, veja como ela está toda enfeitada.

A entidade de Benedita: - Meu amigo, eu não estou fazendo mal pra pessoa alguma, muito pelo contrário, estou cumprindo a missão a mim determinada de pegar neste maracá.

O Dr. Flávio interrompeu-a dizendo: - O que é que faz ou tem a droga desse maracá?

O mestre de Benedita: - A droga desse maracá não tem nada de mais, acontece que ele só sacode nas minhas mãos, pois eu sou dono dele.

Flávio: - Isso é mentira mulher, quer enganar as pessoas!

E bruscamente tomou o maracá da mão do Mestre, que lhe disse: - Balance o maracá... E o Dr. Flávio mais que depressa balançou, mas realmente não fez som algum, e ele então voltou rapidamente o maracá para a mão do Mestre, onde o mesmo ficou chacoalhando muito. Neste momento o Dr. Flávio começou a passar mal, e já com a língua troupa [*sic*] falou em voz alta: - Soldados, tirem essa mulher daqui, ponham essa louca na rua, não quero nunca mais ver essa mulher aqui. Assim a ordem foi cumprida pelos policiais e a Benedita e seus companheiros retornaram ao lugarejo onde estava sendo executado o Brinquedo de Cura, e dizem que nesse dia o “brinquedo” se encerrou ao cair da noite.

(Ferreira 2003: 70-72).

\* \* \*

A partir da década de 1960, os terreiros maranhenses passaram a sentir mais fortemente a influência da umbanda que, vinda do sudeste, se espalhava pelo resto do país com as levas de imigrantes que, tendo morado no Rio de Janeiro e em São Paulo, retornavam a seus locais de origem. É nessa época que começam a se disseminar nacionalmente os programas de rádio, discos e livros produzidos nas duas capitais, e também as federações umbandistas que, promovendo a institucionalização e organização dos terreiros e sua representação político-partidária, representaram uma mudança significativa no relacionamento com as autoridades e na posição ocupada pelas religiões afro-brasileiras no espaço público.<sup>39</sup>

No Maranhão, o primeiro órgão umbandista foi a Federação de Umbanda e Cultos Afro-Brasileiros do Maranhão, fundada no início dos anos 60 pelo célebre curador José Cupertino de Araújo, que morou no Rio de Janeiro e trouxe a umbanda para o Maranhão “para dar aos curadores um respaldo legal”, segundo suas próprias palavras (M. Ferretti & Santos 2001). Figura carismática e muito popular, José Cupertino elegeu-se vereador por dois

---

<sup>39</sup> Para uma história da umbanda e de sua presença no cenário político brasileiro, ver Brown 1986. Para análises localizadas do papel desempenhado pelas federações umbandistas em São Paulo e no Pará ver, respectivamente, Negrão 1996 e Silva 1976.

mandatos e até seu falecimento, em 1984, teve papel crucial na reestruturação do campo religioso afro-maranhense no que tange à sua legitimação pública e à sua organização política. Posteriormente, foram criados outros órgãos congêneres, como o Tribunal de Ogum Umbandista do Estado do Maranhão (TOUEMA), fundado e presidido por Ribamar de Castro (ligado ao líder umbandista Jamil Rachid, de São Paulo).

Embora os terreiros mais antigos de tambor de mina não tenham se filiado a federações umbandistas, inúmeros terreiros da capital e do interior o fizeram e adotaram, em maior ou menor grau, elementos característicos dos rituais umbandistas do sudeste e até então estranhos às tradições maranhenses (como o uso disseminado de imagens de orixás, caboclos e encantados, a presença de entidades como Exu e Pomba-Gira e a circulação de material doutrinário sob a forma de publicações), além de participarem de atividades promovidas pela Federação como a Festa de Iemanjá, no ano novo, e a Procissão dos Orixás, no aniversário da fundação de São Luís (M. Ferretti 1996). No entanto, o impacto da umbanda sobre o campo religioso maranhense parece dar-se muito mais de forma indireta, menos através do crescimento de grupos que se auto-definem como umbandistas do que através de uma influência difusa, resultante da absorção de elementos umbandistas por terreiros de tambor de mina, cura e terecô, num processo que poderíamos chamar, para usar a expressão proposta por Furuya (1994: 17), de *umbandização passiva*. Nesse contexto, a umbanda assume mais a feição de um quadro referencial dentro do qual são preservadas e reinterpretadas antigas práticas, do que de uma nova religião, distinta das outras manifestações que integram o horizonte dos cultos de possessão no Maranhão. É comum que o termo *umbanda* seja usado de forma genérica para nomear este horizonte, e que muitos curadores se apresentem também como *umbandistas*.

\* \* \*

Hoje, a cura ou pajelança é considerada em São Luís uma *linha* específica, uma atividade ritual separada do tambor de mina e com fundamentos próprios. Na maioria das vezes, resume-se a uma cerimônia pública, realizada uma ou duas vezes por ano por alguns terreiros, geralmente fundados por curadores, como o terreiro Fé em Deus, de Dona Elzita Coelho, no Sacavém, a Casa Fanti-Ashanti, de Pai Euclides Ferreira, no Cruzeiro do Anil, e o terreiro de Dona Santana, no Maracanã.<sup>40</sup> Nessas cerimônias, a pajelança é sobretudo *brinquedo*, um espetáculo festivo muito apreciado por todos os presentes, que participam animadamente cantando e batendo palmas. Vários desses terreiros desenvolvem regularmente atividades terapêuticas junto a seus frequentadores, como Dona Elzita, que diariamente recebe pessoas em busca de seus benzimentos, ou Dona Santana, que dá consultas com seu Caboclo Beberrão em sua residência, nas tardes de quarta e sexta-feira. Nas pajelanças, contudo, esse aspecto raramente está presente; o objetivo não é a cura propriamente dita, mas sim o cumprimento de uma *obrigação* para com as entidades da linha de cura.

Entre as pessoas com quem convivi nos terreiros de São Luís, é generalizada a percepção de que “a verdadeira pajelança está acabando”, “curador de verdade hoje em dia é pouco” etc. Mesmo levando em conta a tendência geral de busca por um passado idealizado, recorrente nas religiões afro-brasileiras (Carvalho 1987), vale a pena examinar mais de perto esse discurso. Se aceitarmos o pressuposto de que há uma pajelança “verdadeira” que está em decadência, diversas razões podem ser dadas para esse fenômeno. Muitos aventam explicações de cunho funcionalista, como por exemplo a hipótese proposta por Jorge Itaci de Oliveira, célebre pai-de-santo de São Luís que me disse certa vez: “antigamente existia muito, não havia médicos, as pessoas iam se tratar com os curadores, que tinham aquele poder sobrenatural de curar. Hoje em dia, com os hospitais, os postos de saúde, a própria função da

---

<sup>40</sup> Na década de 1940, segundo Costa Eduardo (1966: 48), cinco dos dezoito terreiros de tambor de mina por ele encontrados na capital maranhense tinham sido fundados por curadores: “these centers have been established by practioners of curative magic so that their healing ceremonies, which are forbidden by law, may be carried on. In such cases, cult dances serve primarily to disguise healing rites”.

cura deixou de existir, a medicina evoluiu muito.” Partilhada por muitas pessoas com quem conversei em São Luís, essa hipótese muitas vezes se desdobra na afirmação de que “pajelança de verdade, você só vai encontrar nos interior, na Baixada”, onde a assistência médica ainda é precária.

Esse foi um dos motivos que me levaram a Cururupu, na Baixada Maranhense, região onde, segundo me disse certa vez Pai Euclides, “os brinquedos de cura são mais autênticos.” De fato, a pajelança prospera na região, e os médicos que lá trabalham parecem acreditar na hipótese de que o desenvolvimento da medicina inibe a ação dos pajés. José Amado, médico que nasceu em Cururupu e foi prefeito da cidade por duas vezes, deu-me a seguinte explicação sobre a popularidade dos pajés em seu município:

Olha, a atuação dos pajés, dos curadores, dos chamados também experientes, aqui na nossa região ainda é muito forte. Já foi muito mais, haja visto que, em 1974, só tinha um médico aqui, em toda essa região, que era eu. Na região que compreende hoje nove municípios, com o nosso, só tinha eu como médico. Então, com isso, com essa ausência de assistência médica na região, a influência dos pajés era muito grande.(...) Era um grande problema, o problema ainda existe, claro, muito menor agora pois todo os municípios da região têm assistência médica, ainda não tão boa, mas é uma assistência médica diferente do que existia naquela época. Nós, que somos o pólo dessa região, temos um sistema já bem avançado, com especialidades, serviço de doze médicos trabalhando só no município de Cururupu, então a influência diminuiu muito em função disso. (...) É comum vir pessoas de fora, de outros estados, distante mesmo, pra se tratar com esses pajés, mas o ritmo já diminuiu mais em função da assistência médica, da melhoria da qualidade de educação, isso vai afastando um pouco essa crença. Mas é muito forte ainda, em função da nossa pobreza, do nosso pouco nível de instrução, a cultura muito pequena, baixa, isso faz com que essas pessoas possam ainda sobreviver como pajé em uma área como a nossa.

Essa explicação parece implicar uma lógica segundo a qual as pessoas procuram médicos e pajés pelas mesmas razões, o que merece ser examinado de forma mais cuidadosa. De qualquer modo, parece claro que, para entender a pajelança maranhense, vale a pena investigar essa área em que “ainda é possível sobreviver como pajé”.

### **3** Cururupu

A partir da expulsão dos franceses, em 1616, e mais tarde dos holandeses, em 1644, a ocupação colonial do Maranhão pelos portugueses efetuou-se a partir de dois núcleos principais: a ilha de São Luís e a vila de Tapuitapera, antigo foco de povoamento indígena que se tornaria sede da capitania do mesmo nome e mais tarde viria a se chamar Santo Antônio de Alcântara. É a partir de Alcântara que se dá a ocupação de uma larga extensão de terra abrangendo a faixa litorânea ocidental do Maranhão e os campos alagados que formam a Baixada Maranhense.

Até a metade do século XVIII, a ocupação portuguesa da região baseava-se nas fazendas de gado espalhadas pelos campos da Baixada, nos engenhos de açúcar situados perto de Alcântara e nos núcleos de povoamento criados por ordens religiosas (carmelitas, mercedários e, até sua expulsão em 1760, principalmente os jesuítas). Voltada para o abastecimento do mercado interno da colônia, a produção agrícola era baseada na exploração do trabalho escravo dos indígenas remanescentes das guerras de extermínio levadas a cabo desde os primeiros anos da colonização portuguesa. Esse panorama se transforma com a abolição da escravidão dos índios, em 1755, e a reestruturação da economia do Maranhão, em vias de se tornar núcleo exportador de matérias primas. A Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão, que surge no mesmo ano, é o marco fundador dessa nova realidade, criando incentivos financeiros à lavoura de algodão e arroz e garantindo o fornecimento regular de escravos africanos, que começam a chegar em grande número. Tendo a cidade de Alcântara como centro difusor, o cultivo de algodão baseado na mão-de-obra escrava torna-se a espinha dorsal da economia maranhense. Começam a se formar e a ganhar vulto diversas aglomerações urbanas, muitas delas nascidas a partir de antigas povoações indígenas, como Viana, Guimarães e Cururupu (Sá 1975: 23-29; Marques 1970).

Desmembrada de Guimarães em 1835, a vila de São João de Cururupu tornou-se ao longo do século XIX um dos principais núcleos populacionais da faixa litorânea ocidental do Maranhão, tendo no cultivo do açúcar e da mandioca o centro de sua atividade econômica. Em 1870, segundo César Marques, contava Cururupu com 5 engenhos a vapor, 4 hidráulicos e 8 movidos por animais, além de muitas fazendas dedicadas ao cultivo de algodão, arroz e mandioca e à produção de farinha. Sua população era de 11.365 almas, sendo 8.281 livres e 3.084 escravos (Marques 1970: 241). Àquela época, segundo o mesmo autor, ainda se encontravam ali “muitos vestígios de antigos habitantes”, referência aos índios que povoavam a região e foram exterminados em grande número pelas expedições comandadas pelo Governador Maciel Parente, “o mais sanguinário perseguidor que jamais tiveram os índios do Maranhão, Pará e Amazonas” (Marques 1970: 302). Hoje, não há referência visível à presença indígena na região, com exceção das histórias contadas eventualmente por alguns cururupuenses mais velhos sobre uma avó ou bisavó “apanhada a laço”. Se essa presença praticamente desapareceu da memória de seus habitantes, continua viva na toponímia regional e sobretudo em muitos hábitos culturais, do uso da rede ao cultivo e processamento da mandioca.

Despidos progressivamente de sua identidade étnica, os descendentes dos antigos indígenas formaram a base do campesinato caboclo da Baixada Maranhense, que iria assumir sua feição definitiva com o grande influxo de escravos africanos para a região. Em 1820, Antônio Bernardino Pereira do Lago calculava a existência de cerca de 1.600 escravos e 60 a 80 homens brancos na região entre os rios Uru e Turi, em torno da vila de Cururupu (Lago 2001: 19). As praias da região de Cururupu foram um importante ponto de desembarque de escravos, inclusive contrabandeados, após a lei que proibiu definitivamente o tráfico negreiro em 1850; estrategicamente localizada a meia distância entre São Luís e Belém, Cururupu era também área de difícil acesso, o que impedia o patrulhamento (Viveiros 1954: 87). Os negros



foram de vital importância para o povoamento de toda a região, cuja população, desde então e até hoje, é majoritariamente afro-descendente.

O sistema de monocultura agrário-exportador baseado na mão-de-obra escrava atravessou períodos turbulentos ao longo do século XIX, com ciclos de expansão e retraimento ligados às variações dos preços dos produtos no mercado internacional, às contradições do sistema escravista brasileiro e às tensões e conflitos internos como a Balaiada, insurreição popular que devastou o Maranhão entre 1839 e 1841. A resistência escrava se manifestava de forma mais expressiva nas fugas constantes e na formação de quilombos, processos favorecidos pelas características de ocupação do espaço rural maranhense, com as fazendas escravistas localizadas na faixa imediatamente limítrofe à fronteira de controle político do território (Assunção 1996). Na segunda metade do século, o esgotamento do modelo econômico gerou uma fase de decadência que se tornou ainda mais aguda com o fim da escravidão negra. Alcântara, cidade-símbolo do fausto e do poderio dos grandes senhores da Baixada Maranhense, chegou à última década do século XIX em ruínas. A desagregação da economia baseada no trabalho escravo resultou na deterioração ou mesmo no abandono das fazendas e engenhos, entregues ou simplesmente abandonados por seus senhores aos escravos que lá trabalhavam. Esse processo marcou profundamente a povoação do interior maranhense, dando origem a inúmeras comunidades rurais formadas pelos ex-escravos e seus descendentes.

Com toda a sua economia baseada no trabalho escravo, Cururupu, assim como quase toda a Baixada, entrou em uma fase de estagnação na qual permanece até hoje. A exploração comercial do babaçu, abundante em toda a região, nunca chegou a se configurar como verdadeira alternativa econômica para seus habitantes, voltados para a agricultura e pesca de subsistência. O relativo isolamento com relação aos grandes centros urbanos de São Luís e Belém, cujo acesso só era possível através de transporte marítimo e aéreo irregular, se

mantém até o final da década de 1960, quando começa a abertura de estradas ligando Cururupu a municípios vizinhos e à capital maranhense.

\* \* \*

O principal meio de acesso a Cururupu é o transporte rodoviário, através da única empresa de ônibus ou das muitas vans que conectam o município a São Luís, a Belém e às outras cidades da região. A viagem de São Luís a Cururupu, por estrada asfaltada, dura cerca de sete horas, se se toma o ferry-boat na ponta de Cujupe, ou doze horas, se se prefere ir por terra. O primeiro sinal de povoação são as casas simples que começam a aparecer espaçadamente à margem da estrada, em meio à mata de palmeiras que é a principal vegetação da região. As casas vão se adensando para formar o bairro de Areia Branca, após o qual, cruzando uma ponte sobre o rio Cururupu, chega-se ao centro da cidade de mesmo nome. Com cerca de vinte e dois mil habitantes, que representam aproximadamente dois terços da população do município, segundo o censo de 2000, Cururupu é uma cidade tranquila e parada, onde o tempo parece passar mais devagar. O ritmo lento da vida cotidiana é quebrado aqui e ali por alguns períodos festivos como os festejos juninos, a festa de São Benedito, em outubro, e especialmente o carnaval, quando a cidade se enche de visitantes de São Luís, Belém e cidades vizinhas. Fora desses períodos, um forasteiro dificilmente passará despercebido, sem ser alvo de olhares e comentários curiosos dos moradores.

Em torno da rua principal, continuação da estrada de acesso, concentram-se o mercado, os armazéns, as lojas, as farmácias, as duas agências bancárias, as lanchonetes e pequenos restaurantes e as casas que vendem artigos de umbanda, conhecidas no Maranhão como *feiticeiras*. Esse é o distrito comercial da cidade, conhecido como “Ceará”. Mais adiante, um quarteirão à direita, encontra-se uma grande praça em torno da qual se situam a Prefeitura, a Igreja Matriz de São Jorge e a Santa Casa de Misericórdia, principal centro médico da região, atendendo pacientes não só de Cururupu, mas também de diversos

municípios vizinhos. Descendo da praça em direção ao rio, passa-se por um antigo sobrado que abriga a Prefeitura para se chegar ao porto, onde barcos pesqueiros ligam a cidade aos povoados de pescadores do litoral. Nessa área de poucos quarteirões, que vai aproximadamente da Praça da Matriz até o Ceará, estão concentrados quase todos os serviços e órgãos públicos da cidade: colégios, postos de saúde, fórum, cartório, correios e a única rádio da cidade, além da igreja de São Benedito e diversas igrejas evangélicas (Assembléia de Deus, Batista, Igreja Universal do Reino de Deus e Igreja do Evangelho Quadrangular). Aqui estão também os poucos sobrados e prédios antigos e as casas das famílias mais abastadas da cidade.

A partir do centro, à medida que se avança em direção aos bairros periféricos, as ruas deixam de ser asfaltadas e as casas de alvenaria começam a dar lugar a casas mais simples construídas com adobe ou pau-a-pique, às vezes cobertas com palha de babaçu (pindoba). É nesses bairros que mora a maioria da população da cidade, predominantemente dedicada à lavoura, pesca e pequenos serviços. As opções de trabalho são escassas em Cururupu. Os empregadores são poucos e não há fábricas nem empresas de maior porte. Dizem que por aqui “o dinheiro não corre”, ou, como me chamou a atenção um pajé certa vez, “dinheiro corre sim, corre até demais, e é por isso que ninguém consegue agarrar ele!” A maciça presença negra, combinada com o som onipresente do reggae que é, sem sombra de dúvida, a música mais popular na região, tornam apropriado o rótulo de “jamaica brasileira” que é aplicado com frequência ao Maranhão pelos próprios maranhenses.<sup>41</sup> Além do som do reggae, e eventualmente do forró, do brega e de outros ritmos populares, a “paisagem sonora” dos bairros periféricos de Cururupu é marcada pelo canto monótono dos carros-de-boi que se dirigem ou retornam do trabalho diário na roça, e mais raramente pelo ruído de algum carro ou motocicleta.

---

<sup>41</sup> Sobre o reggae no Maranhão, ver Silva 1995.

Perto das fronteiras da cidade, as casas começam a escassear, dando vez ao que os botânicos e geógrafos chamam de *mata de cocais*: uma espécie de savana onde, em qualquer direção para onde se olhe, há principalmente palmeiras - bacaba, buriti, juçara, guarimã, babaçu... sobretudo babaçu. A palha de babaçu é usada não só para cobrir o teto das casas, mas também para a confecção do *cofo*, cesto trançado usado para transportar um sem-número de coisas, mas principalmente peixe, camarão e farinha de mandioca. Entrando pela mata adentro, começam a aparecer algumas trilhas que levam às roças em que os habitantes de Cururupu cultivam principalmente mandioca, mas também arroz e, em menor escala, milho, feijão, legumes e hortaliças. A mandioca, sob a forma de farinha d'água, combina-se com o arroz e o peixe para compor a dieta principal dos habitantes da região, complementada em certas épocas do ano por quantidades abundantes de juçara (açáí).

O trabalho nas roças é quase sempre organizado segundo o sistema de *foro*, em que o lavrador produz em terra alheia e divide o resultado da lavoura com o proprietário. Por ser o principal produto agrícola da região e principal alimento da população, a roça de mandioca, junto com a pesca, é a mais importante atividade econômica dos cururupuenses. Ao longo de um ano de trabalho, cada lavrador pode produzir de uma a três *linhas* de roçado, em que os pés de mandioca são entremeados com um pouco de milho, arroz ou feijão, para consumo próprio. Cada linha equivale a 25 *braças*, medida que corresponde à altura de um homem com o braço levantado, ou seja, cerca de 2,2 metros, resultando em uma área total de aproximadamente 3.025 metros quadrados (Laveleye 2001: 69). A mandioca produzida em cada linha rende cerca de 25 *paneiros* de farinha d'água. Um *paneiro*, medida que corresponde a um *cofo* cheio, pesa entre 30 e 32 quilos e valia, em julho de 2001, de R\$ 10 a R\$ 12. O plantio da mandioca é determinado pelo ciclo de chuvas, que divide o ano em apenas duas estações, distintas das do calendário oficial: o *inverno*, estação de chuvas, que vai aproximadamente de dezembro a junho, e o *verão*, estação ensolarada entre junho e

dezembro. Plantada no fim do inverno ou no fim do verão, a mandioca pode ser colhida a partir de um ano, podendo chegar a dois, “se não houver precisão”. O trabalho contínuo e o longo prazo de colheita garantem que haja sempre alguma quantidade de mandioca pronta para ser colhida se houver necessidade.

Espalhados pela zona rural do município, podem ser encontrados, aqui e ali, dezenas de pequenos povoados, vilas e arruados que os maranhenses do interior costumam chamar de *centro*. Quando se avança em direção ao litoral, a paisagem é dominada pelos manguezais periodicamente invadidos pelas enormes marés que atingem de 6 a 8 metros de amplitude. O litoral ocidental do Maranhão, recortado por uma infinidade de ilhas, praias, baías e enseadas, foi há algum tempo batizado pelo governo estadual de *reentrâncias maranhenses*, nome para o pólo de ecoturismo que pretende implantar na região em parceria com o Banco Interamericano de Desenvolvimento. É nessa região que está localizado um dos mais conhecidos locais de *encantaria* do Maranhão: a ilha de Lençóis, localizada a cerca de doze horas de barco da cidade de Cururupu.

*Encantaria* é um termo usado para tudo o que diz respeito ao domínio dos encantados, e mais especificamente para os locais onde habitam, que podem ser sítios naturais conhecidos, como as praias de São José de Ribamar e do Olho d’Água e a Pedra do Itacolomy. Diz-se que muitos encantados foram pessoas que tiveram uma vida terrena e um dia “se encantaram”, ou seja, se transformaram em outros seres, geralmente animais (M. Ferretti 2000b). Lençóis é tida como o local de moradia do Rei Sebastião, fidalgo que teria se encantado em um touro negro que pode ser visto em ocasiões especiais, como a noite do dia 24 de junho. Esse touro possui uma estrela na testa e aquele que o enfrentar e conseguir desencantá-lo provocará a submersão da cidade de São Luís e a emersão de seu reino encantado. Essa lenda, conhecida em muitas versões, deu origem a uma cantiga muito ouvida nos terreiros maranhenses:

*Rei, Rei, Rei*  
*Rei Sebastião*  
*Quem desencantar lençol*  
*Vai abaixo Maranhão*<sup>42</sup>

Assim como a ilha de Lençóis, diversos locais são considerados pelos habitantes da região como moradia de encantados, especialmente os encantados da mata: a *mãe d'água* e o *curupiro* ou *curupira*. Determinados rios, poços, olhos d'água, árvores e outros lugares podem servir de abrigo a esses espíritos da natureza, que fazem mal a quem invade seus domínios sem pedir licença ou em horas impróprias (seis da manhã, meio dia, seis da tarde e meia noite). Molestada, a mãe d'água ou o curupira pode *frechar* o intruso, enviando-lhe uma espécie de dardo mágico – a *frecha* - que produz uma dor intensa.



**Mãe d'água pintada na parede do terreiro de Benedita Cadete (Cururupu).**

A *frechada* é apenas um dos muitos problemas que afligem os cururupuenses e que não podem ser tratados por médicos. Há muitas doenças e perturbações provocadas não só por encantados, mas também por espíritos de mortos e por feitiçaria ou mau-olhado, sem falar nos problemas não relacionados à saúde, como a perda de objetos ou a ruptura da harmonia familiar. Todos esses casos pertencem ao domínio de um especialista: o pajé.

<sup>42</sup> Ver faixa 1 do CD anexo.

\* \* \*

Os pajés são figuras notórias em Cururupu. Nos finais de semana, dificilmente se anda à noite pelas ruas da cidade sem que se ouça o som dos tambores de alguma pajelança. Qualquer cururupuense saberá indicar a casa de um pajé, e dificilmente não terá alguma história para contar, pessoal ou de terceiros, envolvendo algum serviço feito por um pajé. Muitas pessoas que foram tratadas por pajés mantêm com eles relações de gratidão e amizade, formando grupos de fidelidade e redes de sociabilidade. Em geral membros ativos da comunidade, os pajés muitas vezes atuam como líderes comunitários, têm envolvimento com os grupos que realizam brincadeiras como o bumba-boi e o tambor de crioula, e participam da vida política da cidade. Embora seja um especialista que cobra por seus serviços, o pajé raramente vive exclusivamente deles, dedicando-se às mais diversas ocupações para completar seus rendimentos.

Em sua prática de cura, o pajé pode se dedicar a muitos tipos de atividades: confecção e venda de remédios caseiros; benzimentos e ritos de proteção para estabelecimentos de comércio, barcos, animais e outros locais e objetos; assistência a parturientes; pequenos serviços de enfermagem, como aplicação de injeções; e sobretudo a realização de uma série de rituais distintivos chamados *trabalhos* ou *serviços*. Os rituais mais evidentes, e pelos quais os pajés são mais conhecidos, são as sessões públicas e semi-públicas, chamadas de *serviço de tambor*, *trabalho de tambor*, *toque* ou simplesmente *tambor*.

Um típico serviço de tambor começa à noite, depois da novela das oito, entre dez horas e meia-noite, e estende-se até de madrugada, não raro indo até a manhã seguinte. Para sua realização, a pajelança necessita de um espaço preparado de antemão. Esse espaço pode ser um *barracão* ou *terreiro*, geralmente construído ao lado da casa do pajé, feito de pau-a-pique, adobe ou alvenaria e coberto com palha de pindoba ou, mais raramente, telhas de cerâmica ou zinco. As paredes podem ser inteiriças ou a meia-água. Na parede de fundos do barracão, é

comum que haja um ou mais quartinhos separados – chamados às vezes de *quarto de segredo* - onde o pajé se prepara e se veste antes de começar o ritual. Em alguns casos, há um quartinho para o pajé se preparar e outro para o pajé tratar dos doentes. Nos casos em que não se dispõe de um barracão, a pajelança pode ser realizada em qualquer sala ou quarto disponíveis, desde que devidamente preparados: todos os móveis são retirados e são instalados os tambores e uma mesa com os apetrechos do pajé, velas e imagens de santos.



### Serviço de tambor. Terreiro de Benedita Cadete (Cururupu).<sup>43</sup>

A sessão normalmente começa com orações católicas, defumações e outros procedimentos destinados a “abrir os trabalhos” e a proteger o terreiro e seus frequentadores de quaisquer malefícios. Em seguida, o curador, do lado de fora da sala, começa a sacudir o maracá e a entoar um cântico – ou *doutrina*<sup>44</sup> – sendo logo acompanhado pela *assistência*: o público participante, que canta e bate palmas, e os tocadores, que podem usar instrumentos

<sup>43</sup> Ver item *abertura de trabalho* na seqüência *Benedita* no DVD anexo.

<sup>44</sup> Embora *doutrina* seja o termo mais usado, as cantigas de pajelança também são ocasionalmente chamadas de *linhas*, o que indica uma aproximação com a terminologia do catimbó, em que a expressão *linha* se refere ao cântico particular de cada mestre invocado (Cacciatore 1988: 162).



como pandeiros, tambores e cabaças.<sup>45</sup> Depois de cantar algumas doutrinas, o curador entra na sala e começa a cantar e a dançar, recebendo, um a um, os encantados que vão “baixando” em sua cabeça. Nem todos os encantados se dedicam ao atendimento a consultas; esse papel é normalmente reservado aos encantados mais importantes. Auxiliado por um *servente*, o curador passa então a ouvir cada cliente e tratar de seus problemas. Durante as consultas, outros encantados que não se dedicam ao atendimento aos clientes podem continuar a cantar e dançar incorporados em outros participantes do terreiro. O próprio curador, uma vez findas as consultas, pode receber esses encantados. Na maior parte das vezes, as sessões são freqüentadas não só por pessoas que buscam a solução de um problema determinado, mas também por amigos, parentes e curiosos, pois a pajelança é também brincadeira, entretenimento, pretexto e contexto para o convívio social.

Todos os pajés possuem indumentária própria. Os homens usam calças compridas e camisas de manga curta ou comprida, observando-se uma predileção por tecidos brilhantes e cores claras ou berrantes. É muito comum o uso de um chapéu de pano, geralmente semelhante a um quepe sem pala ou a um chapéu de marinheiro, amarrado ou não em volta do queixo. As mulheres costumam usar grandes saias rodadas, como as dançantes de tambor de mina. Ao contrário destas últimas, porém, as curadoras em geral não usam rosários, guias e fios de contas, embora nos terreiros com forte influência do tambor de mina e da umbanda isso eventualmente aconteça. Além das roupas, é imprescindível a utilização de certos adereços, chamados às vezes de *apreparos*. As *glanchamas* ou *calanchamas* são faixas de pano usadas diagonalmente no torso e têm a função de “firmar” o pajé, impedindo que perca o controle sobre a ação dos encantados. As *espadas*, *painas* ou *panhas* são pedaços de tecido usados em torno do pescoço ou amarrados nos braços do curador, e costumam trazer as

---

<sup>45</sup> A palavra *público*, no sentido em que é comumente utilizada (segundo o Dicionário Aurélio, “conjunto de pessoas que assistem efetivamente a um espetáculo, a uma reunião, a uma manifestação”), traz consigo a idéia de um grupo de espectadores passivos, o que está muito longe da realidade da pajelança. O termo *assistência*, tal como usado neste contexto, permite-nos falar de um “público participante” no qual as fronteiras entre espetáculo e espectador são pouco nítidas.

iniciais ou o nome de um encantado. Finalmente, o *maracá*, pequena cabaça com contas em seu interior que, empunhado e sacudido pelo pajé, chama os encantados e é o símbolo maior da pajelança, também conhecida como *linha de maracá*.

As técnicas empregadas para tratar dos diversos tipos de perturbação que afligem os clientes são variadas. O curador pode benzer o cliente, dar-lhe conselhos, defumá-lo com um cigarro de tabaco ou de tauari e também lhe receitar uma gama muito variada de remédios, desde medicamentos industrializados até produtos da farmacopéia popular, com destaque para os laxantes e purgantes e também para os *banhos*, líquidos preparados com plantas maceradas e eventualmente outras substâncias, tais como perfumes. É freqüente também a utilização de procedimentos como a lavagem de peças de roupas com substâncias diversas, e principalmente a retirada de substâncias - *feitiços, malofícios, porcarias* - do corpo do doente, com copos, xícaras ou com sucção feita com a boca.

Muito da configuração atual da pajelança em Cururupu pode ser creditada ao impacto do tambor de mina, introduzido na cidade por volta de 1935 por Isabel Mineira, nativa da região que se tornou filha-de-santo do terreiro da Turquia, um dos mais antigos da capital maranhense. Antes disso, os pajés realizavam suas curas em lugares afastados do centro da cidade e eram alvo de perseguição pelas autoridades. O processo de aproximação entre tambor de mina e pajelança associado à perseguição policial, ocorrido em São Luís, parece ter se repetido, com características próprias, em Cururupu e outras cidades do interior.<sup>46</sup> Paulino, um senhor que começou a tocar tambor no terreiro de Isabel Mineira ainda menino, se lembra: “O pessoal perseguia era curador de maracá, que tinha que se esconder pelos interior. Macumba mesmo, nunca foi perseguida.” Benedita Cadete, que completou recentemente meio século de pajelança, lembra-se dos tempos em que começou a *brincar*

---

<sup>46</sup> Em Guimarães, ouvi comentários semelhantes quando visitei o terreiro de tambor de mina de Memê, um dos mais antigos da cidade. Clara Cardoso, senhora idosa e irmã do fundador da casa, me disse: “Curador dançava era escondido, longe, não era aqui na sede não. Depois que fundaram a mina é que parou um pouco a perseguição.”

*pajé*: “Nesse tempo, duas coisas não existia, era tirar licença – já tinha polícia, a delegacia, mas ninguém tirava licença – e não era com tambor assim, era só na palma, assim, batendo. E hoje em dia, se o *pajé* não tiver o tambor, não tem a *pajelança*.”<sup>47</sup>

A chegada do tambor de mina marcou profundamente a *pajelança* de Cururupu. A incorporação pelos *pajés* de elementos característicos da mina resultou não só em uma mudança na relação com as autoridades, mas também na agregação de uma dimensão cênica e espetacular à *pajelança* tradicional, feita por pequenos grupos em locais isolados, cuja instrumentação reduzia-se a maracá e palmas. Os *pajés* mais velhos, como Benedita, se lembram da *pajelança* antiga, sem tambores, mas não têm saudades daquela época: é consenso que os tambores são um grande atrativo para os participantes pois a *pajelança* fica mais “quente”, mais “animada”, e não se cogita fazer serviço sem eles. Os *pajés*, que antes trabalhavam apenas com o auxílio de um servente, agora precisam de tocadores regulares, já que o tambor é na maior parte das vezes tratado como um instrumento de especialista, sendo necessário que pelo menos um dos tocadores conheça bem o repertório musical do curador. É assim que muitos *pajés* começaram a reunir em torno de si núcleos mais ou menos permanentes de pessoas, dando origem a terreiros organizados nos moldes das casas de tambor de mina de São Luís.

Mais recentemente, a partir da década de 1970, a presença da umbanda começou a se fazer sentir, principalmente através da ação de federações umbandistas com sede em São Luís

---

<sup>47</sup> Processos semelhantes parecem ter ocorrido em outras regiões do Brasil em que cultos regionais com fortes dimensões terapêuticas, perseguidos pelas autoridades e praticados com discrição, sofreram o impacto dos cultos afro-brasileiros e em especial da umbanda, adquirindo caráter mais cênico e espetacular em um movimento que muitas vezes esteve ligado a uma reformulação de sua inserção nos espaços sociais. Manifestações como o *catimbó-jurema* da região nordestina, por exemplo, adotaram progressivamente elementos do *xangô* e da umbanda (Vandezande 1975: 199-205, Assunção 1999, Carvalho 1987: 48). O depoimento de seu Joaquim Matias, *juremeiro* de Juazeiro do Norte/CE, ilustra bem esse processo: “Isso tudo era de mesa, não era negócio de bate-bate, pei, pei, pei, tambor... batendo palma, cantava, era só nas suas mesinhas, ali, meio fechado, cantando os pontos na mesa de *jurema*. (...) Antigamente, era só mesa de *jurema*. (...) Os mestres mais velho foi morrendo e foi entrando essa outra parte de mediunidade dos outros cantos, né, Maranhão, Bahia, aí foi chegando outros ritual aí foi mudando, aquele ritual velho foi saindo. Hoje em dia não tem mais quem trabalhe esse ritual, aqui dentro de Juazeiro, não, tudo é umbanda, tudo é negócio de bater” (Assunção 1999: 214-215).

ou Belém que promoveram a filiação de diversos terreiros de pajés como garantia de proteção contra perseguições e arbitrariedades. Hoje, é muito comum que os pajés ostentem com orgulho seus certificados de filiação como uma espécie de talismã, uma prova de que sua atividade é legítima. Embora os pajés às vezes se apresentem como *umbandistas*, esse termo deve ser entendido em seu sentido mais amplo e genérico (ver capítulo anterior), uma vez que suas práticas continuam muito mais próximas das matrizes maranhenses do que do modelo umbandista disseminado a partir do sudeste do país.

O impacto do tambor de mina e da umbanda na reconfiguração da pajelança de Cururupu foi acompanhado por uma mudança significativa na posição social dos pajés, que ganharam mais visibilidade e passaram a ter seu prestígio medido não só por seu desempenho terapêutico, mas também por sua competência em produzir um espetáculo e gerenciar uma rede de relações sociais (Laveleye 2001: 215-241). Enquanto os pajés de antigamente trabalhavam em locais remotos, nos sítios e povoados da zona rural, e sua atividade era marcada pela discrição, os pajés de hoje são figuras públicas cujos terreiros fazem parte da paisagem urbana de Cururupu.

No entanto, as diferenças dos terreiros de pajés com relação aos terreiros de mina da capital são notáveis. O pajé é antes de mais nada um especialista em cura, daí o caráter essencialmente instrumental e pragmático de seus rituais. Na mistura entre mina e cura que caracteriza a pajelança de Cururupu hoje, o que vemos é sobretudo a adoção da “linha de mina” pelos curadores por razões de prestígio e eficácia ritual. A incorporação de instrumentos (tambores, cabaças, ferro), de elementos cênicos (dança, roupas, barracão), de repertório musical (especialmente as doutrinas cantadas no ritmo *corrido*, de andamento mais acelerado) e de encantados característicos do tambor de mina parece ser uma questão mais “técnica” do que propriamente religiosa. “A organização das cerimônias não é motivada por uma fidelidade religiosa e, menos ainda, por uma fidelidade a uma tradição ancestral mineira,

pois ela fica diretamente determinada por sua orientação utilitária: oferecer uma técnica potente de cura à coletividade local” (Laveleye 1996: 5-6).

A liberdade com relação ao modelo tradicional do tambor de mina se expressa, por exemplo, nos instrumentos utilizados: em lugar dos dois batás, um tambor da mata, um ferro e cabaças em número variável, em Cururupu, há terreiros que usam três ou mais batás, diversos ferros, pedaços de bambu (tabocas) percutidos contra uma pedra chata, e até mesmo matracas e tambor-onça, instrumentos tradicionais do bumba-meu-boi. Outro ponto, talvez mais importante: embora organizados em terreiros, os pajés não chegam a formar de fato uma verdadeira comunidade iniciática como as confrarias religiosas do tambor de mina. Esse fato é responsável por uma diferença importante entre os terreiros de tambor de mina da capital maranhense e os terreiros dos pajés de Cururupu: enquanto os primeiros com frequência sobrevivem à morte de seus líderes, os últimos, centrados no carisma do pajé, quase sempre acabam com a morte deste.

\* \* \*

Essas observações panorâmicas sobre a pajelança serão aprofundadas nos capítulos seguintes. Como ponto de partida, convém começar do começo: investigar como alguém se torna pajé.

#### **4 Encruzo**

São raros os pajés que não se orgulham de serem *feitos de nascença* e de *terem o dom*, remontando a origem de seu contato com os encantados à infância. Nos casos mais espetaculares, fala-se em crianças que choram na barriga da mãe ou desaparecem do berço e reaparecem algum tempo depois em outro local. Diz-se, em casos como esse, que algum encantado, especialmente uma mãe-d'água, *se agradou* da criança.<sup>48</sup> Ao lado desses casos, que são relativamente raros, existem outros sinais mais corriqueiros: a criança sofre perturbações súbitas, fica irritadiça sem motivo aparente e tem problemas para dormir. Esses sinais são vagos o bastante, e comuns o bastante, para que um número elevado de crianças seja diagnosticado como tendo *bicho d'água* ou *linha de cura*.<sup>49</sup>

Dentre as muitas pessoas que demonstram algum sinal da presença dos encantados na infância ou na adolescência, um número significativo receberá algum tipo de tratamento dos pajés, especialmente algum dos diversos *remédios* ou *seguranças* destinados a afastar ou retardar a ação dos encantados. Dentre os que receberem tratamento, um número menor poderá voltar a ter problemas e receber novo tratamento. Dentre estes, apenas uma parcela será encruzada, e um número menor ainda trabalhará de fato como curador. Ainda assim, esse número é expressivo o bastante para que a região de Cururupu seja conhecida como um lugar em que, como um curador me disse certa vez, “se pajé usasse sino no pescoço que nem vaca, ninguém dormia.” A história que passo a narrar trata desses temas e, partindo dela, podemos tentar entender os processos de socialização, iniciação e aprendizado entre os pajés maranhenses.

---

<sup>48</sup> “Acredita-se que Mãe d'água (sereia de água doce) exerce um magnetismo sobre as ‘crianças inocentes’, de até 7 anos, principalmente sobre as que não foram batizadas, pois ela é pagã. Deste modo, no interior ou na área rural, quando uma criança pequena desaparece, suspeita-se logo da Mãe d'água” (M. Ferretti 2000b: 47). Algumas histórias de crianças raptadas por mães-d'água podem ser encontradas em M. Ferretti, *op. cit.*

<sup>49</sup> Cf. Galvão (1975:92): “Diz-se que ainda no ventre da mãe, o indivíduo assim dotado, já se anuncia emitindo gritos estranhos. Criança, sofre de ataques e convulsões, ou se comporta de modo peculiar. Não brinca com os companheiros de idade e desde cedo pratica maravilhas. (...) Os pais de uma criança com essas características têm que levá-la a um pajé experimentado de modo a ‘endireitar os companheiros no corpo’ e assim livrá-la dos ataques.”

\* \* \*

Antônio Justino de Jesus é um senhor de pouco mais de setenta anos, aposentado, que trabalha como curador no bairro de Areia Branca, na estrada de acesso a Cururupu. Conheci-o através de Betinho, outro curador que foi seu parceiro em diversos serviços de cura. A mulher de Betinho, Maga, foi *encruzada* (iniciada ou preparada) por Justino há alguns anos.<sup>50</sup> Justino, por sua vez, foi encruzado por Zezinho Reis, um dos mais célebres pajés de Cururupu. Desde pequeno tinha problemas com *bicho d'água*, como são freqüentemente chamados os encantados da pajelança. O que vou narrar a seguir é um serviço feito por Justino em maio de 2001 para uma criança pequena, de quase dois anos de idade, que estava sofrendo de problemas semelhantes.

Na semana anterior ao serviço, Justino me avisara que iria trabalhar. Explicou-me que se tratava de um menino que tinha alterações súbitas de comportamento e ficava nervoso ou irritadiço de repente, sem razão aparente. À noite, caía da cama ou não conseguia dormir. Justino disse que o normal é realizar um serviço de tambor, após o qual o doente é levado para um quarto da casa do próprio curador, onde fica em reclusão por cinco, seis, sete ou mais dias, dependendo do que disser o encantado. Durante esse tempo, o doente só pode ter contato com uma pessoa, a *tratadeira*, que se submete à mesma dieta do doente: galinha ou pato insosso, cozido com legumes sem tempero. Depois do prazo estipulado, há novo tambor para “soltar” o doente (o período de reclusão é geralmente chamado de *prisão*). Depois disso, ainda há uma série de precauções a tomar: não se pode sair à rua às seis da manhã, meio-dia, seis da tarde e meia-noite; relações sexuais são proibidas por um período que varia de alguns meses a um ano; além de diversas outras restrições, variando de curador para curador.

Perguntei a Justino quanto ele cobrara pelo serviço. Cento e cinquenta reais, ele respondeu, fora as despesas com os ingredientes necessários para o trabalho, que ele passara

---

<sup>50</sup> O termo *encruzamento* também pode ser usado (Ferreira 2003). Para uma descrição de um ritual de encruzamento no Pará, ver Maués 1977: 206-209. Bastide cita um ritual de iniciação na umbanda conhecido como *feira do cruzamento* (1971: 409).

previamente aos pais do menino. Embora os pajés em geral não consigam viver só disso (Justino, por exemplo, também trabalha como carpinteiro, pedreiro e lavrador), curar pessoas representa uma importante fonte alternativa de renda.

Sempre os trabalhos mais velhos [*mais sérios, mais complexos*], às vezes eu exijo cem reais, cento e cinquenta foi o maior preço, porque o pessoal aqui são tudo considerados gente pobre. O que mais demora a gente fazer trabalho é por causa disso. Na cidade corre pouco dinheiro, e o pessoal querem fazer, mas não têm a condição. E aí, pra quem tem mais ou menos assim um raciocínio, pensa mais ou menos não só na sua dificuldade, como pensar na dificuldade dos outros, aí sempre todo o tempo tem que pedir um preço baixo. Com essa grande dependência que nós tamos vivendo aqui em Cururupu, um curador pra pedir, como eles pedem aí, trezentos, quatrocentos, quinhentos reais pra um paciente, coitado, ele tá doente, tá sem a saúde, a gente ainda pedir esse dinheirão, acaba com a vida dele mais depressa. Eu não peço isso aí.

Esse raciocínio deixa de lado um outro aspecto, que Justino já mencionara em outras ocasiões: ele não cobra muito não só porque tem pena dos doentes, mas também porque tem consciência do seu patamar no “mercado” dos curadores.<sup>51</sup> Como não dispõe de um barracão condigno, próprio para a realização dos trabalhos, não pode cobrar remuneração mais alta, como fazem alguns pajés mais prósperos. Apesar disso, cento e cinquenta reais ainda pode ser considerado muito dinheiro nessa região em que os aposentados estão entre as pessoas mais prósperas, por receberem uma renda fixa de um salário mínimo mensal.

Justino me explicou que o pai do menino também tem problemas, mas como a família não tem dinheiro para pagar dois serviços de uma vez, o primeiro serviço será realizado para o menino. O pai dissera que a tratadeira seria a avó materna do menino, e que o menino não ficaria na casa de Justino, mas em sua própria casa. Justino disse que nunca trabalhou assim e vai ter que conversar melhor para acertar as coisas, pois sua responsabilidade sobre o doente cessa quando ele sai de sua casa (“depois dá alguma coisa errada – Deus queira que não – e vão dizer que foi culpa do pajé!”). Os pais da criança moram em um povoado do litoral,

---

<sup>51</sup> O termo *mercado* deve ser usado com cautela, pois nem sempre os itinerários terapêuticos dos clientes obedecem a escolhas voluntárias e racionais entre diversas alternativas de tratamento, como esse termo parece sugerir (ver discussão a esse respeito no capítulo 6). O que me interessa destacar nesse momento é que, de fato, na prática dos curadores e em seu relacionamento com os clientes, também há uma dimensão de oferta e demanda dos serviços de cura, dimensão abertamente reconhecida e comentada pelos curadores.



moram “na praia”, como se diz em Cururupu, e vieram de lá especialmente para o serviço. Justino lhes passara a lista do material necessário (a *nota* ou *despesa*), que poucos dias antes do serviço eu vira em cima da mesa:

6 garrafas de cachaça  
 1 garrafa de conhaque de alcatrão  
 1 garrafa de vinho tinto  
 1 garrafa de 2 litros de Guaraná Jesus  
 2 cabeças de alho  
 1 pacote de erva doce  
 1 pacote de alfazema  
 1 pacote de cravinho  
 1 carteira de cigarros  
 1 pacote de fumo picado  
 1/2 kg de café  
 3 pacotes de velas  
 2 kg de açúcar  
 1 caixa de maizena  
 200 g de leite em pó  
 Cheiro de igreja (defumador em pó).

Justino me explicou que a cachaça e o conhaque, assim como a carteira de cigarros, são para a assistência que participará do serviço, especialmente os *batazeiros* (tocadores de *batá*, tambores horizontais oriundos da mina nagô e difundidos em todo o Maranhão) e *cuiqueiros* (tocadores de cabaça, conhecida em Cururupu como *cuíca*). Comentou que uma carteira de cigarros era pouco: “A pinga e o cigarro é o que eles ganham, não é? Não ganham mais nada... Então uma carteira é pouco.” O alho, a erva doce, a alfazema e o fumo picado são usados para fazer as *frechas*, cigarros enrolados com papel de caderno que são utilizados para defumação durante os trabalhos. Já o Guaraná Jesus - célebre refrigerante cor-de-rosa que é um verdadeiro ícone da cultura maranhense - é para Justino, que não bebe álcool durante o serviço, e também para as mulheres que não bebem.

Justino mora em uma casa de pau-a-pique que ajudou a construir, pois é carpinteiro e pedreiro, como já foi mencionado. A casa é pequena, tem dois quartos, duas salinhas e uma cozinha construída em um “puxado”. No quintal, bananeiras, plantas ornamentais e medicinais e um pequeno cercado de madeira e palha de babaçu com um buraco no chão, que

funciona como banheiro. Como muitos outros habitantes de Cururupu, Justino dispõe de luz elétrica em sua casa, mas não de água corrente. Mora com a mulher, Rosa, e três filhos adolescentes, dois dos quais do primeiro casamento de Rosa.



**Justino e Rosa.**

O serviço está marcado para começar à noite, mas chego à casa de Justino bem mais cedo, por volta das quatro da tarde. Logo ao chegar sou apresentado ao menino que vai ser encruzado e seu pai, que é um rapaz jovem, de vinte e poucos anos. O rapaz está meio sem graça e fica rindo nervoso enquanto conversamos os três, ele, Justino e eu. Pergunto desde quando o menino tinha problemas para dormir, e o pai me diz que desde o nascimento. Justino me diz: “Olha, Gustavo, quando já nasce, quando ela nasce já com o dom, isso é uma sina que ele traz de nascimento. São das melhores pessoas que, quando bate de doze anos pra diante, eu, a partir das horas tal que faço a prisão nele, eu sou o mestre dele. Mas é só pra dar um reforço no corpo, porque ele já nasceu pronto, só falta agora o seguro de corpo. Nesses casos não se diz ‘ó, fulano de tal te fez’. Não, já nasceu assim, já nasceu pra essa sina.” Os termos

*mestre* e *discípulo* são de uso corrente na pajelança, embora eventualmente se use *pai-de-santo*, por influência do tambor de mina e da umbanda.<sup>52</sup>

Justino me dissera alguns dias antes que a avó do menino tinha *linha de cura*, e eu trago o assunto à tona. Justino aponta o rapaz e fala, sorrindo:

Ele é que tem, só não quer dizer! Ele é que não quer desmanchar o bolo, ele é que é! Inclusive, eles vieram pra fazer o trabalho pra ele e este [*aponta o menino*]. Tem muitos casos que acontece com ele, bebe, naqueles negócio, e tal, cai pracolá, por quê? Porque tudo isso aí tem ali um negócio de tocar ele pra fazer as coisas demais. Esse é o Cabôco Beberrão que ele tem, vive com ele, aí toca ele pra beber, quando é na hora ele não equilibra, cai... dá até de querer brigar comigo, contigo, com outro... e fazer uma avaria desigual. Quer dizer, é o Cabôco Beberrão mau, que tá tocando ele e fazendo aquele negócio. Mas o mais significante era fazer pra criança primeiro. E pra depois fazer pra ele, que ele tem que mandar fazer pra ele também. Que, no caso, já suavizou a situação do menino, aí ele tem que depois mandar fazer pra ele... Assim é que é. Agora, pode ter por ali vovós, vovôs, titio, titia... como, vamos supor, uma bananeira. Faz a cova, plantou bem aí. Aí pegou, e tudo e tal, ela pegou a crescer. Vai crescer, vai crescer e tal. Mas quando ela tiver com um bom tamanho, ela põe um filhote. Porque uma juçareira não pode botar um buritizeiro, não pode botar um outro qualquer pé de arvoredado. Tem que botar um outro pezinho de juçara. É como nós com as crianças, os filhos. O dizer é bem certo: cão de caça vem de raça.

Como em diversos outros casos que presenciei, às vezes é difícil discernir com nitidez quem é que está sendo tratado. Embora formalmente o “doente” em geral seja uma pessoa só, é muito comum, e às vezes imprescindível, a presença de parentes e amigos no serviço. Esses parentes e amigos muitas vezes ficam sujeitos a tratamentos e à observância de restrições e tabus semelhantes aos observados pelo próprio doente. Neste caso, as perturbações sofridas pelo menino não eram interpretadas apenas como manifestações de um problema pessoal, mas também como resultado da influência de encantados em outros membros da família. Como mais tarde confirmei, o pai do menino realmente gostava de beber, e isso era motivo de problemas dentro de casa. Em casos como esse, a perturbação individual talvez possa ser referida a uma perturbação familiar que é sintomatizada/performatizada pelo doente, a exemplo do que sugere Bateson (2000) a respeito da esquizofrenia. A atenção às relações

---

<sup>52</sup> O mesmo ocorre no culto da jurema/catimbó (Alvarenga 1949; Carlini 1993; Assunção 1999).

familiares, e às relações sociais de modo geral, constituem um aspecto muito importante da prática dos pajés.

Escurece e jantamos juçara com farinha d'água. Lá pelas seis e meia da tarde, chega a mãe do menino, com a outra filha, recém-nascida, e a mãe do rapaz. Converso com o rapaz sobre as praias do litoral e seu cotidiano como pescador. Depois do jantar, Justino começa a preparar as frechas, misturando o fumo aos outros ingredientes e enrolando-os. Meticulosamente, ele prepara duas dúzias de longos cigarros.

Às sete e meia, começa a chegar a assistência: primeiro três rapazes da vizinhança, depois seu Zacarias, um senhor negro alto e forte, já de cabelos brancos. Logo depois chega uma senhora que já havia encontrado outras vezes na casa de outros curadores, e que chamarei de Dona Raimunda. Dona Raimunda é uma senhora branca de olhos verdes penetrantes que, ao contrário da maioria dos clientes dos pajés, goza de boa saúde financeira, pois é dona de uma mercearia e de diversas casas na cidade. Adora uma fofoca e fala à beça sobre tudo e todos. Já foi cliente de diversos curadores da região e adora contar casos sobre cada um: quem é homossexual, quem é charlatão, quem enricou etc. Ela é daquelas pessoas que gostam de circular entre diversas casas e terreiros, ou, como se diz na gíria do povo-de-santo carioca, *correr macumba* ou *correr gira*. Embora Dona Raimunda viva reclamando de dores no corpo e de problemas de todo tipo, ela mesma reconhece que esse é apenas um dos motivos pelos quais frequenta pajelanças. O outro é o espetáculo, a diversão: “Isso é um divertimento, a gente vai só pra estar naquela farra... eu ia muito, só pra estar no goró, bebia que só, entrava, cantava, dançava, aí diziam que eu era pajoa... mentira, eu ia pra beber cachaça!”

Na pequena salinha de entrada, quem não está conversando assiste ao Jornal Nacional. O quarto ao lado, onde dormem os filhos, foi adaptado para servir de quarto de serviço nesta noite. Nele não há móveis, apenas os dois tambores, alguns banquinhos e uma mesa coberta

por um pano branco que funciona como um pequeno altar improvisado. Sobre a mesa estão algumas velas e pequenas estátuas de santos.



#### **Quarto da casa de Justino adaptado para o serviço de tambor.**

Depois do Jornal Nacional, começa a novela. Depois da novela, o jogo Palmeiras X Cruzeiro, que é acompanhado com entusiasmo. Por volta das dez da noite, Justino parece nervoso porque seu filho, sua filha e sua ex-mulher, que são indispensáveis para a realização do trabalho, ainda não chegaram. Seu filho toca tambor e sua filha e sua ex-mulher cantam e batem palmas. Conhecem a fundo todo o repertório de cantigas e por isso formam o núcleo da assistência. Justino demonstra preocupação com a possibilidade deles chegarem somente após o jogo, e resmunga, contrariado: “Não pode ser, é um encruzo, um serviço importante, tem que ter aquele povo respondendo!”

Dez minutos depois, chegam Jorginho, Tinoca e Dona Bá: está garantido o serviço. Justino chama a mãe do menino e vai com ela para o quarto de serviço. Eu vou junto. Justino pega as fitas coloridas e as estica sobre partes do corpo do menino - costas, braço, testa - como se fosse um alfaiate medindo um cliente com uma fita métrica. Atrapalho-me tentando registrar todos os gestos feitos por Justino. Cada pajé possui seu próprio repertório de

cantigas, gestos e procedimentos, em parte herdados de seu mestre, e em parte desenvolvidos ou inventados por ele próprio. Tentar registrar de forma detalhada cada ato realizado por um pajé durante um serviço de cura pode ser uma tarefa extenuante, levando em conta que um serviço desses pode durar horas, durante as quais são cantadas dezenas de doutrinas e o doente é submetido a inúmeras manipulações, benzimentos etc. Nos primeiros meses de campo, estava ainda bastante imbuído de uma abordagem textualista segundo a qual cada palavra, cada gesto é importante e faria sentido no quadro mais amplo da “cosmologia” da pajelança. Como não sabia de antemão o que era importante e o que não era, tentava, irrealisticamente, registrar tudo. Concentrado nesses inúmeros detalhes, eu deixava escapar o todo. Com o tempo, fui me dando conta que todo pajé tem uma liberdade muito grande (mas não absoluta) para compor seu próprio ritual. A prática do pajé se constrói na tensão entre dois imperativos: por um lado, o pajé tem que agir dentro de certos parâmetros, ainda que muito frouxos, de modo que seus conterrâneos reconheçam-no como parte integrante de um determinado universo e também de um determinado “mercado” de serviços profissionais. Por outro lado, cada pajé deve se esforçar para marcar sua originalidade desenvolvendo formas rituais peculiares que o separem de seus concorrentes e, além disso, deve se esforçar para agir de um modo performaticamente eficaz. Nesse sentido, o conteúdo dos ritos – a utilização deste ou daquele gesto, por exemplo - é menos importante do que a impressão causada na platéia. Neste caso em especial, o fato de Justino agir de modo metódico, sereno e sem hesitações transmite a sensação de que ele já havia feito isso muitas vezes, e sobretudo que ele “sabe o que está fazendo”, e isto é o que de fato parece importar.

Justino precisa de um *servente* que o auxilie durante o ritual, desempenhando papel semelhante a um cambono num terreiro de umbanda: é o servente quem ajuda o pajé a se vestir e se despir, passa-lhe os apetrechos necessários, serve cachaça aos batazeiros e à assistência e zela pela ordem no local. Quem normalmente desempenha essa função é seu

Marçal, um senhor que foi tratado por Justino e acabou tornando-se seu amigo e assistente. Como ele não chegou até agora, seu Zacarias assume o papel e defuma o menino de maneira característica, colocando o cigarro com a brasa para dentro da boca e soprando a fumaça sobre o local onde Justino colocou as fitas. Seu Zacarias vira-se para mim em dado momento e comenta: “Esses são os melhores, de nascença.” E para a mãe do menino: “O maior cuidado que você vai ter é com as costas dele!” A avó explica que “botam muito olho nele”, pois ele é um menino esperto e aprende muito rápido: “Ele dança qualquer ritmo, eu já disse pro pai dele não levar ele pro reggae, pras festas, que sempre botam quebrante nele.”

Justino despeja um pouco de Guaraná Jesus em uma tigelinha, coloca nela algumas miçangas coloridas, cruza duas fitas coloridas por cima e chama todos os presentes, primeiro os homens e depois as mulheres, para defumar a tigelinha. O clima é descontraído. Dona Raimunda brinca com a mãe da criança, quando esta vai defumar a criança: “cuidado com a língua!”

Isso tudo foi só uma preparação, uma preliminar para o serviço propriamente dito. Enquanto Justino vai para seu quarto se aprontar, os homens ficam conversando sobre futebol e as mulheres sobre problemas de saúde. A mãe do rapaz conversa com Dona Raimunda. Fala dos problemas do rapaz com a bebida, descrevendo esses problemas como resultado da ação de um encantado. Disse que já haviam recomendado ao rapaz não beber outra coisa além de cerveja, e não mais de três garrafas; mas volta e meia ele dá trabalho, bebendo além da conta.

Depois a mãe do rapaz fala sobre os problemas que tinha antigamente, quando não conseguia engravidar, e como um médico da Santa Casa de Cururupu – o principal centro médico não só do município, mas de toda a região - descobriu que seu problema “não era pra médico”:

Ele [*o médico*] sentiu logo que não era tratamento pra médico, era pra médico do mato. Foi ele quem me salvou, porque eu perdi quatro abortos, depois da terceira filha, essa que tá aí agora com 16 anos. Na última vez que eu vim pra Cururupu, eu disse: “doutor, se tiver jeito me diga, se não tiver me diga também.” Ele me

examinou todinha e disse: “Olha, tu tá normal. Mas o teu problema não é pra médico. Eu tenho um amigo muito grande aqui dentro de Cururupu, é o Santinho Reis. Eu vou fazer uma escritura e você vai levar pra ele.” Eu saí de casa umas três horas da tarde, era umas sete horas quando eu cheguei na casa de Santinho. Quando cheguei e saltei da carroça, ele garrou na minha mão e disse: “Vige, ô mulherzinha pequenininha pra contar uma história tão longa.” Ele mandou eu ficar de pé e ficou só olhando, nem tocou na minha barriga nem nada. Aí disse: “Isso é malofício. Botaram pra ti morrer, mas tu é forte. Tu vai morrer, mas não de parto.” Eu abortava filho de três meses, de cinco, o último que eu abortei de seis meses. Aí ele fez um trabalho pra mim. Ele disse: “Ói, ninguém se fie de ter amigo.” Ele disse que era uma colega minha que tinha pegado a minha camisola, tirado uma parte da costura, da parte esquerda, pra fazer mal pra mim. Fiquei sequinha, sequinha. Não tinha mais vontade de comer, não tinha mais vontade de andar... Era só um frio no corpo. Ele me disse que se eu perdesse a criança de novo, era pra eu voltar lá pra pegar o dinheiro, que ele ia guardar até o terceiro mês. Mas se eu melhorasse, ele queria ser o padrinho da criança.

Dona Raimunda comenta: “É, se não existisse, os médicos não...” Ela não chega a terminar a frase, mas é fácil concluir o resto: se os encantados não existissem, os médicos não dariam aval, como fez o médico da Santa Casa. Algum tempo depois tive a oportunidade de conversar com esse médico. Embora tenha negado que indica clientes a pajés e criticado a atuação terapêutica desses últimos, sua crítica pareceu-me mais voltada para uma questão de *estilo* do que para a própria natureza do tratamento:

Olha, eu te confesso que eu sou espiritualista. Sou espírita, acredito na reencarnação, e acredito que a vida não é só por aqui não. Acredito em certos casos, tenho experiências próprias que me confirmaram que há outras coisas além do que a gente vê. Então há casos em que eu não indico um pajé, mas faço a minha oração e vejo o que posso fazer por esse paciente, não só pela parte médica, mas também pela parte espiritual. (...) Eu não gosto de enfeite, sou muito objetivo. Eu sei que existe essas coisas todas, mas você tem que seguir o que você acha que está melhor pra você, que será mais de acordo com o seu estilo de vida. Eu não posso chegar e me tacar dentro de um terreiro de umbanda, me vestir, ficar dançando, metendo cachaça a noite todinha.

Dáí a pouco, o serviço começa. Justino está em seu quarto, enquanto no quarto de serviço a assistência, composta de quinze pessoas, o espera. Do lado de fora de seu quarto, na sala, observo Dona Bá, uma moça e um rapaz, todos perfilados ao longo da porta. Ouve-se o maracá. Justino começa a cantar de dentro do quarto:



*Eu já vou sair pra luta  
 Ê lá vai eu  
 Ê ai, ê ai Deus  
 Quem vai me acompanhando é Deus*

A moça começa a tocar cabaça. Dona Bá, Tinoca e o rapaz cantam e batem palmas. No quarto de serviço, os tambores acompanham o ritmo e o resto da assistência canta. Depois de alguns minutos, Justino interrompe e começa a cantar outra música:

*João de Una quando vem de mar afora  
 Cansado de caminhar  
 Ele vem com uma espada na mão  
 Cansado de guerrear*

João de Una é um dos mais conhecidos encantados maranhenses. Durante esta doutrina, Rosa, a mulher de Justino, vem se juntar ao pequeno grupo que está na porta do quarto. No meio da cantiga, a cortina de pano que serve de porta ao quarto se abre e surge Justino, maracá na mão, todo paramentado: barrete de pano na cabeça, como um chapéu de marinheiro, óculos escuros e um pano branco amarrado sobre o peito como uma toga romana. No barrete, pode-se ler, bordado em letras coloridas, o nome de seu principal encantado: *Jaraciano*.<sup>53</sup> Sob o pano, podem-se ver as pontas da *calanchamas*, faixas de pano amarradas em torno do tórax que servem para “dar firmeza” aos curadores e que são uma das marcas diacríticas da pajelança. Seu Zacarias, que estava no quarto de serviço, vem até a sala e defuma o local por onde Justino passará com um pequeno fogareiro improvisado que serve de defumador. Justino ainda não sai do quarto, mas continua parado na porta, cantando e sacudindo o maracá. Alguns instantes depois, ainda durante esta cantiga, ele faz sinal com o maracá para que as pessoas avancem para o quarto de serviço. Ele agora está na porta do quarto de serviço, do lado de fora. Mais alguns instantes cantando, e ele faz sinal com o maracá para interromper a música. Sacode o maracá perto do ouvido e canta:

---

<sup>53</sup> Ver item *abertura de trabalho* na seqüência *Justino* no DVD anexo.

*Eu sou vaqueiro, eu sou vaqueiro  
 Ê lá da Praia de Lençol  
 Eu vou recorrer meu gado  
 Eu vou travessar meu gado ê do lado de fora*

Essa doutrina faz referência à Praia de Lençóis, à qual já fizemos referência como conhecido local de “encantaria”. Alguém começa a tocar *matraca*, dois pedaços de madeira usados no folguedo de bumba-meu-boi. A *matraca* está fora de ritmo. Justino faz sinal com o maracá para interromper a música, e recomeça a cantá-la, marcando o ritmo com o maracá.

Depois de alguns instantes, Justino pára a música. Alguém lhe serve um gole de Guaraná Jesus. Ele canta:

*Ê lá vai eu meu Deus  
 Ê lá vai eu meu Deus  
 Vós queira livra meu corpo  
 Dos olhos dos malfazejos  
 Ê lá vai eu meu Deus<sup>54</sup>*

Justino entra no quarto de serviço, fazendo o sinal da cruz com o maracá. Pára a música e canta:

*Ê meu servente de fiança  
 Traz o meu cavalo  
 Eu vou fazer uma viagem  
 No São Gonçalo*

São Gonçalo é um povoado no interior do município onde viveu Zezinho Reis, mestre de Justino. Depois dessa doutrina, Justino saúda a assistência dando boa noite, e canta:

*Aê, aê, aê, êá  
 Eu tava na cabeceira quando eu ouvi  
 O meu tambor me chamar*

Agora Justino canta em frente à mesa, com uma frecha na mão esquerda (na direita está o maracá). Outra cantiga:

---

<sup>54</sup> Ver faixa 2 do CD anexo.

*Dei boa-noite minha mesa  
Eu cheguei agora  
Eu venho de longe  
Eu venho de fora*

Justino defuma os tambores, e logo depois um dos cantos do quarto. Alguns instantes depois, canta:

*Eu andei beirando o rio  
Eu andei beirando o rio  
Eu andei beirando o mar  
À procura de um doente  
Que mandou me chamar  
Pode dizer o que quer  
Pode dizer o quê que há<sup>55</sup>*

Dona Rosa lhe enxuga o rosto. Outra doutrina:

*Eu venho de longe, de terra  
É para ouvir o seu chamado  
É rôlo, é rolador  
É ventania e tempestade*

Justino sacode o maracá perto da criança, que está sonolenta nos braços da mãe. Dona Bá defuma a criança. Enquanto isso, seu Zacarias oferece cachaça à assistência, servindo a cada um a dose habitual de meio copo. Ao chegar a minha vez, em vez de beber aos pouquinhos, como estou habituado, resolvo seguir o costume local: bebo tudo de um só gole, viro o copo para o chão num gesto vigoroso para esvaziá-lo das gotas restantes e devolvo-o a seu Zacarias para que sirva ao próximo. Nesse contexto, cachaça (ou conhaque de alcatrão) não é algo para ser saboreado, mas para ser ingerido e produzir efeitos rapidamente – até porque a bebida disponível é sempre a mais barata e ordinária. Sinto a pinga queimando garganta abaixo e, quase imediatamente, me sinto “amolecido”. Percebo que o serviço começa a “esquentar” e as pessoas começam a ficar animadas. Justino canta:

---

<sup>55</sup> Ver faixa 3 do CD anexo.

*Meu bom Jesus benzeu altar  
Benzeu, benzeu  
Ora benza a minha casa  
Onde eu vou curar*<sup>56</sup>

Os homens passam pelo defumador que seu Zacarias colocou no centro do quarto. Depois que todos os homens já passaram, é a vez das mulheres. Sem interromper o ritmo, Justino começa a cantar outra doutrina:

*Minha Santa Maria queira nos livrar  
Ora queira nos livrar por onde andar*

Seu Zacarias ajuda Justino a retirar o pano que o cobre. Essa doutrina e as que a precederam integram o que poderíamos chamar de primeiro momento do serviço de cura, quando se abre o trabalho. Pode-se identificar, grosso modo, quatro tipos de doutrinas, que correspondem mais ou menos a quatro fases ou momentos de um serviço de cura: as *doutrinas pra abrir trabalho*; as *doutrinas de cura* propriamente dita, quando o doente é examinado ou tratado; as *doutrinas pra fechar trabalho*; e as doutrinas *soltas* ou avulsas, sem função específica, cantadas para animar ou simplesmente para divertir a assistência. As doutrinas para abrir trabalho são sempre bem conhecidas da assistência e são cantadas em uma seqüência mais ou menos pré-determinada, que dura em torno de uma hora.

Agora Justino canta outra doutrina:

*Eu balanço corpo  
Balanço corrente  
Eu balanço meu corpo  
Balanço meus doente*

---

<sup>56</sup> Ver faixa 4 do CD anexo.



**Justino com Jaraciano.**

Nesse momento não sei dizer com certeza se Justino está com encantado ou não. Na pajelança, assim como no tambor de mina, o transe é geralmente bastante discreto em comparação com o que ocorre em manifestações em outras regiões do Brasil.<sup>57</sup> Justino, porém, é ainda mais discreto do que o comum, e não consigo perceber nenhum sinal claro (como o uso de outro tom de voz, comportamento brincalhão ou algum adereço) que marque a presença de um encantado. Mais tarde, conversando com Justino a esse respeito, ele me disse que é impossível alguém ficar com encantado a noite inteira: “Quem te contar que, de sete, oito, dez horas da noite, que ele começa o serviço, até seis horas da manhã, na conta de encantado, ele tá mentindo. Que ele não resiste, não resiste não.” Isso me foi confirmado por outros curadores, como Benedita Cadete, que me disse certa vez que “a gente não passa a

<sup>57</sup> “Uma das características fundamentais do Tambor de Mina, é que o transe é discreto ou pouco ‘espetacular’, em comparação com o de outros rituais afro-brasileiros. Algumas vezes, durante as cerimônias, quase não se percebe quem entrou em transe, pois este só se torna mais visível por pequenos gestos e detalhes do vestuário, como o uso de uma toalha branca, que dá destaque às entidades. As mudanças de identidade são pouco perceptíveis e se exteriorizam principalmente no modo de comunicação da entidade em transe com outras dançantes, com a assistência e pelo uso de algum símbolo como colar, rebenque, bengala, lenços, etc.” (Ferretti & Ferretti *apud* Halperin 1999: 100).

noite toda com encantado, não tem quem resista. Às vezes a gente fica meio lá meio cá, mas é como se estivesse com anestesia.” O que parece ocorrer é uma espécie de transe “flutuante”, alternando momentos de maior ou menor consciência. Nesse caso, a “possessão” talvez não seja a substituição pura e simples de uma personalidade (a do curador) por outra (a do encantado), mas sim uma espécie de ampliação ou extensão da dimensão humana ordinária (Laveleye 2001, cap. 3; Ver também Nicolau Parés 1997 e Halperin 1999).

Muitas doutrinas se sucedem. Uma delas diz assim:

*Ora minha vassoura de varrer caminho*  
*Ê ora minha vassoura*  
*Ê ora minha vassourinha*

Durante esta doutrina, Justino começa a *botar conta*. *Botar conta* é um procedimento muito comum entre pajés de diversas regiões do Maranhão, e é outro dos sinais diacríticos da pajelança: trata-se da retirada do corpo do curador de pequenas contas, semelhantes a miçangas, utilizadas para *dar segurança* ou *dar firmeza* aos doentes, especialmente nos casos de perturbação por *bicho d’água*. Os pajés costumam *botar conta* batendo nas próprias costas e retirando as contas de partes de seu corpo ou de sua boca. As contas podem ser engolidas pelo doente ou podem ser absorvidas pela pele, quando o curador as esfrega.<sup>58 59</sup>

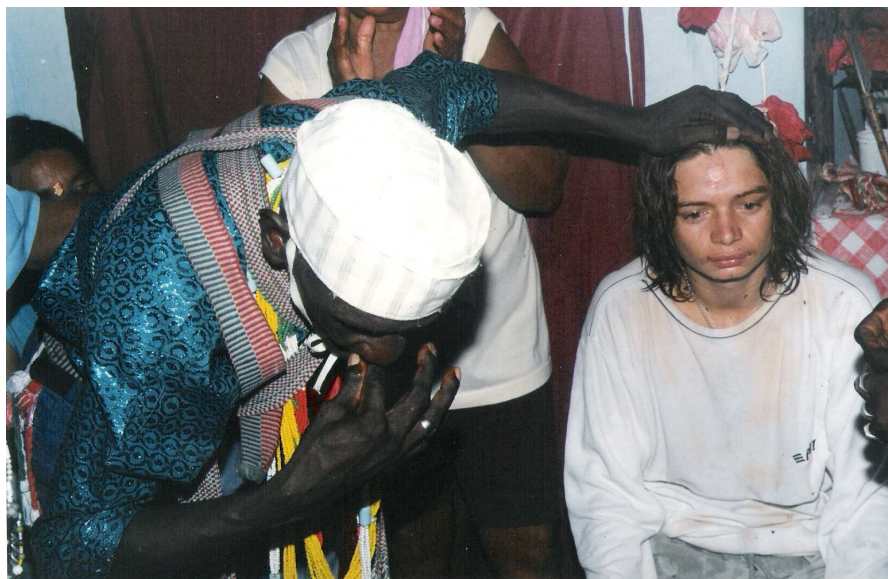
Justino canta:

*Eu peço firmeza pra meu corpo*  
*Meu corpo tem firmeza pra me dar*  
*Eu vou desafirmar meu corpo*  
*Pra corpo de outro eu afirmar*

---

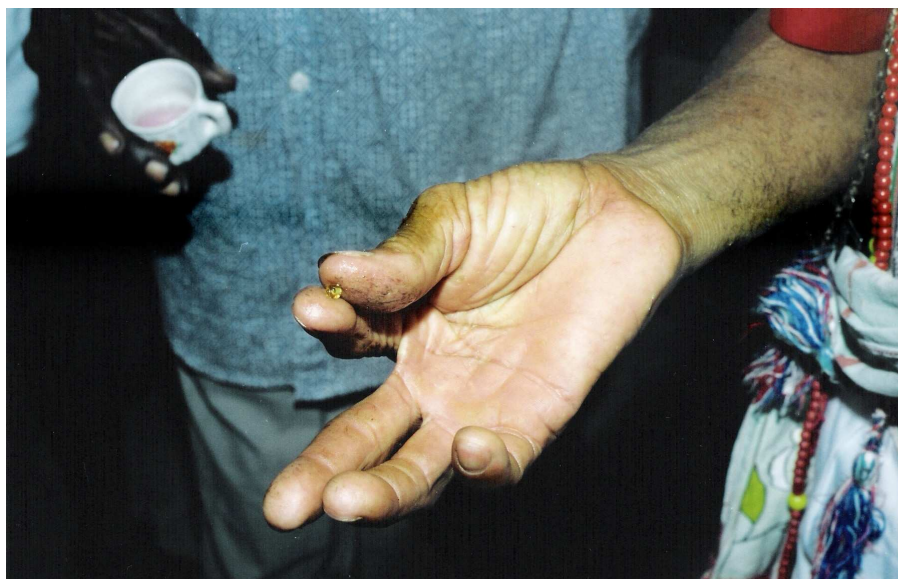
<sup>58</sup> Ver item *Roberval botando conta* na seqüência *Roberval* no DVD anexo.

<sup>59</sup> Procedimento semelhante é comum no culto da jurema encontrado em todo o nordeste brasileiro, em que a iniciação (ser “juremado”) envolve a introdução de sementes de jurema no corpo da pessoa (Assunção 1999: 202).



**Roberval botando conta. Terreiro de Teuzinho (Povoado Soledade, Cururupu).**

Justino bate nas costas e nos braços, pega uma gota de amoníaco que alguém lhe oferece em um frasco e esfrega no peito do menino. Em seguida, tira a conta da boca, seu Zacarias a defuma e Justino a coloca no menino, esfregando-a no mesmo local onde passara o amoníaco.



**Justino segura uma *conta*.**

*Eu lá no mar passei na Pedra de Itacolomy  
 Porque eu curo doente  
 É que malfazejo não gosta de mim  
 Eu lá no mar passei na Pedra de Itacolomy  
 Porque eu não mexo com ninguém  
 É que malfazejo não gosta de mim  
 Eu lá no mar passei na Pedra de Itacolomy  
 Porque eu tenho linha boa  
 É que malfazejo não gosta de mim*

A Pedra de Itacolomy, assim como a Praia de Lençóis, é outro local consagrado de encantaria no imaginário popular maranhense. Justino canta essa doutrina longos minutos, sempre variando o segundo verso: “porque eu não faço maldade...”, “porque eu tenho minha linha...” etc. Após essa doutrina, seu Zacarias comenta comigo, entusiasmado: “Segura! Tá gostoso...”

Justino canta outra doutrina:

*Eu tô aqui, terê terê  
 Eu passei na tua porta  
 Tu não me viu*

Durante essa doutrina, Justino apanha um pequeno copinho de porcelana e coloca-o na testa do menino para *tirar porcaria*. Retirar do doente substâncias patogênicas (*malofícios, feitiços, porcarias*), é outro procedimento clássico dos pajés maranhenses, e uma das formas mais comuns de tratamento, ao lado dos banhos, orações, benzimentos e manipulações corporais.

Mais algumas doutrinas, e Justino chama a mãe do rapaz para conversar. Pára os tambores e pede silêncio à assistência. Vira-se para a senhora e pergunta: “Quem vai cuidar do menino, é a senhora? A senhora sabe a responsabilidade que a senhora vai tomar com essa criança? Qual é a idade dessa criança?” A avó do menino responde: “Um ano e oito meses”. “Um ano e oito meses... a senhora não acha que tem grande responsabilidade essa criança, pra encruzo? Será que a senhora dá conta? Alguém da assistência dá palpite: “dá sim!” Ela, sorrindo amarelo: “Vou tentar, né, é o jeito... não tem quem tome!”



Justino sacode o maracá em silêncio, por alguns instantes. Depois canta, sempre sentado no banquinho, de frente para o rapaz com a criança, e sua mãe.

*Zoou, zoou, zoou no mar  
Só pode ser pororoca  
Que arrebentou no mar  
Sou filho do samambaiê  
Sou filho do samambaiá  
O meu reino é muito longe  
Gente daqui não vai lá  
Olha o baque do banzeiro  
Balançou Minas Gerais  
Rola minha conta mestra  
Dentro do meu maracá  
Vou descendo vou descendo  
Vou descendo devagar*

Justino sacode o maracá mais alguns instantes, em silêncio. Depois fala: “Tenha cuidado com essa criança... será que ele tá preparado?” Volta-se para a assistência e pergunta: “O quê que vocês acham? Como é que nós podemos fazer isso?”

Alguém dá um palpite: “Segura mais um ano.” As pessoas da assistência discutem sobre qual a melhor solução. A avó do menino sugere que o menino seja “seguro” até crescer mais um pouco: “segura ele aí, deixa ele crescer mais um pouco...” Dona Bá concorda: “É, faz uma segurança pra ele...”

*Segurança* é um termo muito usado para uma grande variedade de rituais mais simples do que o encruzo. Em muitos casos pode ser uma primeira etapa do processo que levará ao encruzo, mas pode ser também apenas um tratamento específico e parcial para um determinado problema. Muitas vezes a segurança é realizada em substituição ao encruzo, como neste caso, para adiar ou até mesmo suspender definitivamente a necessidade de realizá-lo. Nesse meio tempo, o paciente fica sob a responsabilidade do curador, responsabilidade essa que, no caso em questão, é dividida com os pais do menino.

Justino fala: “Vocês todos que estão aqui, ainda tem mais pessoas pra fora, eu quero que todos me respondam por uma boca só. Chama esse pessoal que tá aí fora.” Rosa chama todas as pessoas que estão fora do quarto de serviço, conversando ou assistindo TV: “Pessoal que tá do lado de fora, é pra vir... é pra ti vir dar opinião, Tinoca.” Depois que todos entram, Justino fala: “Vocês todos que tãõ aí comigo no meu serviço... eu sei trabalhar, meu encantado trabalha ou não trabalha?” Como era de se esperar, todos respondem em uníssono: “Trabalha, trabalha.” A assistência agora se comporta quase como uma só pessoa, pontuando a conversa com comentários quase em uníssono, como o coro das tragédias gregas.

Justino: “Vocês acham que ele pode ter condição de receber seguro, esse menino, em determinado tempo?” A assistência: “Pode sim, pode sim.” “Será que o Cabôco Jaraciano pode tomar conta desse menino?” Todos: “Pode, pode.” Justino sacode o maracá perto do ouvido por alguns instantes. A assistência fica em silêncio. Justino canta:

*Agora sim, agora sim, agora sim  
Ficou compromisso em cima de mim*

Todos começam a cantar e bater palmas. Os tambores acompanham. Justino manda buscar o potinho com as fitas. Amarra as fitas no maracá, e pede para os pais da criança, e em seguida a assistência, defumá-las (novamente, primeiro os homens, depois as mulheres).

Há um potinho com Guaraná Jesus com as miçangas dentro, o mesmo potinho onde estavam as fitas. Justino coloca uma miçanga na colher e tenta dá-la à criança, mas não consegue pois a criança se recusa e começa a chorar. Justino propõe que os pais fiquem com uma conta cada um. Fala com o rapaz:

É compromisso. É mesmo como você pegar o encruzo dele. Aí você não tem bebida nenhuma, pra não quebrar ela. [*ouvem-se alguns “hum!” na assistência, como se dissessem “que enrascada!”*] Você vai ficar com ela, a senhora vai ficar com a outra, até na época de nós marcar novo trabalho desse menino. Nesse dia, se todos tiverem por aqui, quem tá hoje, vocês vão olhar essa mesma, essa mesma vocês [*os pais*] vão me dar. Eu vou tirar do corpo de vocês dois. [*para o rapaz*] Com o compromisso marcado, e nessa época é pra você me entregar. Agora, só é uma coisa, que se você não cumprir mais ou menos com o contrato, com o compromisso, aí no dia do trabalho dele, dessa criança, aí eu procuro no seu corpo

e você não tem. Mas se você cumprir direitinho - ela eu sei que, da parte dela como mulher, ela vai cumprir - aí você bota, aí você vai fazer um gorgolejo [*apanha a xícara e imita alguém escarrando ou vomitando algo, e depois cuspidando na xícara*], você mesmo, eu não vou tirar. A senhora mesma vai fazer essa força e me dar.

Dá para sentir a apreensão do rapaz. Seu Zacarias: “Compromisso é compromisso!”

Justino insiste: “Vamos fechar o compromisso?” A mulher do rapaz pergunta: “Mas o quê que ele não pode fazer, é beber...?” Uma mulher da assistência acrescenta: “é, e namorar com outra mulher...” Todos caem na gargalhada, inclusive o rapaz, que sorri nervoso. Justino: “Eu não posso é entregar pra uma pessoa que não seja do mesmo sangue, pai, mãe...” Dona Raimunda interfere: “Ele já olhou pra mãe dele, entrega pra mãe dele! É melhor, que homem é bicho doido!” Alguns risos e comentários: “Tá certo, é melhor mesmo.” Justino: “Mas é por isso mesmo que eu quero dar pra ele. Porque assim como eu posso tomar uma responsabilidade, um compromisso, é a mesma coisa, ele também pode tomar, que ele é pai. Não tá certo?” Olha em volta. A assistência diz: “Tá certo, tá certo.” “Então quem pode tomar a maior responsabilidade é ele, que é pai. Eu sou apenas um intermediário, que tô fazendo aqui um contrato, e ficando com a responsabilidade. É uma responsabilidade que tá na minha mão. Agora, eu quero que vocês me ajudem também, como pais...”

Dona Raimunda pergunta: “Até quantos anos?” Justino: “Olha, ele tá pra completar dois anos, né?” A mãe confirma que o aniversário de dois anos é dia 11 de junho, daí a um mês, mais ou menos. Dona Raimunda: “Daqui a cinco anos, né?” Alguém diz: “Ih, vai ser uma responsabilidade pesada!” Justino franze a testa, fazendo cálculos: “Deixa eu ver, ele tá com dois anos...” O rapaz, visivelmente apreensivo, decide se manifestar: “Isso é muita responsabilidade pra mim, eu jogo num time de futebol, aí tem vez que o pessoal me convida pra tomar, eu posso esquecer e tomar. Eu me esqueço, quando eu pensar, já fiz, antes mamãe tomar...” Assistência: “É, isso é verdade mesmo.” Ele: “Eu passei seis meses - não foi, seu Justino? - sem tomar nadinha, só refrigerante.” Dona Raimunda: “Dá pra mãe dele! Ela não

bebe, as duas não bebem.” Justino: “Eu vou ficar com o compromisso quatro anos, pra fazer seis. Ele não passa desses seis.” A mãe fala: “Eles vão morar na cidade, na época eles vêm.” O rapaz: “A gente vai morar em São Luís, vou levar ela.” Justino suspira nostálgico, como se lembrasse do tempo em que morou na capital: “São Luís... lá é que é bom mesmo...” Em seguida, canta:

*Galo cantou, oliveira, galo cantou  
É hora d'eu ir-me embora, galo cantou oliveira*

Justino dá a conta em uma colher para a mãe do menino. Antes de colocar-lhe a colher na boca, Justino encosta a colher em vários pontos do corpo do menino - costas, braços e cabeça - enquanto seu Zacarias defuma. Depois é a vez do rapaz, que engole a conta constrangido. A mãe do rapaz finge-se de morta enquanto a assistência cogita se ela deveria tomar a conta no lugar do rapaz. Justino chama as madrinhas, cantando uma doutrina:

*Ai meu pai  
Estou procurando as minhas madrinhas  
Mas eu tenho um palácio tão bonito  
Como esse ninguém não tinha*

As madrinhas são pessoas ligadas ao doente, que devem acompanhar o tratamento e estar presentes quando for realizado novo serviço para concluir o tratamento. Neste caso, as madrinhas são a mãe do rapaz e Dona Bá, a ex-mulher de Justino. Justino entrega a cada uma e também a Rosa um ramo de folhagem seca, chamado de *pendão*. Os três pendões formam uma pirâmide que cobre a cabeça do menino. Justino canta:

*Arreia o pano marinho  
Marinho arreia o pano  
Com toda tripulação  
Eu sou dono do tesouro  
Da rampa do Maranhão*

Essa doutrina sinaliza que o serviço propriamente dito acaba de ser concluído. Justino agora chama todas as pessoas que estão no quarto, uma a uma, para dançar com ele, girando para o lado esquerdo e segurando a pessoa, enquanto sacode o maracá e canta:

*Olha fecha corpo de gente  
Olha a roda*

Depois canta:

*Antônio, sela meu cavalo, Antônio  
Eu vou sair pra passear  
Eu vou buscar minha balança  
D'eu pesar os meus doentes  
Eu vou sair pra passear*

Agora é por volta de 2:20 da manhã. Tendo concluído o serviço, Justino começa a tratar seus filhos, netos e bisnetos. O procedimento é sempre o mesmo: sentado em um banquinho, Justino começa a *mirar*, isto é, a examinar o doente observando-o através de uma pequena lâmpada comum. Muitos pajés têm o hábito de *mirar* seus doentes com diversos objetos, especialmente lâmpadas e outros objetos de vidro, com o intuito de diagnosticar a existência de problemas físicos. Como me disse Benedita Cadete: “Mira serve pra olhar tudinho que tem na gente. Você não tira o retrato, não olha aquilo, lá por lá não olha? Pois é assim. É a mesma coisa. Se tiver alguma coisa no corpo, a mira mostra.”<sup>60</sup>



**Benedita *mirando*. Terreiro de Benedita (Cururupu).**

<sup>60</sup> Ver item *Benedita mirando* na seqüência *Benedita* no DVD anexo.

Depois de mirar colocando a lâmpada na testa, no peito, nas costas, nas mãos ou em quaisquer outras partes do corpo que tenham problemas, Justino põe a mira junto ao ouvido, como se estivesse ouvindo instruções, e em seguida escreve a receita do tratamento em uma folha de caderno.<sup>61</sup>



**Justino passando receita.**

Depois de atender os parentes, Justino vai atender Dona Raimunda em seu quarto, e lá fica alguns instantes, durante os quais os tambores permanecem em silêncio. Na volta, Justino senta-se numa cadeira e começa a cantar doutrinas de despedida:

*Eu vou-me embora daqui  
Eu vou-me embora pro mar  
Jogo meu corpo no banzeiro  
Lá fora no meio do mar*

Depois:

*Corre meu pombinho branco  
Vai depressa, não demora*

<sup>61</sup> Ver item *Justino passando receita* na seqüência *Justino* no DVD anexo.

*Vai no terreiro aonde Zezinho  
Mas depois volta aonde eu estou  
Pra vir tirar todos os meus aparelhos  
Que foi Zezinho quem mandou*

Com essa doutrina e com as seguintes, contorce-se, balança os braços e fica fora de si, com os olhos fechados, sendo amparado por Rosa e Dona Bá. *Zezinho* refere-se a Zezinho Reis, mestre de Justino. Os *aparelhos* são as peças de sua indumentária ritual que são retirados, sinalizando o fim do trabalho: o chapéu, os óculos, as calanchamas, a camisa e os sapatos. Dona Bá é quem retira os aparelhos enquanto ele canta. Depois de retirados, os aparelhos são defumados por seu Zacarias. Já sem as calanchamas, Justino canta:

*Adeus minha mesa, adeus  
Adeus minha mesa, quem vai partir sou eu  
Adeus para todos, adeus  
Adeus para todos, quem vai partir sou eu  
Adeus meus tamboreiros, meus tamboreiros adeus  
Adeus meus tamboreiros, quem vai partir sou eu.*

O serviço termina por volta de três e meia da madrugada, o que é relativamente cedo para os padrões dos pajés de Cururupu, que com frequência terminam os serviços já com dia claro. Isso se explica por ser um serviço com uma assistência pequena, e também porque Justino tem problemas de pressão e não suporta ir dormir de manhã. As pessoas se despedem rapidamente umas das outras e logo vão embora em pequenos grupos, usando lanternas para iluminar o caminho até a pista. Volto para a pousada em que estou hospedado caminhando com Dona Raimunda, que me conta mais fofocas do que quero saber.

\* \* \*

Para cada pajé efetivamente atuante existem muitos pajés potenciais, ou seja, gente que recebeu tratamento ou passou por uma ou várias etapas do processo de iniciação, sem

chegar às últimas conseqüências.<sup>62</sup> Gente como Dona Alzira, uma senhora de cerca de setenta e cinco anos que nasceu em Cururupu, mas mora em São Luís há muitos anos. Dona Alzira era aparentada de diversos pajés e foi encruzada por um deles, o célebre Ornilo, quando tinha dez anos de idade. Apesar de encruzada, nunca trabalhou pois, segundo ela própria, seus encantados eram “do lado do mal”, e o próprio Ornilo tratou de suspendê-los. Ela se lembra de Ornilo dizendo: “Essa vai comer gente viva, que nem onça!” E comenta: “ah, se ele não tivesse suspenso, eu já tava no inferno! Porque eu ia fazer muita maldade, era alguém me provocar e eu acabar com a pessoa.” A existência de diversos *remédios* e *seguranças* dota a iniciação de uma grande flexibilidade, uma ampla margem de negociação que muitas vezes atenua uma oposição muito marcada entre mestre e discípulo. É comum um curador dizer “não cheguei a encruzar, só fiz uma segurança”, ou então “o caso dele não era encruzo, dei só um remédio.” Cada pajé concebe diferentes serviços possíveis, de acordo com as circunstâncias (idade, sexo, tipo de problema, condição financeira etc.) Um exemplo:

Eu faço assim, cura... em primeiro lugar: encruzo; segurança... Tem segurança de três modelos: tem a segurança geral, que não é preciso encruzar; tem a segurança que segura, com dois, três, quatro, cinco anos encruza, e tem a segurança de conta. Na boca do tambor. Se for pessoa grande, ele fica encostado no tambor, se for uma criança, ele fica sentadinho no tambor. Deu aquela segurança, curtiu aquele resguardo, pronto, ele vai ficar outra gente.  
(Benedita Cadete)

Muitas vezes os serviços feitos para suspender ou afastar os encantados são eficazes e bastam para que a pessoa não tenha mais problemas, como no caso de Dona Alzira. Em muitos casos, contudo, os encantados não dão trégua à pessoa, como foi o caso de seu Joãozinho Venâncio, que nasceu e foi encruzado no povoado de São Simão, no município de Axixá, na região do rio Munim:

Comecei a dançar com quatorze anos. Recebi dos oito para os nove anos, ainda não tinha nove anos completos quando recebi pela primeira vez. Deu muito

---

<sup>62</sup>Maués (1995: 243) aponta um quadro semelhante na pajelança do litoral paraense: “a maioria das pessoas que procuram os pajés acabam não se tornando xamãs, ou porque as entidades são afastadas em definitivo (embora sempre persista a suspeita de que possam voltar), ou porque podem ser mantidas sob controle, sem que se dê o encruzamento, com algumas precauções rituais (banhos, defumações, consultas eventuais a pajés etc.)”.



trabalho, viu. Hoje, a mediunidade tá diferente, tem muito modernismo, muito invencionismo. Hoje tá tudo mais fácil, tudo mais leve. No meu tempo era mais pesado. Tinha mais amargura. Teve um senhor no meu interior, por nome João Miranda, curadorzão, falado. Mandaram chamar ele pra ele ver o meu estado. Ele veio e disse: “só a gente assuspendendo o povo desse menino, que ele não vai resistir. Ele tem muita gente de idade, muita gente velha, ele não vai resistir.” Aí se arrumamos e fomos. Ele suspendeu. Ainda não tinha nove anos completos. Ele suspendeu pra mim esperar até os dezoito ou vinte anos. Que nada! Eu fiz quatorze anos em maio, quando foi a mesma data, quatorze de agosto, arriou, mas arriou mesmo, pra valer. O recurso que teve foi mandar me encruzar. Aí me encruzaram e eu fiquei sob o comando da minha mãe-de-santo, até os dezoito anos. Dezoito anos, aí eu passei a me dominar. Aí eu abri minhas festas, e daí pra cá venho continuando.

Outro caso interessante é o de Dona Nilza, uma senhora que nasceu em Bacabal, mas mora em São Luís desde pequena. É famosa pela grandiosa festa do Divino Espírito Santo que promove todos os anos em sua casa, transformando as ruas humildes do bairro em que mora em um verdadeiro palácio real. Dona Nilza dança há muitos anos no terreiro da Portas Verdes, no bairro do Anjo da Guarda. O terreiro das Portas Verdes foi fundado por um curador, José João, e hoje realiza toques de tambor de mina com frequência e cura três ou quatro vezes por ano.

Certo dia, conversava com Dona Nilza sobre as pessoas que são *flechadas* por mães-d’água ou curupiras, um problema que só pode ser tratado por curadores.<sup>63</sup> Ouvi falar de muitos casos, mas não vi nenhum – aparentemente trata-se um fenômeno em extinção. Expressei minha opinião de que hoje em dia não se vê mais mãe d’água em São Luís pois a cidade cresceu muito e acabou invadindo seu habitat natural: os rios, igarapés, manguezais, poços... Dona Nilza concordou e disse, rindo: “Hoje elas têm é medo do povo! Mas antigamente...” Foi nessa ocasião que me contou como começou a *brincar pajé*.

---

<sup>63</sup> Na pajelança cabocla do litoral paraense, doenças provocadas por *flechada de bicho* também são frequentes. “A pessoa passa num rio e não pede licença pra mãe do rio (encantado que mora ali). Sente dor de cabeça, dá febre (...). A flechada é uma parte que é meia dura. Se uma oiara [GP: *mãe d’água*] simpatizar (*sic*) da pessoa, ela flecha mesmo, carrega pro mato, fica doente, como se deu com Dona Joana. Foi oiara que malinô com ela.” (pescador citado em Maués 1995: 191)

As primeiras manifestações de *bicho d'água* começaram quando ela ainda era criança, com oito ou nove anos, mas sua mãe mandou suspender. Dona Nilza só foi se envolver de novo aos 25 anos, oito meses depois da morte da mãe, quando já estava casada.

Eu só comecei a aceitar encantado por causa da frechada. Aí embaixo, onde agora é a pracinha, era só lama, tinha uns olho d'água, lá pro outro lado era um mangue alto... aí, teve um dia que eu descí lá pra buscar água – isso tem mais de trinta anos – eu tava subindo a escadaria de volta, era umas seis da tarde, quando eu ouvi uma vozinha me chamar: *Niiiiil-za!* Aí eu respondi, sem nem me virar: *Vá à meeer-da!* Ah, mas quando eu tava no penúltimo degrau, eu senti aquele negócio, pá! Aqui no joelho. Já caí revirando tudo. Foi a noite toda aquela dor medonha.

Sua perna inchou do meio da canela até o meio da coxa. Nessa noite ela não dormiu nem deixou os vizinhos dormirem com seus gritos de dor. Um vizinho que era discípulo do curador José João foi buscá-lo. Ele veio, apalpou a perna e diagnosticou: Nilza tinha sido frechada por um encantado. Pediu para comprarem velas, cachaça, um prato “virgem” (isto é, que nunca tivesse sido usado) e outras coisas. Ele tomava cachaça, o que deixou Nilza desconfiada.

Quando ele [*José João*] chegou já tava com Seu Manezinho [*seu encantado*]. Aí ele botou a boca e puxou com o dente um espinho de tucum deste tamanho [*cerca de 10 cm*]. Mas se eu não tinha entrado em mata nenhuma... Aí ele pediu pra minha filha comprar um pedaço de pano branco novinho, amarrou no joelho, deixou lá amarrado, quando foi um tempo depois, que afrouxou, eu tirei e já tava bem melhor. Aí ele disse que era pra ir no terreiro dia 30 de junho, que ia ter um tambor. Ele disse que ainda tinha que terminar o serviço, mas era conversa, ele queria mesmo é que eu comesse a trabalhar com meus encantados. Aí lá eu dancei, comecei a me desenvolver, mas ainda levou um ano pra ele [*o encantado de Dona Nilza*] cantar, dizer de onde era...

A decisão de realizar o encruzo é muitas vezes o resultado de um longo processo que envolve variáveis tão distintas como a intensidade do sofrimento pessoal, pressões familiares contra ou favor da decisão, opções de carreira (já que a pajelança pode ser uma importante fonte de renda) e a disponibilidade financeira, uma vez que o encruzo está entre os serviços mais caros e complexos que um curador pode realizar. O período entre os primeiros sinais de presença dos encantados e o encruzo muitas vezes se estende por longos anos. Não são incomuns casos como os de Dona Nilza ou de Justino, que manifestou os primeiros sinais na

adolescência, foi encruzado com vinte e cinco anos mas só começou a trabalhar efetivamente aos trinta e sete anos. Esse interregno pode ser encarado como uma espécie de fase experimental em que o pajé potencial se familiariza com o convívio com os encantados e com as conseqüências desse convívio. Esse período muitas vezes representa um momento de intensa crise pessoal, uma vez que aprender a conviver com os encantados significa, na prática, aprender uma ou mais novas personalidades (ou novas facetas de sua personalidade, se se preferir), e esse processo é quase sempre marcado pelo sofrimento e pela inquietação.

Todos os pajés que conheci remontam seu envolvimento com a pajelança a perturbações que podem ser chamadas genericamente de *baque*. *Panhar baque* é uma expressão muito usada para se referir às perturbações experimentadas por pessoas que sofrem a influência dos encantados mas ainda não têm controle sobre isso: dores, febres, visões, convulsões, comportamento anômalo. Em acepção mais ampla, a expressão se refere a praticamente qualquer tipo de perturbação, desde problemas de saúde até falta de sorte crônica.

Quando eu comecei a fazer esse serviço, eu tava com a idade de vinte e cinco anos. Me apareceu esse movimento no corpo, e tal, e eu fiquei um homem sem trabalhar, chegava lá, adoecia, aparecia esse negócio, eu vinha-me embora pra casa. Aí foi que mandaram fazer o serviço pra mim, me encruzaram, graças a Deus desde que fizeram o serviço eu nunca mais panhei baque, não sinto nada no meu corpo. Não sei quantos anos eu não tenho uma febre!

(Manoel José)

Antes de me encruzar, eu panhava muito baque. Demais. Rasgava a roupa que só! Mamãe fazia roupa de mim de lona, duma lona que a gente fazia rede pra criança, assim de lista, tinha uma fazenda por nome de lonita. Ah, esses vestidos de lonita, eram quantos mamãe fazia. Quando aparecia em mim, rasgava todinho! No dia de meu encruzo, foi duas roupas pra rasgar. Era quatro, seis homens pra me segurar.

(Benedita)

Eu comecei a trabalhar em lavoura, me casei, mas determinado tempo eu não segurava mais nada que tinha. Brigava com a mulher, eu tinha uma coisa que eu saía e escutava uma pisada atrás de mim, se eu ia prali, aquilo me beijava e eu não sabia quem era, eu sentia aquilo, mas não sabia quem era. Tudo que eu pensava de bom não dava certo. (...) Eu vivia com minha mulher. Por fim não deu certo, a minha cara pra ela era ruim, a cara dela pra mim era ruim. Aí eu fiquei só na minha casa, mas mestre, eu vou lhe dizer, tinha uma coisa que entrava debaixo da

minha rede e assuspendia. Aí nessa ocasião minha mãe falou com Roberval, que ele é meu tio. Eu era homem de dois carros de boi, era homem de quatro juntas de boi, era homem de cavalo de sela, dois fornos, uma roda de mão, que naquele tempo tinha roda de mão, isso tudo foi se acabando. E quando eu vim fazer meu serviço, aqui, tive que pegar uma camisa emprestada. Então hoje eu sou satisfeito, porque não sou rico, mas tenho minha família, tenho minhas coisas, minhas boas amizades, que nesse tempo eu não tinha nada disso.

(Teuzinho)

Quando as pessoas usam a expressão *panhar baque*, quase sempre está subentendida a convicção de que esta perturbação não é aleatória, mas resulta de causas “não-naturais” como o efeito de um feitiço ou da influência nefasta de encantados e espíritos de mortos. No caso dos candidatos potenciais a pajé, é entendida como resultado da relutância em aceitar seus encantados – o que é sempre visto como uma *obrigação*, um *dever*, uma *missão* ou, o termo mais comum, uma *sina* - e equivale às doenças iniciáticas que acometem os xamãs de diversas culturas.<sup>64</sup> Como em tantos outros contextos, aqui podemos dizer que a perturbação é um idioma para um certo tipo de encontro com o sagrado (Csordas 1985).

Quem é dessas partes [*quem tem linha de cura*] e não se cuida, volta e meia tá caindo. Não tem jeito. Encantado radeia ele ali. Bem como aquela menina, professora normalista, desde verdinha aquela menina apanha baque. Meu irmão, ela diz que morre mas não se assujeita! Ela não assume a sina dela por que tem muita vergonha das professoras, dos professores, dos colegas dela saberem. Tem ocasião que ela vai mortinha pro hospital, passa dois, três dias lá. Tu pega ela parece que tá morta, de três, quatro, cinco dias, só de fria, de gelada. Mas diz que morre mas não cede. Diz que o destino dela é ser professora, assim que ela diz pra gente.

(Benedita Cadete)

As sessões de cura, especialmente os “serviços de tambor”, são sempre muito animadas, com intensa participação da assistência, que canta, dança e bate palmas. Ao contrário do que ocorre no tambor de mina, na pajelança existe uma participação muito mais ativa de todos os presentes, a ponto de não fazer sentido uma distinção entre “participantes” e

---

<sup>64</sup> Essas perturbações são equivalentes à *corrente do fundo*, doença provocada pelos encantados da pajelança paraense descrita por Maués (1995: 285-312): “Quem possui o dom xamanístico é acometido de uma ‘doença’ (ou ‘negócio’) rotulada, pelos informantes, de ‘corrente do fundo’. Essa doença aparece, quer se trata [*sic*] de um dom de nascença ou de agrado, em determinado momento da vida do indivíduo. Para os pajés de nascença, acredita-se que ela se manifesta desde cedo, especialmente na puberdade, ou pouco depois, ainda na adolescência” (p. 292).

“espectadores”. Essa é provavelmente uma das razões da popularidade da pajelança entre os adeptos do tambor de mina em São Luís. Lembro-me dos comentários de Dona Elzita, mãe-de-santo e benzedeira da capital que faz cura poucas vezes por ano: “Aqui, em dia de cura, quase não cabe tanta gente, o salão fica cheio. Agora, vem aqui dia de tambor...” Alguns dias depois, conversei com algumas de suas filhas-de-santo e todas concordavam que a cura, de fato, “é muito mais animada”.

Durante as sessões de cura, tanto em São Luís como em Cururupu, é muito comum que pessoas da assistência entrem em transe violento, sacudindo o corpo, dando pulinhos ou jogando-se no chão ou sobre outras pessoas, cena bem mais difícil (embora não impossível) de acontecer em um toque de tambor de mina.<sup>65</sup>



**Integrante da assistência entrando em transe durante serviço na casa de Justino.**

---

<sup>65</sup> Edison Carneiro (1991b: 84) aponta como um dos fatos distintivos do candomblé de caboclo – em oposição aos candomblés nagô e angola – a possibilidade de pessoas estranhas à casa dançarem em transe em meio aos demais encantados.

Diversas vezes assisti a cenas como essa, após as quais o pajé advertia ou repreendia a pessoa, em termos nem sempre amigáveis, afirmando que ela tinha que “seguir sua sina” – afinal, como costuma dizer o pajé Aristeu Pires (Teuzinho), “quem é da água tem que ir pra lá”. No terreiro de Benedita Cadete, há uma doutrina que se costuma cantar especialmente nessas situações, como um recado para os recalcitrantes:

*O senhor não baila  
Só se não quiser  
Essa sala é nossa  
Quem nos deu foi São José*

Muitas vezes vi Benedita cantar essa doutrina olhando fixamente nos olhos de uma determinada pessoa e mostrando-lhe o salão com gestos largos, como que exortando-a a dançar. No terreiro de Teuzinho, no povoado da Soledade, há uma doutrina ainda mais contundente para situações semelhantes:

*A tua sina é essa  
Sina que tu trouxe de berço*

A impressão que tenho é que as pessoas se sentem mais à vontade para “experimentar” o transe na pajelança do que em outros contextos rituais. Em outras palavras, na pajelança parece haver mais espaço para uma relação mais descompromissada ou informal com o transe, seja pela atmosfera lúdica, seja pela ausência de preceitos e controles institucionais tão rígidos. Nesse sentido, não é fortuito que um número expressivo de pais e mães-de-santo de São Luís tenham começado sua “carreira” mediúnica na cura. O caso de Euclides Menezes Ferreira é exemplar.

Como muitos outros pais e mães-de-santo da capital, Euclides iniciou-se como curador, passando ao tambor de mina mais tarde, sem contudo abandonar a pajelança, que continua a realizar em seu terreiro uma ou duas vezes por ano, geralmente no final de novembro. Eis a história de sua iniciação:

Meu primeiro transe aconteceu em 20 de maio de 1944, em casa, não era tambor, não era cura, não era nada. Minha mãe, por não gostar, me levou pro médico, a medicina era pouca, me levou prum farmacêutico, ele era espírita, seu doutor Manezinho, ele me enviou e tal, era pra me levar pro terreiro porque meu problema não tinha nada com ele lá. Minha mãe não quis, ela era contra assunto de terreiro. Isso mês de maio. Agora, dezembro, eu já fui levado às escondidas por uma senhora que era dançante do Terreiro do Egito. Eu fui pra ver uma festa de Santa Luzia. Eu era criança, todo mundo gostava de mim, porque eu era uma criança obediente, e lá me levaram. E lá eu terminei dançando, no dia 13 de dezembro do mesmo ano. Bom, aí fiquei, fui pra lá 44, 45, 46, foi os três anos seguidos. 47 já não fui mais, 48, 49, aí passei um tempão sem ir. Eu quando fui ficando rapazinho, eu ouvia muitos comentários. Comentários muito ridículos, sabe, que esse negócio de tambor de mina era cachaçada, isso era coisa do diabo, o diabo é que tava no corpo do povo, as pessoas tavam bêbadas, e que os homens principalmente, ia ficar veado, é essa expressão mesma, tem que se colocada porque é assim que o povo falava, se bem que aqui falava “qualira” [*homossexual*], “fulano vai ser qualira, não sei o quê...” Eu fui ficando grossinho olhando e ouvindo o povo com esses comentários, né. Bom, e aí chegou uma época que eu ia em determinado tambor e eu via uma pessoa assim amofinado, afeminado, via outro com a garrafa debaixo do braço, outro fazendo patacoada, outro dizendo palavras... aí eu voltei, parece que dias e anos atrás, do que eu ouvia, né, eu digo, “ah, eu não quero isso não.” E terminei me afastando.

Bom, quando eu comecei a ver negócio de brinquedo de cura, comecei a ver o brinquedo de seu Manduca, que era ali no sitinho, olhei o brinquedo de Dona Odila, de João Lindoso – que era um curador da época muito famoso aqui, João Lindoso - e não tinha isso que o povo fazia esses comentários. Ah, eu digo, “eu quero me passar pra cura...” Aí eu fui atrás de várias pessoas pra me fazer o remédio, pra se eu tivesse que seguir, eu queria seguir na cura. Eu fui atrás dessa Dona Odila, ela disse que não, eu fui atrás de uma senhora por nome Justina – ela tá viva, mora ali no João Paulo – ela falou que não, que as forças dela não dava pra isso, eu fui atrás de um curador por nome Pedro Costa, ele falou que não, que quem me botasse a mão ia levar um tombo, porque eu era mina e não curador, e falei com uma porção de gente, depois falei com um senhor que foi o famoso em Cururupu, Zé Reis, Zé Reis veio de Cururupu, conversei com ele e tudo mais, ele falou pra mim que sim, na época que ele veio, conversou comigo, se comprometeu, me deu a nota, até, as coisas pra mim fazer meu encruzo, ele foi fazer um brinquedo num lugar por nome... Paraíso, aqui pro lado do Itaquí, Mapaúra, foi fazer um brinquedo não sei pra quem, na época, e me convidou pra que eu fosse assistir. Ele já tinha me dado a nota pra eu fazer meu encruzo. Quando chegou lá, o dito Corre Beirada baixou nele e cantou, tudo improvisando pra mim, que eu não me metesse com isso, porque não sei o quê, só que eu não me lembro os versos, não é? Mas ele descartou logo, que o Zé Reis não podia fazer nada por mim e nem ninguém, porque eu era mina, eu era água salgada, não era água doce. Eu podia dar minhas passagens, eu podia fazer meus brinquedos, chamar qualquer linhagem e tal, mas ninguém poderia meter a mão nisso. Até porque eu já tinha passado por determinado preceito do tambor de mina. Aí pronto, caí de quatro. Levei meu pessoal pra assistir... Mas fiquei amigo de Zé Reis, quando ele vinha de Cururupu e tal. Fiquei amigo dele. Aí fui atrás de uma senhora chamada Benedita Paranã, que foi uma famosa curandeira, foi a mestra de Santana, já foste na casa de Santana? Pois é, Benedita Paranã foi a mestra de

Santana, ela tava doente, toda aleijada, morreu toda privada. Então ela já tinha me entregado até umas pessoas pra mim benzer, tomar conta, então eu fui falar com ela, ela disse assim, “Seu Euclides, venha falar na quinta-feira com Rei Sebastião, eu não posso lhe dizer nada assim, porque não tenho mais condição de lhe encruzar, nem de encruzar ninguém”, contou a história dela, né? Na quinta-feira eu fui lá. Mesmo aleijada, ela se sentava numa cadeira e dava as passagens, as entidades vinham, ela sacudia o maracá, era lindo, lindo, lindo. Aí eu fui, e tal, conversei lá com o Rei Sebastião, e ele me falou o seguinte: que ninguém poderia me botar a mão, se botasse a mão em mim, ou eu ou a pessoa ia morrer, ou então ia ter um problema muito sério. Se eu quisesse puxar linhagem pra mim, eu teria que fazer minha coisa só. Aí me ensinou o que fazer, que eu fosse num rio, pegasse determinados objetos, não sei o quê, cantasse, depois fosse à praia do Boqueirão, e balançasse o maracá... um monte de coisas que eu não posso também contar os detalhes, né. E eu fui. Fui e fiz a coisa, e a coisa aconteceu. Me passei pro lado da cura. Mais uma vez tive que ficar longe do tambor de mina. Mas quando chegou a hora não deu certo, quando chegou 58 tive que abrir casa de mina. Assim que foi meu começo. Eu não fui uma pessoa encruzada por ninguém, eu brinco, eu até digo isso, de audacioso, né. E os espíritos me quiseram, confiaram em mim, porque era tudo que eu queria.

Creio que o mais importante a destacar no relato de Euclides é a relativa liberdade de ação do pajé potencial em oposição à rigidez dos preceitos do tambor de mina. Submeter-se a uma iniciação no tambor de mina implica a sujeição, ainda que temporária, a uma comunidade-terreiro hierarquicamente estruturada;<sup>66</sup> os curadores, por sua vez, não estão sujeitos ao mesmo tipo de controle institucional. Não existem mineiros *feitos de nascença*, e uma das acusações mais graves que se pode fazer a um mineiro é a de *não ter raiz*, de estar *inventando moda*.

Hoje, se ouve dizer, algumas pessoas de terreiro aí, “eu já estou feito”, “sou de nascença”, e são diz que mineiros. Não existe isso! Eu, por exemplo, sou mina, sou mineiro, mas eu passei pelo ritual, eu aprendi. Aprendi a cantar, aprendi a rezar, aprendi porquê se colocar uma água na porta da rua, aprendi porque se acender uma vela e o que se diz na hora que se acende uma vela, que são tudo línguas iorubá, eu aprendi isso. E não sei, as outras pessoas que não aprenderam vêm um fazendo, copiam e vai fazendo também.  
(Euclides)

No tambor de mina, a iniciação, também chamada *feitória*, é muito valorizada e apresentada freqüentemente como uma condição *sine qua non* para o exercício da prática

---

<sup>66</sup> O fato de que, historicamente, a maioria das comunidades-terreiro maranhenses tenha sido controlada por mulheres, e que as mulheres constituam a maioria dos adeptos do tambor de mina até hoje, talvez ajude a explicar o medo de ser tomado por homossexual que acometeu Euclides.



ritual - embora nem sempre seja realizada de fato e tenha havido uma tendência à sua simplificação nas últimas décadas (Nicolau Parés 1999: 170-171). Na pajelança, ao contrário, o encruzo muitas vezes funciona apenas como uma forma de sancionar socialmente uma condição (como no caso que acabo de narrar, em que o encruzo, segundo Justino, “é só pra dar um reforço no corpo, porque ele já nasceu pronto”) e dar alguma legitimidade, embora frouxa, ao exercício de uma atividade especial, podendo até mesmo ser dispensado, como no caso de Euclides.<sup>67</sup>

O prestígio de um curador se mede por vários parâmetros, e o fato de ter sido iniciado por esta ou aquela pessoa está entre os menos importantes, na medida em que é a iniciação “de nascença” que é valorizada. Ao contrário do que ocorre com muita frequência em religiões afro-brasileiras como o candomblé e o tambor de mina, não é tão comum que um curador proclame orgulhosamente ter sido iniciado por fulano ou sicrano. Os curadores se orgulham, sim, de terem passado por uma iniciação, mas não necessariamente porque foi fulano ou sicrano, e sim porque “hoje ninguém mais faz isso, está tudo muito fácil.” Passar por uma iniciação longa e que exige sacrifícios é visto como uma medida do valor do pajé e uma prova de sua seriedade.

Outro aspecto importante que merece atenção no depoimento de Euclides é o fenômeno muito comum de trânsito entre vários mestres durante o processo de iniciação. Esse processo muitas vezes dura longos anos e nem sempre é a mesma pessoa quem realiza os diversos remédios e seguranças a que um candidato a pajé pode se submeter durante esse período. Como Euclides, muitos pajés em sua formação tiveram contato com várias pessoas, sendo muito comum ouvir frases como “considero fulano como meu mestre”, o que indica

---

<sup>67</sup> Nos candomblés-de-caboclo baianos, a ausência de iniciação é um importante sinal diacrítico em oposição ao candomblé “tradicional”. Santos (1995: 67) diz que a iniciação (*feitura*) é “um sinal de legitimidade no universo afro-brasileiro, servindo de marca para a distinção caboclo-orixá.” No que se refere ao culto da jurema, “Trabalhar com ‘jurema’ exige um conhecimento, uma prática, mas não necessariamente uma ‘feitura’, considerada por alguns juremeiros como um dos elementos da tradição da ‘jurema’” (Assunção 1999: 200); “o juremeiro quando é bom não precisa de iniciação” (Pinto 1995: 156).

tanto uma pluralidade de experiências como uma certa ausência de formalismo na relação mestre-discípulo (Laveleye 2001: 212).

Essa ausência de formalismo permite inclusive que um curador se considere *iniciado* ou *preparado para trabalhar* até mesmo por pessoas que não trabalhem como pajés, como é o caso de Betinho. Humberto de França Ribeiro nasceu em Pé de Galinha, povoação do interior de Cururupu. Filho e irmão de curadores, desde pequeno Betinho já *dava remédios* às pessoas.

Eu nasci no ano de 1952, no dia 26 de março eu nasci. De lá pra cá, eu comecei, quando eu fui me entendendo, em termos de medicamentos, medicina caseira, que se dá o nome de alternativa, quando criança, acho que pela idade de quatro, cinco anos, eu já dava remédio, mas aquilo era um remédio que o pessoal acreditava, só que eu não sabia o que eu tava fazendo. Por que a minha idade eu acho que ainda não competia pra eu competir [*sic*] com esses medicamentos que eu dava ao pessoal. O pessoal chegava - meu pai era curador na época - aí as pessoas chegavam e ele perguntava, “que tal, meu filho? Essa pessoa, esse moço, tem remédio?” E eu dizia “É só dar tal remédio, assim assim, que vai botar ele boazinha.” Aí meu pai que dizia assim, “Eu vou sair e você vai ficar ao critério de Betinho, o que Betinho disser aí, tudo bem.” Eu era bem pequeno. E certo é que eu ficava por ali, e tal, às vezes descascava uma laranja, e dava praquela pessoa chupar, às vezes eu ia pra campina brincar, voltava e dizia “olha, não quer tomar água de tucum? Toma, vai te dar bem!” Aquilo o pessoal tomava, que já tinha fé, ia tomando aquela água de tucum e ia curando mesmo. Quando meu pai chegava da vila ou do trabalho no mato, que ele roçava, as pessoas diziam “olha, Betinho me deu aqui um tucum pra mim comer, e eu me senti bem, que minha barriga tava doendo, já não tá doendo mais” e tal, então o pessoal foram começando a acreditar naquele negócio. Quando eu me preparei mais de idade, aí meu pai falou que eu tinha que seguir esse trabalho. Eu achava que era um pouco difícil pra mim, porque eu era assim jovem, eu não queria acreditar nesse trabalho, não costumava querer aceitar o trabalho. Aí eu dizia “é papai, o senhor vai trabalhando, quando chegar o meu tempo, tudo bem.” Aí garrei e fui pra cidade trabalhar. Nessas alturas eu tava com quinze anos. Fui trabalhar em São Luís. Eu pensava comigo: “mãe d’água não vem pra cá, eu quero ver mãe-d’água vir pra cá.” Por que eu pensava que mãe d’água ficava só mesmo no lugar onde a gente ficava, não ia pra São Luís. Ah, sinhô, quando eu cheguei lá, aquilo começou a me judiar, e tal, eu procurei caminho de casa e voltei. Nesse ano meu pai fez uma festa. E quando foi as doze horas da dia, aí me apareceu aquela irradiação de cabôco. E me agarrou e me tomou, meu corpo ficou tomado, tipo um passamento [*desmaio*], né. E certo que quando eu me reanimei, fui me reanimando e escutando essa voz, “olha, essa é a última festa que eu fiz, a próxima festa, quando tiver, meu filho é que vai tomar de conta.” Aí justamente nesse ano ele adoeceu. Aí levou uns anos doente, e tal, quando ele morreu eu tava com dezoito anos completos. Ele morreu em 70, no dia quatro de julho, e sepultou no dia cinco de julho. Aí depois que ele morreu fiquei panhando baque. Eles [*os encantados*] ficaram me judiando. Depois eu fui pra São Luís, e lá foi que eu conheci Dona Rôxa, quando fui lá na Casa das Minas. Fui conversar com ela, dizendo que eu tava com problema, pra saber o que ela achava.

Aí ela disse que meu problema era fácil de construir, desde que eu aceitasse meus povo, se eu aceitasse ela ia me preparar uns banhos, e quando ela dissesse que tava pronto, tava pronto. E graças a Deus assim foi, que ela me preparou, não sei o que ela fez, só sei que tomei banho, se você me perguntar se foi banho disso ou daquilo, eu não sei. Sei que banhei bastante, me senti forte, logo meu corpo reanimou, apetite de comida, que eu não tinha, logo comecei a comer bem, aquele mal-estar que eu me sentia todo quebrado, aquilo meu corpo despertou e eu me senti logo sadio pra trabalhar. Por essa meta eu considero Dona Roxa minha mãe-de-santo, porque foi a pessoa que me encaminhou. Aí ela me disse “meu filho, agora tu vai e rufa teus tambor.”

O fato de um curador como Betinho ter sido “preparado” na Casa das Minas, tida como um dos mais tradicionais terreiros de tambor de mina de São Luís, indica não só uma grande flexibilidade quanto aos parâmetros de iniciação mas também um diálogo estreito entre cura e mina, que muitas vezes se expressa através de uma certa complementaridade.<sup>68</sup> Betinho por diversas vezes me disse que é muito querido na Casa das Minas, entre outras razões (como ser discreto e não fazer fofoca) pelo fato de realizar serviços, consertar portas, trocar telhas etc. Certa ocasião, conversando com Dona Roxa sobre Betinho, ela me disse: “faz tempo que ele não vem aqui... e quando vem tem muito serviço.” Já ia fazer um comentário do tipo “é, ele me disse que sempre que vem aqui conserta o que está quebrado”, quando ela continuou: “porque nós aqui não curamos. Aqui é só mina jeje. Então quando ele aparece – porque ele tem as duas linhas, de mina e de cura – quando ele aparece tem sempre um monte de gente pra ele tratar.” Em seguida, começou a narrar diversas *rebordosas* sofridas por conta de *coisa feita e olho grande*. “Eu trabalhava na fábrica, chegava cedo, dava duro... aí tinha gente que dizia que eu era gananciosa, crescia o olho... já tive problemas sérios, dores de cabeça, dor no pé, problemas na mão direita, que era a que eu usava pra trabalhar... Betinho é que foi minha valência!”

\* \* \*

Ói, eu levei, de encruzo, onze dias no quarto, a minha irmã me tratando. E o encruzo nessa ocasião era tão dispendioso, que é muito diferente do que hoje eu

---

<sup>68</sup> Esta relação de complementaridade entre diversas esferas, domínios ou linguagens dentro de um mesmo campo religioso é encontrada com frequência em outras manifestações da encantaria brasileira, a exemplo das relações entre jurema e xangô em Pernambuco, descritas por Pinto (1995).

faço. Que eu comecei também fazendo pros outros fazendo mesmo como ele fazia, era um ano. Já pensou o que é um ano, você ficar mais ou menos com sua família, sua esposa em casa, um ano, cumprindo pra você ser um cidadão de boa saída, boa carreira nos seus trabalhos... eu fiquei um ano e onze dias. Ele me encruzou e eu levei onze dias preso. Com onze dias ele veio, fez o trabalho, me soltou, passou as notas tudinho, eu fui ficar dentro do tratamento um ano, sem direito de muitas coisas. Comida – que essa família aqui ainda não tem conhecimento desse negócio como eu passei naquelas época, mas os filhos sabiam tudinho, o que comia, o que não – toda comida que chegava, eles “ó, separa a de papai, bota pra cá, isso aqui papai come. Ah, isso aqui é camarão, papai não come.” Então levei os doze meses. Eu morava no interior, vinha pra cidade fazer compras, aí era de acordo com os horários. Quando batia aí, onze horas, onze e pouco, eu não tenho relógio, tô olhando pra cima, tô vendo, será que tá meio dia? Aí eu sentava na beira do caminho e ficava sentado, esperando as doze horas passar. Tinha vez que eu até cochilava. Seis horas da tarde, seis da manhã, doze horas da noite, até completar um ano. Depois que completou um ano, passou noventa dias, aí eu fui pra Caoca – Caoca era uma praia bem defronte de Mangunça – tomar banho no banzeiro. Sabe o que é tomar banho no banzeiro? A gente vai, leva o material – tudo passado pelo mestre – aí vai com a tratadeira mais ou menos responsável, como era o meu sogro – aí tirava a roupa, ficava lá só de cueca, descia com uma cuia. Aí a maré vinha enchendo de lá – maré de lua nova – aí você ia descendo, com água bem aqui, na cintura. Aí vem o primeiro banzeiro, bate na pessoa: pá! Aí passou, já vem outro, quando esse vem você pegava uma cuia de areia e botava na cabeça. Eu primeiro não ia até lá, eles dizendo: desce até lá!, e eu com medo. Quando veio o primeiro, me lavou todinho. Quando veio segundo, peguei uma cuia de areia, joguei e fiquei alvinho de areia. Vem o terceiro, passa. Vem o quarto, você pega. Aí vem o quinto, passa. Vem o sexto, você pega e faz os três. Aí vira de costas pra lá, e toda água que vem vem batendo nas costas da pessoa. Chegou lá, toma o remédio que tem, pegou a roupa, vestiu, vai embora.

*GP: E o que mais que não pode fazer, durante o encruzo?*

Olha, Gustavo, tem muitos tipos de coisas que a gente é impedido de fazer. Muitos mesmo. Primeiro: o tipo da comida, quando a gente tá lá no quarto. Se for comer a galinha, é galinha, se for pato, é pato. Insosso, só com tempero, alho e cebola; sal, negativo. Limão também não pode. Esse é o primeiro caso. Agora, dentro desses tempos, sua mulher tá pra lá, você tá pra cá. A vida tá dispensada durante aqueles tempos. Aí é só olhar com os olhos e comer com a testa! Se for mulher que tá sendo encruzada, se ela quebrar o resguardo com o marido, quando ela trabalhar ela não rola sem ela cair pra cima de homem. Aí a gente descobre que ela fez alguma coisa. E se é o homem, também. Eu nunca gostei de ser decepcionado. Às vezes o negócio dava por ali, mas eu olhava pra cima e ia pensar, do que eu vinha padecendo, e quando chegasse na época d’eu comparecer, d’eu não dar conta do recado. Isso aí são as duas coisas. Comida é uma coisa. Aí você fica com uma dependência muito bruta, que nem todo comer a gente come. Criação, carne de rês, pode. Carne de porco não. Peixe é escolhido. O mestre deixava um papel com tudo escrito, como justamente eu faço, pra não atrapalhar, não dizer “ah, eu comi por engano, eu não sabia, você não me disse...”

(Justino)

Como se pode ver pelo depoimento de Justino, o encruzo é um ritual complexo que inclui uma série de procedimentos diferentes. Esses procedimentos podem variar muito de acordo com o curador e com o doente, mas podem ser resumidos a três categorias essenciais: reclusão por um tempo determinado, abstenção sexual e restrições alimentares. Um dos procedimentos mais comuns é a realização de um serviço de tambor, após o qual o encruzado fica em reclusão na própria casa do pajé por um período que pode variar muito. Diz-se que, no passado, um candidato a pajé podia passar de vários meses até um ano *preso*. Atualmente, este período é bastante reduzido, limitando-se a cerca de uma semana.

Quando Roberval se encruzou era um ano, já quando eu me encruzei era seis meses. Nesses seis meses, não pode namorar, não pode ir pra parte nenhuma, era só comendo, bebendo, tinha de ter uma pessoa pra fazer as coisas, eu não podia carregar um môcho pra botar prali, é o resguardo, é mesmo como você ir pra um hospital e ficar lá no seu repouso. Porque o médico tem a norma dele, não é? Quando você vai pra lá, pro hospital, você come insosso, é a mesma coisa aqui.  
(Teuzinho)

Não é por que aquele bem ali pegou oito dias que outro poderia pegar também oito. Não. Ela pode pegar quinze. Ela pode pegar dez. Ela pode pegar seis. Ela pode pegar cinco. Pelo seguinte: de acordo com o movimento do começo do trabalho, se o encruzado lá ele deu muita luta – porque aí tem muitas das vezes que o encantado baixa na pessoa, ela tando com o corpo um tanto fraco, aí ele incorpora, ele custa a largar, custa a sair de cima da pessoa, que ela tá muito fraca e ele se apoderou demais. E ele esperneia muito, ele pula muito, ele fica naquela agonia. (...) Mas no caso, quando eu tô por meio de encantado, aí a gente vai decidir, dentro desse tombo que ela panha, aí o quê, ela não ficava só com oito dias, porque muita luta, e coisa e tal, aí ela tem que ficar com dez, com quinze... aí o curador vai medir mais ou menos qual é a quantia de dias que ela pode levar. Tem uns que pega até vinte dias. É de acordo conforme.  
(Justino)

Findo o período de reclusão na casa de seu mestre, o recém-encruzado pode voltar para casa, mas continua em um período de resguardo que pode variar de alguns meses a um ano. Durante esse tempo, está sujeito a uma série de restrições, que pode incluir a proibição de sair à rua em determinados horários do dia (seis da manhã, meio-dia, seis da tarde e meia-noite), de fazer esforço físico e muitas outras de teor semelhante, como lembra Manoel José, pajé de 67 anos encruzado por José Barrete: “Eu não podia namorar, ninguém podia me

abraçar, ninguém podia passar por detrás das minhas costas... é um bocado chato! Isso durou um ano. É duro!”

Uma das mais importantes restrições é a abstenção sexual, que pode incluir até mesmo a separação física de casais por períodos prolongados. Betinho, cuja mulher, Maga, foi encruzada por Justino, assim me descreveu essa situação:

Maga tá tirando seis meses. Mas esses seis meses que ela tá tirando, é de muito sofrimento. Ela tá abandonada naquele quarto sozinha, quer chova quer faça sol o quarto dela é aquele lá, tem dieta... olha, ela é minha esposa, mas eu não garro mão dela, eu não abraço ela, eu não beijo ela, pra não quebrar o resguardo. Não quero nem sentir a costela, porque se eu sentir a costela de repente eu quero, e aí... deixa a costela pra lá. Então nós somos agora dois homens dentro de casa.

As restrições mais complexas dizem respeito aos tabus alimentares. Embora haja muitas variações entre as diferentes dietas prescritas pelos pajés, dois elementos são recorrentes: a exigência de que a comida seja insossa e sem tempero e a proibição de comer alimentos considerados *remosos* ou *reimosos*, categoria fluida de difícil definição, largamente usada em toda o Norte e Nordeste brasileiros.<sup>69</sup>

A comida é pinto de primeira pena - isso aí não se fala, viu? – sem sal. Mata o pinto, bota no fogo, com tempero seco, mas não se bota sal. Cozinha e a pessoa come, com angu de farinha seca. Também insosso. Não tem sal. Tem pessoa de estômago bom que come, sinhô, que parece que é um bife! Agora, tem pessoas que come, mas faz uma força... Se come feijão também, mas tudo insosso. Feijão,

<sup>69</sup>Sobre alimentos *remosos* ou *reimosos*, ver Peirano (1975) e Laveleye (2001: 335-386). Otávio Velho (1981: 108-109) fornece um resumo das concepções sobre alimentos reimosos partilhadas pelos migrantes maranhenses nas frentes de expansão agrícola no Pará, concepções muito semelhantes às vigentes em Cururupu:

“Os tabus alimentares giram em torno da noção de alimentos *reimosos*, ou seja, alimentos que *ofendem* o organismo, que tendem a fazer com que o organismo reaja, provocando uma doença, manifestando doença a que se estava predisposto ou piorando doença já existente. Há alimentos mais e menos *reimosos*, e aqueles que são absolutamente *não-reimosos*. Não existe uma proibição absoluta contra os alimentos *reimosos*. Todavia, eles devem ser utilizados com cuidado e sem exageros. Tornam-se tabu quando o indivíduo está doente, para a mulher menstruada ou em período de resguardo, ou, então, a combinação de alimentos que isolados já são acentuadamente *reimosos*. Em muitos casos, a noção de *reimoso* e *não-reimoso* parece ligada à idéia de sujeira e limpeza, quer no que diz respeito aos hábitos de um animal, quer quanto ao fato de ser da mata ou doméstico, quer quanto a suas atividades sexuais, quer quanto a cor ou aparência do alimento. Entre os alimentos *reimosos*, contam-se: as carnes de caça; carne de porco; a galinha d’angola (*angolista* ou *capote*); galinha de penas arrepiadas ou achatadas, crista embolada ou pescoço pelado; os peixes grandes e/ou de couro (como o pirarucu); diversas frutas (lima, limão, laranja, bacuri, assaí [*sic*], jaca, mamão, ananás, carambola, manga etc.), especialmente as consideradas azedas. O bacuri, o ananás, o assaí e a manga não podem ser misturados com ovos, nem com outra fruta, especialmente quando azeda. O bacuri também não pode ser misturado com leite, nem o assaí com limão ou cachaça. Em alguns casos, essas proibições se ligam à cor resultante da mistura, tal como no caso do bacuri com ovos, que se torna escuro, e o assaí com limão, que se torna encarnado, julgando-se que queima o sangue.”

carne... No primeiro dia é frango, mas de três dias em diante pode comer a carne, feijão, mas tudo insosso. Não tem tempero nenhum, só o tempero seco.

(Joãozinho Venâncio)

Às vezes dá contra, a comida às vezes é remosa, aí faz mal. Às vezes, ó, um camarão, um caranguejo, pato, carne de porco... isso tudo aí é remoso. É mesmo que tá tomando um vidro de remédio de farmácia. Quem toma um remédio de farmácia não pode comer carne de porco, marisco, que chama, caranguejo, siri, camarão... é a mesma coisa disso aí.

(Benedita Cadete)

No meu encruzo, fiquei de resguardo oito dias, comendo insosso. Angu de farinha seca, insossinho. Sem botar sal, sem botar nada. Esses pintinhos destamaninho, verdinhos, com aquela plumazinha, assado no espetinho. Foi na casa de meu mestre. Tinha uma empregada que era quem tratava de mim, ninguém mais não entrava lá. Não entrava cachorro, não entrava gato, não entrava galinha, não entrava ninguém. Ela só fazia o meu comer, nem o comer dela ela fazia. Outras pessoas é que faziam. Eu na minha redinha, ela na dela. Era gente de idade, cabeça branca.

(Manoel José)

Outros serviços complementares podem ser realizados durante o processo de encruzo em locais ao ar livre, especialmente praias, rios e igarapés, embora essa prática pareça estar em desuso. Após um período determinado, que varia de seis meses a um ano, é comum a realização de um novo serviço de tambor para a “entrega” do encruzo, marcando o fim do período de iniciação.

A gente vai, chega lá, leva uns material que o pai-de-santo dá. Agora, quando chega lá, tem aqueles banzeiros que vêm. Passa um, a gente deixa passar. Pega o outro. São três cuias. Cada uma cuia é um mergulho que dá. Aí levanta pra receber o banzeiro, pam! Aqui [*aponta o próprio peito*]. Aí vem de lá nesse dia, toma o que tiver que tomar, é água benta... com alho, azeite doce marca Galo... aí se o dom for de trabalhar nesse dia, o dia que chega da praia, dança, e se o dom não for de dançar, aí só com um ano. No dia em que fizer um ano que encruzou, aí nesse dia dança. Mas todo mundo não é assim, tem uns que é de ano e tem uns que é de seis meses.

(Benedita Cadete)

Embora o encruzo normalmente inclua uma ou mais sessões *de tambor*, um período de reclusão e a observância de tabus alimentares e sexuais, o que poderia supor uma semelhança com a iniciação em religiões afro-brasileiras como o candomblé e o tambor de mina, o quadro parece bastante diferente. Passo novamente a palavra a Justino:

Então você quer saber como foi o meu começo? O meu começo eu sei bem contar porque realmente aconteceu comigo mesmo. Eu propriamente, eu, quando fui fazer esse primeiro trabalho de cura, eu fui, assim, nem sabendo, porque nunca tinha trabalhado, nunca tinha feito um serviço... Com o mestre que me preparou, eu não tinha indicação nenhuma, como era que fazia. Mas, no fundo, só pode ter alguém que vem mesmo de começo, pra dar toda indicação, se é que existe, como existe mesmo, o encantado. Aí eu fui, fazer o serviço pro cabôco, que tava doente do pé, sem saber como era que curava. Mas eu era também um encruzado, que o meu mestre já tinha mais ou menos me preparado, com certeza na ocasião, na hora do trabalho, eu fui assim, com aquela fiança, aquela esperança, que havia de ter alguém, se era que eu tinha algum encantado, que aparecesse, como justamente apareceu. É certo que eu fui lá, trabalhar na casa do meu primo. Ele já tinha me dado a ousadia, porque naquele tempo eu morava aqui na Areia Branca, a casa era pequena, não tinha condição d'eu fazer um trabalho, e mesmo aqui tava meio esquisito dentro da cidade pra eu fazer esse trabalho aqui. Aí fui pra lá, cheguei lá, muita gente, e eu trabalhei pra esse cara, foi a primeira pessoa, graças a Deus deu certo. Foi tratado da doença do pé dele, aí trabalhei, dei conta. Que até esse doente, depois de tudo, ele já bom, foi ser meu servente. Trabalhou comigo muito. Hoje ele mora ali pro Serrano [*município vizinho a Cururupu*]. Pedro, um cabôco alto.

*GP: Quantos anos o senhor tinha quando curou pela primeira vez?*

A idade? Eu tava mais ou menos com... eu me casei com dezoito... tava com uns vinte e cinco anos.

*GP: O senhor me disse que do momento em que o senhor foi encruzado até o momento em que começou a trabalhar mesmo demorou...*

Demorou, porque eu sabia que tava encruzado, sabia que era pra trabalhar como justamente o mestre dizia, mas eu não tinha assim aquela... eu não tinha que eu sabia de alguma coisa. Que não me vinha nada assim de conhecimento, que eu haveria de ser um curador. Mas com o padecimento, que justamente eu padecia muito, depois de encruzado, eu levei doze anos pra começar o trabalho mesmo.

*GP: O senhor me disse uma vez também que o seu mestre não lhe dava muita explicação...*

Não, não. Foi um mestre que lá, no guia do trabalho, ele conversava, não deixava de conversar, um contava um caso, ele contava outro... mas pra mim, pelo menos, ele não foi um mestre pra dizer que tivesse, assim, boa troca de idéias, depois d'eu encruzado por ele, ele sentar, como sendo eu discípulo dele, pra me contar algum caso. Eu acredito que você é um mestre, tem seus discípulos, você deve ter a idéia de chamar seus discípulos e amostrar, “faz assim”, “essa obra é pra se fazer dessas maneiras, assim”, “não faz assim, que assim tá errado”, quer dizer, você vai aprender. Mas eu não tive essa chance, eu não tive essa chance de dizer que o meu mestre me chamasse assim, “óia, meu filho, a gente faz assim, assim...” Não, o meu não. Ele me encruzou, jogou pra lá. Até que o dia em que ele foi entregar o meu encruzo, que foi que ele me disse? “óia, você tá encruzado, perante o pessoal que está aqui, tá entregue o teu encruzo, você é pra trabalhar, faça bem, não faça o mal a ninguém.” Foi a única coisa que ele me disse. E também me soltou no tempo. Hoje eu acredito que eu sou mesmo, porque depois chegou tudo. Eu fui procurar me fazer. Eu posso dizer que eu não fui feito por mestre, eu fui procurar me fazer. Aí, cada dia que passava, se eu já tinha trabalhado semana passada, hoje chegava outro pra eu trabalhar novamente, eu já ia me concentrar mais ou menos pelo que eu fiz naquele passado, eu já ia procurando mais ou menos o ritmo, por



onde vinha. Aí foi saindo, saindo, a idade foi crescendo e o saber também foi evoluindo mais.

*GP: O senhor ficava observando o que o seu mestre fazia, não ficava lembrando o que ele fazia?*

Olha, da parte de gravar o que ele fazia, eu gravei. Que, justamente, vamos tratar de negócio de mesa. A mesa eu gravei, porque eu sempre fui uma pessoa de boa idéia, uma memória não daquelas finíssimas mas... Sei muitos tipos de trabalho, de olhar. Aprender olhando, sem perguntar. Então, nessa época, ele prepara a mesa dele, eu não deixava ele chamar, “vem olhar”, eu ficava bem ali como quem não queria, mas querendo sempre, e aí eu tava pesquisando o que ele tava fazendo. Que quando era vez de preparar frecha, copo, nunca ele me disse, “é assim que a gente faz”. Mas daqui eu tô olhando, eu tô vendo, como é que ele tava fazendo. Tô vendo ele armar tudinho, direitinho. Os lados que deixava mais ou menos os doentes pra cura, eu tô vendo bem como ele fazia, isso aí eu gravei bem, sem ele me ensinar. Nem fumar eu não fumo, mas eu sei fazer as frechas, porque aprendi. Eu vi como é que ele tava fazendo, com os companheiros, os serventes, lá eu fui um dia experimentar fazer com eles também. Não deu certo, esbandalhei papel, mas depois aprendi. Eu pensei: “Isso aí um dia vai me servir, porque não é toda ocasião que o servente tá lá pra fazer, eu sabendo fazer eu faço.”

*GP: E as doutrinas?*

Isso aí vem mesmo da pessoa, se aprende. Como a saída do mestre, a pessoa tá ali, ele grava, mesmo como eu posso cantar uma doutrina aqui, dentro do trabalho, e você ter uma memória boa pra gravar, aí você aprende. Mas, ficando mais na finalidade, mais na pesquisa, o que mais eu pesquisei ele, o mestre, foi na linha de cura, na ocasião de cura. Aí eu fui gravando e botei na minha mente. Que quando eu parti pra minha cura, aí eu fui pela dele. Hoje já eu não chamo por ele pra me ajudar a curar, mas eu chamava. Aí pra mim poder pegar mais ou menos o ritmo da cura dele, mas não que ele me indicasse, me ensinasse.

A primeira coisa que me chamou a atenção no depoimento de Justino foi a pouca importância atribuída à transmissão de conhecimento esotérico. Uma vez perguntei a Dona Nilza se havia diferença entre mina e cura e ela me respondeu: “a mina tem muito segredo, muito mistério, muita coisa que a gente não sabe o que é. A cura não, não tem segredo nenhum.” Betinho, que “tem as duas linhas” – mina e cura – uma vez comparou as duas me dizendo que a mina é mais complicada: “é como se fosse a bíblia, que tem várias parábolas e é difícil a gente entender.” De fato, na pajelança parece não haver mitos, histórias, instruções, recomendações ou informações sigilosas a serem transmitidas; as declarações de Justino contrastam com as de Euclides quando este diz “aprendi porquê se colocar uma água na porta da rua, aprendi porque se acender uma vela e o que se diz na hora que se acende uma vela”

etc. Posteriormente, ouvi muitos depoimentos semelhantes ao de Justino. Manoel José, por exemplo, me disse certa vez:

Isso não se ensina, isso vem de berço. Eu tiro por mim mesmo, que eu tive um mestre que me ajudou um pouquinho, mas o mais que eu consegui foi por mim mesmo, puxando por mim mesmo. Quando meu mestre tava pra morrer, ele mandou me chamar, me deu um santinho e uma mira, e me disse isso que eu nunca esqueci: “faz por ti, que Deus te ajuda. Mestre não ensina discípulo a cortar paletó.” E só. Ele morreu, eu fiquei, aí eu fui treinando por mim mesmo, puxei por mim mesmo, pela minha idéia, e graças a Deus tô até hoje. Então eu não ensino meu discípulos a curar ninguém! Ele se vira. Se ele não souber, ele brinca sem curar ninguém. Ele que se faz. Se ele quiser, se puxar por ele mesmo, ele mesmo vai se puxar. Não carece eu ensinar não.

Já Benedita Cadete, que foi encruzada pelo mesmo Zezinho Reis que encruzou Justino, me disse: “Óia, Zezinho me encruzou, aí eu trabalhei com ele vinte e três anos. Desses vinte e três anos, eu saí de lá mesmo como eu tô aqui, não sabia nem escolher arroz. (...) Ele que tirou tudinho quanto era camueca que eu tinha, de doença. Mas não adiantou porque ele não me informou, não fez nadinha.”

Com base nestes depoimentos, podemos entender o encruzo como uma iniciação que se baseia na *forma* – nos *atos transformadores* – mais do que no conteúdo.<sup>70</sup> O que Fredrik Barth diz sobre as iniciações masculinas dos povos Ok do interior da Nova Guiné pode ser aplicado integralmente às relações entre mestres e discípulos na pajelança maranhense:

Mais do que simplesmente transmitir conhecimentos para os noviços, [o iniciador] deve ser capaz de encenar uma performance hipnotizante. Mesmo que os significados dos símbolos não sejam transmitidos para os iniciantes, já é suficiente que permaneçam enigmáticos, de modo a reforçar a sensação de que ali existem segredos importantes. Do iniciador espera-se que consiga produzir um exemplar de performance sagrada, o mais emocionante e evocativo possível. Quanto aos iniciantes, espera-se deles que sejam transformados pelos ritos em si, e não pelo que lhes foi transmitido do conteúdo do rito (Barth 2000b: 147).

---

<sup>70</sup> Cf. “O processo iniciático da Jurema, entre os Umbandistas e Xangosistas, é semelhante, e bem mais simples que no culto dos orixás. As exigências quanto a reclusão, privação alimentar, e marcas no corpo, são mais brandas. Os gastos são bem menores e não segue uma única orientação, já que cada juremeiro orienta-se pelas instruções que lhe foram dadas por quem o iniciou, sem preocupação com fidelidades na tradição. Cada juremeiro, então, tem seu jeito próprio de iniciar, podendo ser orientado também pelo mestre” (Pinto 1995: 154-155).

Este, parece-me, é um elemento chave para entender a grande variabilidade que caracteriza a pajelança. Sua configuração assistemática pode ser vista como resultado de uma forma particular de conhecer e de transmitir conhecimento, caracterizada pela subordinação ao aspecto pragmático e performativo da prática ritual, que se manifesta de forma expressiva nos processos de iniciação que descrevi acima.

\* \* \*

Se a pajelança é de fato algo que “não se ensina”, como diz Manoel José, poderíamos dizer, em contrapartida, que é algo que se aprende. Disse anteriormente que o encruzo é o coroamento de um processo iniciático que muitas vezes se estende por longos anos, remontando às vezes à infância do encruzado. Isso é verdadeiro em um certo sentido, mas é igualmente verdadeiro dizer que o encruzo é também o início de um outro percurso, no qual o encruzado aprenderá de fato a curar e desenvolverá seu próprio repertório de cantigas, seu jeito pessoal de dançar, seus gestos e procedimentos característicos. Nenhum pajé limita-se a reproduzir exatamente o procedimento de seu mestre - nem poderia, pois como já vimos a informação transmitida aos discípulos é limitada. Quase todos os pajés, mesmo depois de encruzados, não começam a trabalhar imediatamente, mas passam um bom tempo realizando uma espécie de “estágio” junto a seus mestres ou a outros curadores, e muitos não passam dessa condição. Embora os pajés geralmente brinquem sozinhos – e isso é outra marca diacrítica importante da pajelança “tradicional” com relação ao tambor de mina – é muito comum que uma sessão seja iniciada por discípulos que cantam e dançam algumas doutrinas, após as quais entra em cena o mestre. Mais tarde, com o trabalho já adiantado, o mestre pode novamente passar o comando da sessão aos discípulos, estimulando-os a cantar e dançar. É nestes momentos que os aprendizes de pajé podem desenvolver suas habilidades no canto, na dança e no lidar com os encantados, ferramentas imprescindíveis para o sucesso na profissão. Ouvi diversas histórias de pajés que foram encruzados mas não trabalhavam porque eram

*desentoados*, ou seja, cantavam mal. Justino uma vez me contou de uma parente próxima que durante anos tentou, sem sucesso, tornar-se curadora: “Ela sofre dessa mesma história, tentou mas não conseguiu. É desentoadada, muito fora do ritmo. Aí foi perdendo a validade, o pessoal foram largando ela, aí parou. Tem inveja de mim como o quê... não vem na minha casa.”

Talvez o caso mais interessante de aprendizado pós-encruzo a que pude assistir seja o das “sessões de desenvolvimento” promovidas por seu Joãozinho Venâncio em São Luís. O nome trai a influência do espiritismo kardecista, cuja terminologia e conceitos seu Joãozinho manejava com desenvoltura, referindo-se a si mesmo e a seus discípulos como *médiuns*. Em seu terreiro costumava-se realizar cerca de cinco sessões para que cada médium em vias de ser encruzado *desse passagem* a seus encantados. Nessas sessões não se curava, mas apenas se permitia a cada um dos encantados baixar na *crôa* do médium, cantar alguns minutos e despedir-se para dar lugar a outro encantado, o que poderia durar horas a fio. Se depois dessas sessões o médium *estabilizasse*, isto é, se não aumentasse nem diminuísse o número de encantados (o *povo* do médium), ele estaria pronto para ser encruzado. Qualquer médium, inclusive os já encruzados, poderia passar por uma sessão de desenvolvimento. Pude assistir a uma dessas sessões na qual uma senhora, encruzada há alguns anos, esforçava-se – sem grande sucesso, a julgar pelos comentários à boca pequena – para cantar e dançar de modo expressivo.

O aprendizado da prática de cura quase sempre se dá concomitantemente à formação e manutenção de uma assistência, e o sucesso em uma empreitada está diretamente relacionada à outra. No depoimento de Justino, estes dois aspectos se entrelaçam: justamente porque foi capaz de realizar uma performance eficaz em seu primeiro serviço é que seu primeiro doente se tornou seu servente. Doentes agradecidos, amigos e membros da família são os componentes primordiais da assistência. Mesmo nos trabalhos mais simples, como uma *chamada*, o curador precisa, no mínimo, de um servente; nesse sentido, a figura do curador

está sempre ligada a uma rede de relações sociais. Essa rede, sua constituição e manutenção serão abordadas no capítulo seguinte.

## **5** Irmandade

A relação pajé/cliente envolve uma série de deveres e expectativas recíprocas que vão muito além de uma relação estritamente profissional e monetária, como o termo *cliente* poderia sugerir. Um resultado bem-sucedido para o serviço solicitado implica não só o pagamento da quantia acertada previamente, mas também uma certa fidelidade do cliente ao curador, estabelecendo uma rede informal de solidariedade, que pode ter consistência variável. Em outras palavras, pode haver uma certa equivalência entre “ser curado e “ser recrutado para um grupo social determinado”. Esse grupo é integrado principalmente por clientes e ex-clientes dos pajés, assim como por seus amigos, vizinhos e familiares. É nele que o pajé recruta seus serventes, seus batazeiros e a maioria das pessoas que formam a *assistência* das sessões de pajelança; e é a partir dele que o pajé pode organizar a *irmandade*, grupo cuja finalidade é promover grandes festividades realizadas periodicamente em devoção a santos católicos.

Nem todos os curadores mantêm em torno de si um grupo regular. Podemos pensar em um contínuo que teria, em um extremo, pessoas que foram encruzadas mas não trabalham ativamente como pajés, mantendo apenas um altar doméstico, fazendo pequenos remédios, para si mesmos ou para os mais próximos, e eventualmente dançando no terreiro de algum pajé como uma espécie de aprendiz. Em seguida, encontramos pajés que não têm terreiro e trabalham de forma independente, na própria casa ou na casa de seus clientes, e se limitam a serviços mais simples e menos onerosos do que os *toques* ou *serviços de tambor*. Outra categoria seria a dos pajés como Justino, que dispõem de uma assistência mas não de um barracão, e não realizam festas de irmandade. Por fim, no outro extremo, teríamos os pajés que mantêm um terreiro, com barracão próprio e um núcleo mais ou menos permanente de pessoas para acompanhá-lo, realizam toques com alguma regularidade e gerenciam irmandades que podem chegar a muitas dezenas de pessoas. Embora com características

diferentes, todos pertencem ao mesmo universo e com frequência mantêm relações entre si. Um pajé “de terreiro” pode ter sido encruzado por um pajé “independente”, por exemplo, ou pode ser chamado por este último para um trabalho de cura em parceria. Essas categorias também podem corresponder a etapas na carreira de um curador, embora nem todos queiram ou consigam seguir o mesmo percurso.

A capacidade de formar e manter uma rede de relações sociais é um dos vetores pelos quais se mede o sucesso e o prestígio de um pajé. Ser um pajé *falado*, respeitado e tido em alta conta, é resultado não só das curas realizadas, mas também da capacidade de mobilizar regularmente em torno de si um grupo de pessoas, cujo tamanho e fidelidade são em geral proporcionais ao prestígio do curador. Manoel José certa vez comentou comigo após uma pajelança por ele realizada que o pagamento era pouco, mas compensava porque serviu como uma ocasião para fortalecer os laços que o uniam à moça que fora tratada e seus familiares: “eu não tô perdendo, tô ganhando. Tô preparando meu terreiro. Preparando com essa, com a mãe dela, o pai dela, a família...”

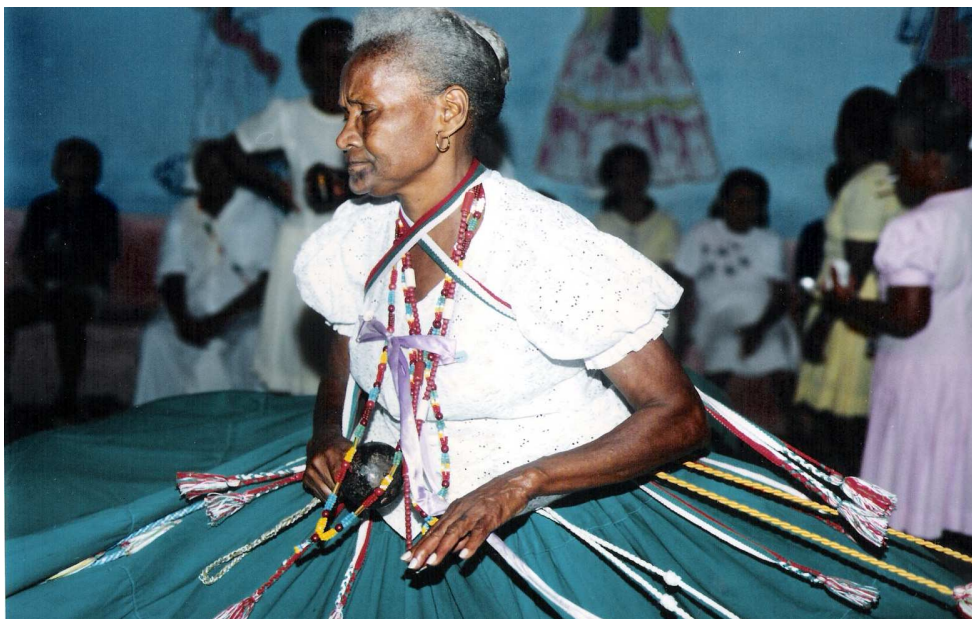
O tamanho e o grau de fidelidade desse grupo podem determinar inclusive o tipo de serviço que um pajé pode realizar. Jorge Barbosa, por exemplo, é um curador que raramente bate tambor, limitando-se a trabalhar *de mesa*. Os trabalhos de mesa, também conhecidos como *chamadas*, são em geral bem mais curtos e simples do que os *serviços de tambor*, e também menos dispendiosos. Um curador pode optar por realizá-las nos casos em que o problema não for muito sério, ou quando o cliente não tiver o dinheiro necessário, ou ainda se o curador não for capaz, por qualquer motivo, de mobilizar a assistência necessária para o serviço de tambor, como parece ser o caso de Jorge. Comparando sua situação com a de Justino, Jorge me disse uma vez:

Justino tem os batazeiros dele, e os batazeiros dele amanhecem [isto é, *tocam até de manhã*]. Eu, como não tenho, um vem uma horinha, outro vem outra horinha, “ah, já vou dormir...” aí a gente tá tomando benção pra um e pra outro, né? Então eu me dediquei na mesa por causa disso. É só no canto e no maracá. Mas eu

trabalho com tambor também. Porque aqui o que mata é só a despesa: nada nada, oito garrafas de cachaça, dois litros de vinho, dois litros de São João da Barra, um jantar bom pra dar pros batazeiros... e a mesa não, eu só peço duas garrafas de cachaça, um litro de vinho e um litro daquele refrigerante grande pra dar pra assistência mulher.

Construir e manter um grupo é uma tarefa trabalhosa. Via de regra, um curador passa muitos anos construindo sua reputação, tecendo relações e familiarizando as pessoas com suas idiossincrasias no campo do ritual (cantigas, procedimentos, personalidade dos encantados etc.) até conseguir um resultado satisfatório, e por isso um grupo grande e fiel é motivo de orgulho para os pajés que logram obtê-lo. Como é o caso de Benedita Cadete.

\* \* \*



Benedita Cadete nasceu em Cururupu em 1931. Desde pequena trabalhou na roça e a partir dos treze anos começou a trabalhar como cozinheira e costureira em casas de família em São Luís. Quando completou cinquenta anos, voltou a morar definitivamente em Cururupu. Solteira e sem filhos, sua vida foi toda dedicada ao trabalho. É com orgulho que ela aponta os objetos em sua sala e diz: “Todos os cacos que eu tenho na minha casa, eu consegui foi trabalhando no fogão em casa de branco, e na máquina de costura. Eu fazia jantar, quando já era tarde da noite eu ia pra máquina, ficava lá até as três da madrugada, já saía era pra



preparar os bolinhos dos brancos tomar café às seis da manhã.” Rigorosa e organizada, Benedita é uma das mais bem-sucedidas e prestigiosas curadoras da região.

Integrante de uma família com numerosos pajés, Benedita – ou Bibi, como também é conhecida - começou a manifestar os primeiros sinais de *bicho d’água* ainda na infância, mas só foi encruzada mais tarde, aos dezoito anos, pelo célebre pajé Zezinho Reis, o mesmo que encruzou Justino. Benedita dançou com Zezinho Reis durante vinte e três anos, até sua morte, quando passou a se relacionar mais estreitamente com Aurilo, pai-de-santo de Cururupu que era seu parente e tinha terreiro de tambor de mina no Tajipuru, zona rural de São Luís. Falecido há alguns anos, Aurilo é tido em grande estima por Benedita, pois embora tenha sido encruzada por Zezinho Reis considera que foi Aurilo que de fato a tornou apta para trabalhar:

Porque, óia, Zezinho Reis me encruzou, aí eu trabalhei com ele vinte e três anos. Desses vinte e três anos, eu saí de lá mesmo como eu tô aqui, não sabia nem escolher arroz. Aí eu vi que não ia dar pra mim, aí eu me passei pra esse meu tio. Ah, mamãe ficou braba! Ele é que veio me formar. Eu não vi ele nascer por que eu não tava lá, eu era moça nesse tempo, mocinha. Mas olhei ele pequenininho, sentadinho no chão. Ele é que veio me fazer uma pajoa.

Benedita atende clientes todos os dias na sala de sua casa. A casa na verdade são várias casas: a residência onde Benedita mora e faz atendimentos; o amplo salão onde são realizadas as pajelanças; um galpão menor que serve como depósito, e onde são realizadas as festas dançantes durante a grande festa anual; e uma área aberta onde há um grande forno de barro e banheiros. Além dos serviços de tambor, feitos por contrato a pedido de algum cliente, Benedita realiza também anualmente uma série de festas para santos: Nossa Senhora do Bom Parto, em janeiro; Cosme e Damião, em setembro; e Nossa Senhora da Guia, homenageada no mês de julho e na “festa grande” que ocorre na virada do ano. Em todas elas, há sempre pelo menos um dia de pajelança, em que Benedita trata de qualquer pessoa, sem pedir pagamento: “pajé nesse dia é do povo, ninguém paga. Ah, aí vem uma porção e se prevalece, aproveita, como quem diz, ‘é do povo hoje, eu vou hoje...’”

Em suas várias décadas como curadora, Benedita já tratou de milhares de pessoas, todas registradas em cadernos que guarda zelosamente e periodicamente manda bater à máquina. Segundo seus registros, só como parteira já trouxe ao mundo 3.537 bebês. Muitos de seus clientes já lhe deram filhos para batizar e para ela é comum tratar de pessoas pertencentes a várias gerações de uma mesma família. Sua casa está sempre cheia de gente e em dia de pajelança é comum haver mais de cem pessoas no barracão. No centro dessa extensa rede de relações, está um núcleo formado pelos frequentadores mais antigos de sua casa, servente, batazeiros, cuiqueiros e também algumas dançantes do terreiro de tambor de mina de Aurilo, de quem Benedita se considera herdeira. Embora Benedita se apresente como representante de uma pajelança “antiga”, tradicional e distinta do tambor de mina, a incorporação das dançantes a seu terreiro não é vista como um problema conceitual ou teológico:

Ele tinha um monte de dançante, mas não tem nenhum que diga assim: “esse aqui ficou no lugar dele” como eu fiquei aqui em Cururupu. Elas dançam aqui mas nenhuma é minha filha-de-santo, elas dançam porque dançavam com ele aqui, e ele quando adoeceu foi o que mais me pediu, se elas me procurassem, era pra mim não empurrar, era pra botar pra dentro e abraçar, porque se eu não aceitasse e empurrasse elas, fazia de conta que era com ele. (...) Eu não tenho filha-de-santo. A minha pajelança é eu sozinha. Elas dançam porque elas eram filhas-de-santo do meu pai-de-santo. Elas são só quase mina, eu só mais pra cura. Curador, pajé de maracá. Repara que os meus preparo não é do jeito dos dela, nem os dela é do jeito dos meu.

O grupo social que tem o pajé como foco, embora muitas vezes se apresente como um “terreiro” nos moldes do tambor de mina de São Luís, apresenta em relação a este diferenças marcantes. Enquanto na capital maranhense temos uma comunidade iniciática definida, formada por um grupo que deve obediência à mãe ou pai-de-santo, que se estrutura hierarquicamente e cuja prática religiosa é norteadada pelas *obrigações* para determinadas entidades espirituais, entre os pajés de Cururupu a identidade e os processos de afiliação desse grupo são bastante mais fluidos. As relações entre mestre e discípulo na pajelança são bem mais informais do que entre mãe-de-santo e filho-de-santo no tambor de mina de São Luís,

como já vimos, e o idioma em que essas relações se expressam é distinto em cada caso (o pajé sempre cobra para iniciar um discípulo, que é tratado como “cliente” ou “paciente”). O vínculo estabelecido pela iniciação no tambor de mina, embora não seja absoluto e não impeça o eventual trânsito do iniciado por outros terreiros, parece apresentar mais solidez e estabilidade do que a relação contingente que se estabelece entre aquele que encruza e aquele que é encruzado.

Se os terreiros de mina de São Luís se estruturam principalmente a partir de uma rede formada pelos filhos-de-santo e tendem a se perpetuar a partir dela, em Cururupu os terreiros de pajés se formam não só a partir de uma rede de discípulos, mas sobretudo de clientes e ex-clientes – além dos parentes, amigos e vizinhos do pajé – o que lhe dá uma feição diferente, pois as pessoas não estão tão sujeitas a constrangimentos institucionais e o carisma do curador é o elemento determinante da coesão do grupo. Por este motivo, a estrutura de um terreiro de pajé é sempre tênue e, desaparecendo o pajé, desaparece também seu terreiro.

Dans le *Tambor de Mina* de la capitale, les terreiros forment des communautés relativement fermées sur elles-mêmes, des communautés iniatiques liées par leur quête d’un rapprochement permanent avec le divin, pour le bénéfice de ses propres membres (Bastide parlait de “sectes”). Inversement, la *Pajelança* amazonienne est avant tout l’oeuvre de spécialistes d’un dialogue avec l’invisible qui n’ont pas d’autre fonction explicite que de proposer leurs services à l’ensemble de la société civile, à une clientèle de malades. Dans cette perspective, nous aurons à constater que le *terreiro* de *pajé* maintient fondamentalement cette dimension ouverte, transparente et orientée vers sa fonction thérapeutique. Simplement, il ne s’agit plus d’un guérisseur isolé qui offre ses compétences magico-religieuses à des individus eux-mêmes isolés, mais d’un noyau rituel et solidaire (rassemblant le chamane, ses musiciens et quelques disciples et serviteurs) qui se spécialise dans la même pratique chamannique (Laveleye 2001: 241).

É necessário muito tato para garantir a fidelidade do grupo e administrar os eventuais conflitos que podem surgir entre seus integrantes e com o pajé. Fofocas e brigas, membros da assistência que bebem demais durante a pajelança, acusações de que o pajé está destratando alguém ou tratando alguém com excessiva simpatia, não-cumprimento de compromissos assumidos previamente, esses são apenas alguns dos focos de conflito que

podem existir no interior do grupo ligado ao pajé. Isso sem falar na competição que pode existir entre os curadores ou entre os curadores e seus discípulos, sob a forma de disputas veladas ou abertas pela formação ou expansão de um grupo às custas de outro.

O jogo-de-cintura necessário para lidar com os membros do grupo se expressa, por exemplo, na relação que Benedita mantém com as filhas-de-santo de Aurilo. Embora tenha com elas atritos freqüentes, e não obstante ser a autoridade máxima no âmbito de seu terreiro e comandar tudo com mão de ferro, essa autoridade também é sujeita a controles sociais. Várias vezes vi Benedita reclamando de uma ou outra dançante que estava bêbada ou cantava muito mal. Quando lhe perguntava por que razão ela simplesmente não proibia esta ou aquela dançante de freqüentar as pajelanças, ela resmungava e dizia: “o pajé tem que dar espaço, senão as pessoas vão guardando ressentimento contra, o povo fala mal e a gente pode acabar sozinho...” Benedita tem ciência do trabalho que dá formar e gerenciar uma rede de relações e por esse motivo não esconde a raiva ao falar de uma filha-de-santo de Aurilo que teria tentado usurpar sua assistência:

Tem uma que ele deixou como guia. Era a primeira que saía. Meu irmão, se tu sair pra crescer mais do que tu é, não é por isso que tu vai ficar de inimidade comigo, né? Sair e não dizer nem té logo? Então, como elas ficaram na minha responsabilidade, eu acho que ela tinha direito de me comunicar: “Bibi, minha irmã, eu até dizia pra senhora mais seu Aurilo que eu não ia querer botar terreiro porque eu não sei nada, eu não entendo de nada. Eu não sei curar... mas eu resolvi fazer o meu bionguinho, o que a senhora acha? Só que eu fazendo meu bionguinho eu não vou lhe desprezar, e peço pra senhora não me desprezar também.” Meu irmão, ela tava de grande comigo, desde a minha assistência! Então ela dizia, “olha, preciso da senhora, preciso de seus abatazeiros pra treinar uns pra mim, preciso de seus cuiqueiros, preciso de sua assistência...” Agora, o que faz ela? Veio falar com os batazeiros meus, foi na casa deles tudinho, pra ser batazeiro dela; falou com a servente pra ser servente dela; falou com a rezadeira pra ser rezadeira dela; falou com cuiqueiro pra ser cuiqueiro dela... uma festa que ela tá levantando agora! Ano passado ela fez, não prestou de jeito nenhum, até o boi que foi pra ela comprar trinta quilos de carne voltou vivo, porque ela não tinha dinheiro pra comprar trinta quilos de carne. Lá não foi ninguém... foi a pior doidice, a pior besteira. Diz que ela vai fazer esse ano de novo, e é certo com a minha daqui: vinte seis, vinte sete e vinte e oito de setembro, que é dia de Cosmo e Damião.

Fazer parte da assistência e/ou irmandade de um pajé implica um compromisso, e raramente alguém está ligado a mais de um pajé ao mesmo tempo. Muitas vezes existe uma espécie de acordo tácito entre os pajés quanto à demarcação do território de cada um, e marcar uma festa para uma data em que já é realizada outra festa na mesma região pode significar o rompimento desse acordo e a abertura de um foco de conflito, como neste caso.

O depoimento de Benedita indica não só as dificuldades e tensões que podem estar presentes no percurso de formação de um grupo, mas também a direção que parece mais comum: formar um grupo, um terreiro, uma assistência são muitas vezes etapas de um longo processo de consolidação da carreira de pajé, que tem como objetivo final a formação de uma *irmandade*.

\* \* \*

A existência de irmandades leigas voltadas para a devoção a santos é uma herança do catolicismo ibérico largamente difundida em todo o Brasil. Desde a época colonial, em todos os grandes centros urbanos do país formaram-se irmandades que funcionaram como importantes focos de organização social, especialmente dos estratos mais subalternos da população. Vinculadas à Igreja católica, as irmandades ou confrarias foram por muito tempo instituições fundamentais na vida comunitária, congregando indivíduos pertencentes a uma mesma profissão, grupo étnico ou extração social. Em torno da devoção aos santos, sua finalidade ostensiva, as irmandades se configuravam como grupos de ajuda mútua que se dedicavam não só à construção de igrejas e à realização de festas periódicas em honra de seus padroeiros, mas também à reunião de recursos para o auxílio a seus membros, através de iniciativas diversas como assistência funerária, empréstimos financeiros e alforria de escravos (Boschi 1986, Reis 1991, Soares 2000, Souza 2002).

Nas zonas rurais do interior do país, afastadas das autoridades eclesiásticas, as irmandades leigas se organizaram de forma autônoma em torno da devoção de comunidades e

grupos de camponeses e pescadores a seus santos padroeiros. Enquanto as irmandades das grandes cidades há muito deixaram de estar entre os principais vetores de organização das relações comunitárias, o culto aos santos realizado pelas irmandades das pequenas vilas, povoados e comunidades rurais se mantêm até hoje como um dos pilares da vida social dessas regiões e também do catolicismo popular brasileiro. Embora esse culto possa assumir formas muito diferentes, é recorrente a presença de elementos característicos, como a importância atribuída a uma imagem, tida como milagrosa; a distribuição de cargos e funções entre os integrantes da irmandade; a realização de festas anuais marcadas por intensa interação social, bailes e refeições comunitárias; e a existência de mecanismos diversos de arrecadação de recursos, dentre os quais se destacam as *folias*, grupos itinerantes que percorrem longas distâncias reunindo doações para o santo (Galvão 1976, Zaluar 1983).

Embora as festas de santo no Maranhão tenham muitos elementos em comum com as festas realizadas em outras regiões do Brasil, apresentam também uma série de características próprias que podem ser creditadas à influência do modelo organizacional da festa do Divino Espírito Santo. Um dos mais antigos e difundidos festejos do catolicismo popular brasileiro, a festa do Divino pode ser encontrada em praticamente todas as regiões do país, apresentando características distintas em cada local.<sup>71</sup> No Maranhão, a devoção ao Divino Espírito Santo provavelmente teve início com a colonização açoriana, a partir do século XVII; já no começo do século XIX, estava firmemente arraigada na tradição popular da cidade de Alcântara sob a forma de um festejo com características próprias que se espalhou pelo resto da província e tornou-se extremamente difundido entre as camadas mais pobres da sociedade. Desde essa época a festa do Divino tornou-se uma das mais importantes expressões da cultura popular do Maranhão, identificando-se especialmente com as mulheres negras ligadas a terreiros de tambor de mina. Este aspecto da festa do Divino maranhense

---

<sup>71</sup> Sobre a Festa do Divino em diferentes regiões do Brasil, ver Brandão 1978, Souza 1994 e Abreu 1999.

distingue-a das outras festas do Divino realizadas em outras regiões do país e lhe dá uma feição bem particular.<sup>72</sup>

Como elementos característicos, a festa do Divino no Maranhão apresenta a coroação e entronização de um grupo de crianças, chamado *império* ou *reinado*. Essas crianças são ricamente vestidas com trajes de nobres, e tratadas como tais durante todos os dias da festa, com todas as regalias. As festividades duram de dez a quinze dias, ao longo dos quais se desenrolam as diversas etapas que, em conjunto, constituem um ritual extremamente complexo: abertura da tribuna, buscamento e levantamento do mastro, missa e cerimônia dos impérios, derrubada do mastro, fechamento da tribuna, repasse das posses reais e carimbó de caixeiras. Entre os elementos mais importantes da Festa do Divino estão as *caixeiras*, senhoras devotas que cantam e tocam caixa acompanhando todas as etapas da cerimônia.

Nos terreiros de tambor de mina de São Luís, a Festa do Divino é considerada “festa grande”, sendo muitas vezes a maior e mais importante do calendário anual de festas. Sua realização é determinada pelo calendário litúrgico da Igreja católica: a organização começa logo após o sábado de aleluia e a festa propriamente dita ocorre no domingo de pentecostes. Em muitos terreiros, contudo, as festas são celebradas em datas diferentes por invocação a algum santo e não propriamente ao Divino, mantendo a presença de elementos característicos da festa do Divino (toque de caixa, coroação dos impérios etc.).

Na região de Cururupu, assim como em quase todo o Maranhão, as festas de santo seguem o modelo da festa do Divino, embora sejam celebradas para outros santos e muitas vezes apresentem versões simplificadas e modificadas da festa tal como se apresenta em São Luís e Alcântara. Diversos santos podem ser cultuados, como São Sebastião, Santa Luzia, Nossa Senhora da Conceição etc., mas a mais popular é sem dúvida Santa Bárbara, festejada no dia 5 de dezembro). Santa Bárbara e encantados a ela associados, como Iansã, Maria

---

<sup>72</sup> Sobre a Festa do Divino no Maranhão, ver Lima 1972, S. Ferretti 1995, Gouveia 2001 e Barbosa 2002, assim como dois CDs dedicados ao repertório musical da festa - *Caixeiras da Casa Fantí-Ashanti tocam e cantam para o Divino* e *Caixeiras do Divino de São Luís do Maranhão* (ver discografia).

Bárbara e Barba Soeira, é uma das entidades mais presentes nos terreiros maranhenses e alvo de devoção muito antiga e disseminada, como atesta sua presença já no quilombo Limoeiro, assinalada anteriormente. Na região de Codó, é tida como patrona do terecô, manifestação também conhecida como *brinquedo de Santa Bárbara*. Em todo o Maranhão, é considerada “chefa da encantaria” e padroeira dos curadores (M. Ferretti 2001: 156-159; Eduardo 1966: 60).

Nos povoados da zona rural de Cururupu, as festas de santo são em geral realizadas para o santo padroeiro de cada local por seus habitantes, reunidos em irmandades cuja estrutura se confunde com a própria organização social dos povoados, à semelhança do que ocorre no resto da Baixada Maranhense (Prado 1977, Araújo 1990, Laveleye 2001), na Amazônia (Galvão 1975, Maués 1990) e em outras regiões do interior do Brasil (Zaluar 1983). Essas festas podem ser encaradas como “promessas coletivas com o objetivo do bem-estar da comunidade” (Galvão 1975: 31) e têm por finalidade obter as graças de um santo cujo culto é geralmente centrado em uma imagem milagrosa: “acredita-se que determinadas imagens tenham poderes especiais, capacidade de milagres e de maravilhas que outras idênticas não possuem” (*ibid*: 29-30). O principal responsável pela festa, o *festeiro* ou *dono da festa*, é com frequência uma pessoa diferente a cada ano, que assume o compromisso de arcar com a maior parte dos custos da festa e ao mesmo tempo gerenciar os recursos arrecadados junto à comunidade.

Na sede do município, as festas de santo parecem apresentar um caráter distinto. Com exceção da festa de São Benedito, organizada pela Igreja Católica em outubro na praça em frente à igreja que leva o nome do santo, praticamente todas as festas são realizadas por irmandades comandadas por pajés. Todo pajé depende de uma boa reputação para poder trabalhar, e uma boa reputação significa, entre outras coisas, a realização de uma festa o mais suntuosa possível. É assim que, uma vez reunindo um núcleo mínimo de pessoas em torno de



si, e atingindo uma certa estabilidade em sua carreira, todo pajé tende a realizar uma festa de santo. Mas não basta fazer uma festa: é preciso *fazer bonito*, isto é, realizar uma festa que seja comentada favoravelmente pelas pessoas, aumentando assim o prestígio do curador. Uma coisa alimenta a outra: uma festa *falada* atrai clientes, e tornar-se cliente de um pajé é um dos principais meios de ingressar em sua irmandade. Comentar as festas é uma das atividades prediletas em Cururupu, e como há festas o ano inteiro, o que não falta é assunto. Com exceção do período da quaresma, durante o ano todo é raro passar dois ou três dias em Cururupu sem que se ouça algum rojão estourando em algum ponto da cidade. O ruído é invariavelmente seguido de comentários das pessoas: “ê-em, tão tocando foguete lá pro lado do Bairro de Fátima...” “Ah, é festa na casa de fulano”. As festas ligadas a terreiros de pajés pontuam a vida cotidiana e fornecem farto material para fofoca e interação social. Certa vez, conversando com Manoel José, ele expressou sua vontade de fazer uma festa de irmandade e perguntei-lhe por que não o fazia:

Eu não gosto de fazer festa, porque o senhor sabe, eu faço uma festa, tenho muito amigo, convidado, você vai, aí você tá com vontade de comer um pedacinho de bolo, de tomar uma xícara de chocolate ou de café. Aí é um pedacinho de bolo destamaninho assim. Aí eu fico com vergonha de você estar ali com vontade. Aí eu deixo de fazer, porque eu vejo é muito aí nêgo fazer e o povo falar “ah, eu fui na casa de fulano, ele não me deu um pedaço de carne pra mim comer...” Por isso é que eu não faço, porque se eu chegar a fazer uma festa eu quero agradar todo mundo.

Justino realizou por muitos anos uma festa para Santa Bárbara, mas deixou de fazê-la quando foi para São Luís. Já retornou a Cururupu faz tempo, mas sua carreira nunca retomou o ímpeto que tinha antes de ir para a capital. Hoje os clientes são poucos, e Justino às vezes passa meses sem serviço. Essa escassez é atribuída por Justino principalmente à falta de um aparato para impressionar os clientes: “o pau se conhece pela casca. Qualquer pessoa que trabalha, seja um curador, seja um mineiro, tem que ter um terreiro apropriado, casa de trabalhar não pode ser casa de morada.” Desde que o conheci, há mais de quatro anos, Justino diz que quer construir um novo barracão ao lado de sua casa, mas até hoje não o fez,

colocando a culpa na falta de dinheiro ou na época de chuvas. Com um barracão novo, disse-me Justino, então seria possível retomar a festa.

Minha festa era uma festa grande, festa boa. Fazia todo ano. Festa grande, de mastro, eu matava boi... Aí eu parei, fui embora pra São Luís, quando eu cheguei aqui, já tá com vários anos, aí o pessoal em cima, em cima, em cima. Mas aí eu cheguei deslocado de moradia, sem ter casa, a casa minha, casa grande, entreguei pra essa outra mulher, e agora que eu tô querendo fazer... quero eu ver quê que eu faço. Eu fui muito comovido com essa história de festa. Quando eu tava em São Luís, eu era sempre chamado a atenção pela santa. Em sonho, né. Eu acreditava porque eu sonhava com ela, de manhã eu tava com aquilo na mente, então sabia que era mesmo verdade.

No fundo, a escolha parece ser não entre fazer ou não fazer o barracão, mas entre trabalhar para construir (ou reconstruir) uma irmandade ou não, e às vezes fico com a impressão de que Justino ainda está em dúvida, sobretudo por causa da idade e do trabalho envolvido na empreitada.

Embora muitas irmandades tenham em grande estima imagens de santos, tratadas com cuidado e carregadas em procissão – como a imagem de Nossa Senhora da Guia usada por Benedita Cadete – essas imagens não são vistas como milagrosas e podem até mesmo estar ausentes, em contraste com o que ocorre com as festas de santo das pequenas vilas e comunidades do interior. A devoção assume um caráter contingente, uma vez que o verdadeiro compromisso parece ser não com o santo, mas sim com o pajé que está organizando a festa e que se empenha o ano todo em costurar as relações necessárias para sua realização. Uma pessoa não é atraída para uma irmandade por sua devoção a um santo particular – embora tenha por ele, assim como por todos os outros santos, muito respeito e simpatia – mas por ter assumido uma obrigação com seu organizador. Prova disso é que, quando desaparece uma irmandade, as pessoas não necessariamente migram para outra irmandade que cultue o mesmo santo, mas sim para uma a que venha a se ligar a partir de suas relações pessoais com parentes, amigos, vizinhos ou o próprio pajé. O foco de tudo que ocorre em uma festa de santo, contra todas as aparências, não é o santo, mas sim o próprio pajé, que

é sempre o dono da festa e seu principal personagem. Quando as pessoas se referem à festa, não falam da “festa de Nossa Senhora da Guia”, mas sim da “festa de Benedita”.

A estrutura das festas de santo feitas por irmandades de pajés pode variar bastante conforme a capacidade do pajé de mobilizar pessoas e recursos. Assim como a maioria das festas do catolicismo popular brasileiro, as festas de santo em Cururupu são marcadas pela coexistência de domínios sagrados e profanos dentro de um mesmo universo, com momentos solenes (como a missa e a procissão) alternando-se com bailes, brincadeiras e abundante consumo de álcool. Festas mais modestas, como a de Betinho, podem durar entre três e cinco dias. Em sua versão mais completa, uma festa de santo pode durar até nove dias, como a “festa grande” de Benedita:

A primeira noite é no dia que levanta o mastro. No dia 26 de dezembro, levanta o mastro e é caixa do divino a noite todinha. No dia 27, é tambor de crioula. Agora, 28, 29 e 30 é tambor de mina. Do dia 30 pro dia 31, a gente encerra cinco horas da manhã, aí a gente toma café com bolo e vai buscar o boi com caixa. Aí o boi vem na frente, a gente toca foguete... Então o dia 31, é a matança de boi, porco, galinha... as caixeiros vão tocando até na hora de tirar o couro do boi, pendura prali. À noite é baile, já é naquele salão. Aí a gente leva a santa pra igreja, de noite. Quando é no dia primeiro do ano, de manhã é mesa de chocolate. Quando é quatro horas, sai a procissão. Aí quando recolhe já seis horas, mesa de jantar. Meu irmão, é uma mesona como daqui lá naquela parede. Aí vai chamando os irmãos da festa, que dá aquele trocadinho, né? Aí quando termina o jantar é o baile. Já amanhecendo dia 2, é feijoada o dia inteiro, a aparelhagem tocando, é cada um caldeirão de feijão desse tamanho. É só feijão com tripa de porco, fato de boi... aí à noite é brincadeira, a gente brinca até duas da madrugada e dorme um pouquinho. Dia 3 a gente derruba o mastro e é cura. Aí terminou. Se vocês vier, vocês não diz “ah, isso não é essa velha que faz essa festança desse jeito!” É nove noites, é nove paneiro de farinha. Um por dia.

Uma festa geralmente começa pelo levantamento do mastro e termina com o seu derrubamento. O mastro é um tronco de árvore que pode chegar até seis ou sete metros de altura e é recoberto por galhos de murta. Nele são amarradas frutas e garrafas de vinho, cachaça e refrigerantes, e em seu topo costuma haver uma pequena bandeira com a imagem do santo homenageado. O levantamento e o posterior derrubamento do mastro são eventos festivos e atraem muita gente, não só participantes da festa, mas também vizinhos e curiosos.

O mastro é em geral carregado até o local da festa nos ombros de um grupo de homens, em um animado cortejo acompanhado pelas caixeiras. O clima é de diversão e brincadeira, e não faltam as gracinhas do gênero “segura o pau!”, “cuidado com o pau!” etc.

Nos dias seguintes ao levantamento do mastro, podem ocorrer diversos eventos festivos. Há pelo menos uma, e com frequência três ou mais, noites de *toque*, ritual público com tambores, que pode ou não incluir tratamento de clientes. É muito comum a realização de uma noite de tambor de crioula, em que as mulheres dançam animadamente ao som de um conjunto de três tambores tocados pelos homens. Folgado muito popular na região, o tambor de crioula pode ser realizado dentro e fora do contexto das festas de santo, como simples diversão ou como pagamento de promessas feitas a São Benedito, santo com o qual é identificado, ou a qualquer outro santo, em qualquer época do ano.<sup>73</sup> Por fim, uma festa de santo é geralmente considerada incompleta se não houver pelo menos uma noite de *feira dançante*, baile animado por profissionais contratados que operam um equipamento eletrônico com gigantescas caixas de som, chamado *aparelhagem* ou *radiola*. Nas festas dançantes, que em geral são os eventos que atraem mais gente durante uma festa de santo, são tocados ritmos populares como brega, forró e, é claro, reggae. Para cobrir os gastos gerais da festa, é comum que a irmandade cobre entrada ou monte uma banca (chamada *botequim*) para a venda de bebidas.

Durante a festa, é realizada pelo menos uma *ladainha*, reza coletiva comandada por uma *rezadeira*. Reconhecida por seu inconfundível caderninho onde traz anotados dezenas de cânticos, a rezadeira é uma especialista que domina o vasto repertório musical que não pode faltar em uma festa de santo: *benditos*, cantos dedicados a um determinado santo que narra passagens de sua vida e louva seus atributos; *ladainhas* em latim, como “Agnus Dei” e “Kyrie Eleison”; e hinos católicos tradicionais, como “Queremos Deus” e “No céu, no céu, com

---

<sup>73</sup> Sobre o tambor de crioula, ver S. Ferretti 2002.

minha mãe estarei.” É a rezadeira quem, na frente do altar dedicado ao santo, “puxa” as orações e cantigas acompanhadas em coro por todos os presentes. O santo também pode ser homenageado com missas ou, mais freqüentemente, com procissões que carregam sua imagem pelas ruas do bairro onde está localizado o terreiro do pajé.



#### **Procissão do festejo de Santa Bárbara de Betinho (Cururupu).**

Como já foi assinalado, muitas festas apresentam nítida influência da festa do Divino Espírito Santo, que se evidencia principalmente pela presença das caixeiros, que pontuam as várias etapas da festa com seu rico repertório poético-musical, e do império formado por dois ou três casais de crianças. O império se estrutura de acordo com uma hierarquia no topo da qual estão o *imperador* e a *imperatriz* (ou *rei* e *rainha*), secundados pelos *mordomos*. A cada ano, ao final da festa, imperador e imperatriz repassam seus cargos aos mordomos, que os ocuparão no ano seguinte. As crianças, vestidas com roupas que imitam trajes e insígnias reais, ocupam a *tribuna*, salão ricamente decorado onde se desenrola a festa. Os pais das crianças são muitas vezes responsáveis por grande parte dos custos da festa.



### **Tribuna do festejo de Santa Bárbara. Terreiro de Betinho (Cururupu).**

Outro elemento que não pode faltar em uma festa são as refeições comunitárias. Entre as diversas refeições que podem ser realizadas durante a festa, há pelo menos um grande almoço ou jantar em que todos os membros da irmandade consomem os animais abatidos especialmente para a festa (bois, porcos, galinhas), acompanhados por grande quantidade de arroz, farinha d'água, feijão, macarrão e outros pratos. As sobras dos animais podem render ainda uma outra refeição, a feijoada. Além disso, é comum também a realização de grandes lanches em que é servido café, chocolate, bolos e refrigerantes. A distribuição de alimentos é um dos momentos mais importantes e delicados da festa, por que a ritualística que caracteriza as refeições – quem é servido, quando, como, em que quantidade – está ligada às relações de poder dentro da irmandade e pode ser um importante foco de conflito. Pessoas que contribuíram com mais recursos, especialmente juízes e mordomos, devem ser servidos primeiro e receber atenção especial. São freqüentes reclamações sobre abusos da parte do pajé ou de pessoas envolvidas na organização da festa, especialmente no que se refere à retribuição inadequada ou a mau tratamento. Um batazeiro uma vez me confidenciou, a respeito da festa de um pajé de que participara ativamente: “Olha, quando foi a festa dele, eu fiquei lá o tempo todo, matei boi pra ele, matei porco, tudo lá passava pela minha mão. Na hora de me servir,

foi aquele pedacinho assim... eu não volto mais lá não!” Saber o quê e como exigir, e também como retribuir adequadamente, em comida e atenção, o que foi exigido de cada um dos membros de sua irmandade, é uma arte da qual depende o sucesso e a própria sobrevivência da festa.

A distribuição de cargos e tarefas entre os diversos membros da irmandade expressa uma hierarquia proporcional à contribuição de cada um. No topo, estão os *juízes*, que arcam com grande parte dos custos e são em pequeno número, às vezes apenas uma pessoa; em seguida, os *mordomos*, braços-direitos do pajé, que contribuem menos do que os juízes, mas ocupam posição de destaque na organização da festa; finalmente, os *irmãos*, em maior número, que muitas vezes se limitam a contribuir com pequenas quantias – “um trocadinho”, como diz Benedita - raramente mais do que cinco ou dez reais. As contribuições – ou *jóias* – podem ser pagas em dinheiro ou, em alguns casos, em espécie (paneiros de farinha, garrafas de bebida, animais etc.). Como a administração desses recursos é complexa e deve ser feita de forma competente para que a festa dê certo, os pajés em geral mantêm uma rígida contabilidade no que diz respeito às contribuições; Benedita, por exemplo, registra os nomes de todas as pessoas que deram dinheiro em um caderno, cada nome com um número do lado esquerdo e um “pg” no lado direito. Também são registrados a quantidade e o valor dos alimentos a serem consumidos (“1 boi - 290 quilos de carne – R\$ 870,00”).

Na festa de Benedita, em meio à grande quantidade de pessoas presentes, muitos membros da irmandade podem ser identificados pelas roupas: destacam-se as dezenas de mulheres vestidas com um vestido de modelo igual, feito do mesmo pano; alguns poucos homens, quase todos tocadores, vestem camisas feitas com o mesmo tecido. Todo ano Benedita manda fazer novas peças de roupa, e nas semanas anteriores à festa várias costureiras trabalham em turnos para dar conta do serviço. “Aqueles são os doentes da casa. Ano passado deu muito, rondou o salão tudinho. Veio desde perto desse aí que bate o tambor

até naquele outro tambor de lá. Esse ano deu pouquinho. São sete peças de fazenda, é cinco pra mulher e duas pra homem, que os homem sempre dá menos. E esse ano foi só três peças.”

Os preparativos para cada festa começam meses antes e, mal termina uma festa, o pajé já está preocupado com a próxima. Como diz Benedita: “quando chega fevereiro, depois da festa, eu já tô me preparando pra próxima festa, vou comprando as coisas aos pouquinhos. Agora [*maio*] eu acabei de comprar o sabão em pó que eu vou usar em dezembro, são seis caixas, comprei a sexta agora!” A arrecadação dos recursos para a festa é feita ao longo de muitos meses através da distribuição de cartas solicitando as contribuições aos membros da irmandade. Segundo seu depoimento, Benedita enviou 2.530 cartas solicitando ajuda para a Festa Grande de 2001, e recebeu resposta de apenas 161. As cartas não são enviadas pelo correio, mas por portador. Mesmo que Benedita esteja exagerando os números, o que eu duvido, ou que nem todos os portadores entreguem as cartas, a rede de relações que gira em torno da entrega das cartas é com certeza imensa e complexa, atingindo muitas centenas de pessoas. Certa vez ela me disse: “Eu nem quero mesmo que todo mundo dê dinheiro, pois se todo mundo resolver vir, não dá...” Nas semanas anteriores à festa, sua casa fica repleta de membros da irmandade, especialmente senhoras, que se dedicam a limpar e decorar o local, costurar as roupas, preparar os alimentos e dar conta dos inúmeros detalhes envolvidos na organização de um evento que reúne muitas dezenas de pessoas. A festa de Benedita é conhecida como uma das maiores e mais opulentas de Cururupu, mas não é a única a mobilizar tanta gente.

\* \* \*

Se a influência do tambor de mina permitiu uma mudança na posição social dos pajés, ao fornecer um novo quadro conceitual para a realização de suas atividades, com as festas de santo essa transformação se consolida definitivamente e os dois movimentos podem ser vistos como concomitantes. Criadas e controladas pelos pajés, as irmandades garantem uma



legitimidade e uma grande visibilidade social que contrastam com a posição periférica dos pajés registrada por autores que trataram da pajelança cabocla amazônica (Galvão 1975; Maués 1995) e pela própria memória dos habitantes de Cururupu. Organizando uma festa católica que mobiliza muita gente e se repete de ano a ano, o pajé se insere no espaço público de um modo muito diferente do da pajelança tradicional, em que se limitava a tratar de perturbações ocasionais de clientes. Hoje, pajés e suas irmandades, assim como quaisquer outros grupos mais ou menos organizados, participam inclusive do jogo político da região: diversos pajés negociam o apoio de suas irmandades a candidatos a cargos públicos, e podem eles mesmos se candidatar, como demonstra a tentativa (fracassada) do pajé Betinho de chegar à Câmara de Vereadores de Cururupu.

Mas se o pajé é hoje um agente social cujo papel não se limita à sua ação terapêutica, esta continua sendo sua principal atividade e é a partir dela que se fundam as redes de sociabilidade. Os capítulos seguintes serão dedicados a uma abordagem da dinâmica dos rituais de cura a partir das perspectivas complementares fornecidas pela antropologia médica e pela antropologia da performance.

## **6 Cura**

São vários os caminhos que levam uma pessoa a se tratar com um pajé. O princípio de tudo é uma perturbação: problemas físicos (dores, febres, partes do corpo inchadas, feridas que não saram, perda de peso, gravidez complicada ou qualquer tipo de disfunção orgânica), problemas comportamentais (inquietações, visões, depressão, insônia, alcoolismo ou qualquer tipo de comportamento considerado anômalo), problemas afetivos e emocionais (relacionamentos em crise, falta de parceiros, brigas de família), problemas de trabalho (desemprego, problemas na roça ou na pesca, comércio com poucos clientes), falta de sorte crônica (também conhecida como *panema* ou *panemice*), objetos perdidos ou roubados, ou simplesmente o desejo de se precaver contra possíveis perturbações vindouras.

Os clientes dos pajés não são apenas os habitantes da cidade de Cururupu, mas também dos inúmeros povoados do interior do município, de municípios vizinhos, de São Luís e Belém. Se ainda não conhece pessoalmente o pajé, o cliente normalmente chega até ele através da indicação de amigos, parentes, vizinhos ou conhecidos. Embora a maioria dos clientes que conheci fossem lavradores, gente pobre e simples que vivia nos bairros periféricos da cidade ou em povoados – como o casal cujo filho foi encruzado por Justino – não é incomum encontrar clientes pertencentes a outros extratos sociais, especialmente pequenos comerciantes – como Dona Raimunda (ver capítulo 4).

A maioria dos moradores de Cururupu tem alguma intimidade com a pajelança, seja por experiência própria, seja por ouvir dizer, e sem hesitar pode apontar a direção onde mora o pajé mais próximo. Encaminhado ao pajé, o cliente pode simplesmente aparecer para ser tratado em uma pajelança que já esteja marcada – um serviço encomendado por outra pessoa – ou, mais freqüentemente, realiza uma visita à casa do pajé, fornece-lhe um relato e expressa sua queixa. A partir dessa conversa e de sua avaliação da condição do cliente, o pajé já pode esboçar um diagnóstico e sugerir o tipo de trabalho a ser feito. Nos casos mais simples, o pajé

se limita a benzer o cliente, dar-lhe conselhos ou receitar-lhe remédios, às vezes sem cobrar por isso. Casos mais sérios demandam o agendamento de um *trabalho* ou *serviço* remunerado, ritual que pode assumir um caráter mais privado e intimista (*serviço de mesa* ou *chamada*) ou mais espetacular e festivo (*serviço de tambor, toque* ou simplesmente *tambor*).

É possível que o cliente já chegue ao pajé com alguma idéia sobre o tipo de problema que o acomete pois, embora o pajé seja o único com autoridade reconhecida para emitir um diagnóstico, muitas pessoas são capazes de arriscar palpites sobre a natureza e o tratamento das perturbações, especialmente nos casos considerados como sendo da alçada característica do curador, as *doenças de pajé* ou *problemas pra pajé*: frechada (de mãe d'água ou de currupira), diversos tipos de feitiço e mau-olhado (*malofício, porcaria, coisa feita, bruxaria, demanda, quebranto* e outros nomes), assédio de encantados (*problema de bicho d'água*) ou de espíritos de pessoas falecidas (*problema de astral*).

\* \* \*

Embora seja de uso corrente o reconhecimento de um domínio específico para a atividade do pajé - ou seja, perturbações que só ele pode tratar - sua esfera de ação não se limita a este domínio, mas estende-se sobre uma área muito ampla e nem sempre incompatível com a esfera de ação dos médicos.<sup>74</sup> Os pajés fazem parte de um conjunto mais amplo de agentes terapêuticos a que os habitantes de Cururupu podem recorrer, e nenhum estudo sobre a pajelança seria completo sem referências à pluralidade de alternativas de tratamento que caracteriza a região. Para tratar dessa questão satisfatoriamente, contudo, seria necessária uma investigação mais abrangente sobre o conjunto de alternativas disponíveis em Cururupu e

---

<sup>74</sup> Na pajelança cabocla do litoral paraense, diz Maués (1995: 235-236), “A maioria das doenças são concebidas como ‘mandadas por Deus’ e não são vistas como malineza [*ato de fazer o mal ao próximo*], mas como fatos ‘normais’. Essas são as doenças que estão sujeitas a tratamento pela medicina ocidental, embora os pajés também sejam competentes para tratá-las. (...) Há, no entanto, um grupo de doenças designadas por expressões como ‘sofrimentos de pajé’, ‘não são normais’, ‘coisas de pajé’, ‘sofrimento que depende de pajé’, ‘doenças por malineza’, cujo tratamento, segundo as concepções locais, não pode ser feito pelos médicos. Nelas se incluem todas aquelas que analisei linhas acima (os vários tipos de mau-olhado e de feitiço, a panemeira, o quebranto, o mal-assombrado, o ataque de espírito, a corrente do fundo, a flechada de bicho e o ataque de boto), mesmo que não sejam vistas como malineza.”

sobre os itinerários terapêuticos de seus habitantes, o que foge ao escopo desse trabalho. Teríamos que acompanhar mais de perto o cotidiano e a prática não só dos pajés e seus clientes, mas também dos médicos que trabalham na Santa Casa e nos postos de saúde do município, dos pastores protestantes e de outros agentes terapêuticos não necessariamente ligados ao domínio da pajelança e ainda das pessoas atendidas por esses agentes, o que por si só mereceria um estudo à parte. Nossa pretensão não é fornecer um relato exaustivo dos processos de busca de saúde (*health-seeking behaviors*, nos termos usados pela antropologia médica norte-americana; v. Chrisman 1977, Brodwin 1996) dos habitantes de Cururupu, mas apenas sugerir algumas observações de cunho mais geral a esse respeito, sem as quais nossa compreensão da pajelança ficaria prejudicada, a partir da perspectiva limitada, parcial e localizada de nosso relacionamento com os pajés e seus clientes.

Feita esta ressalva, é importante destacar, em primeiro lugar, que a existência de diversos agentes terapêuticos distintos não implica necessariamente a existência de “sistemas terapêuticos” associados a cada um. Se encararmos a prática dos pajés sob o prisma de sua ação terapêutica, a “pajelança” como um sistema específico apresenta fronteiras pouco nítidas, confundindo-se com a medicina popular da região, e o pajé aproxima-se de uma série de outros especialistas com quem pode compartilhar muitas funções, conforme a inclinação e as aptidões de cada um (*parteiras, benzedoras, experientes, remedistas* etc). Estabelecer uma taxonomia rígida desses agentes seria extremamente empobrecedor na medida em que obscureceria o diálogo e a circulação constante existente entre eles às custas da reificação de categorias cuja autonomia nem sempre é reconhecida por seus praticantes e clientes. Além disso, é preciso também não exagerar uma separação entre o domínio dos especialistas e aquilo que Kleinman & Sung chamam de *setor popular* das realidades locais de tratamento: “individual, family, and social nexus arenas in which decisions about illness and care are made and treatment is carried out” (Kleinman & Sung 1979: 8). A exemplo do que diz

Crapanzano a respeito da atuação terapêutica dos Hamadsha, irmandades religiosas marroquinas, as idéias, noções e procedimentos terapêuticos dos pajés estão imbricadas com a cultura local – não são um sistema isolado, secular, de crenças e práticas (Crapanzano 1973: 131).

Por outro lado, subsumir pajés, parteiras, benzedeiros etc. em um único sistema que se opõe à biomedicina implicaria postular de saída a existência de esferas nitidamente demarcadas, em detrimento de uma apreciação que se concentre sobre os processos que favorecem ou inibem sua demarcação. Essas esferas, que poderíamos chamar de *contextos comunicativos*, para usar uma expressão sugerida por Bauman e Briggs, não são ditadas pelo meio-ambiente físico e social, mas emergem nas negociações entre os participantes nas interações sociais (Bauman & Briggs 1990: 68). A existência de alternativas de tratamento não deve ser vista como um mero pano de fundo, dado previamente, a partir do qual se desenrolam as ações das pessoas, mas como resultado de processos complexos de disputa e negociação.

The plural medical system is not a fixed background against which people act in pursuit of various ends (physical health, social mobility, or an existential response to suffering). It is rather a “continuously negotiated compromise structure” (Leslie 1980), built up by individual acts of consultation and containing several principles whose very legitimacy is affirmed or challenged through each healing encounter. People do pursue these ends, but in a constantly shifting and contradictory landscape (Brodwin 1996: 16-17).

É muito comum que os curadores tratem não só as *doenças de pajé* mas também todas as outras (*doenças normais* ou *doenças comuns*) e também que tenham conhecimentos de enfermagem, sejam parteiros, apliquem injeções e receitem remédios “de farmácia”. Júnior, jovem pai-de-santo e curador de São Luís, disse-me certa vez que “curador bom cura todo tipo de doença, inclusive de médico. Ele pode até passar remédio de farmácia.” Seu encantado *remedeiro* (isto é, que dá remédio) é o Caboclo Pedra Preta. Júnior me contou que, há pouco tempo atrás, o Caboclo receitou a um rapaz com labirintite um remédio até então

desconhecido – um tal de “ginbiloba”. Após a sessão, Júnior procurou saber o que era e descobriu que se tratava da erva ginkgo biloba, que nos últimos anos começou a ser vendida no Brasil em cápsulas. Benedita Cadete é parteira renomada, aplica injeções com regularidade e costuma receitar remédios como Bezetacil, Voltaren ou Thiaminase juntamente com banhos e orações. Quando lhe perguntei sobre como ela mesmo se definiria, me respondeu assim: “Eu aqui dentro de Cururupu me considero como uma pajoa e uma médica, uma enfermeira dessas bem boa. Remédio que médico passa eu passo. Tem ocasião que eu passo aqui, aí eles dizem: ah, esse remédio tal doutor me passou.” Na sala de sua casa, há um cartaz com os seguintes dizeres:

Tabela de preços	
Consulta - Adulto	20,00
" - Criança	15,00
Aplica-se injeção [ <i>sic</i> ]	2,00
Baralho	20,00
Sacudir barriga	5,00
Benzimento	1,00
Parto 1ª barriga	50,00
Parto comum	20,00

Casos como esses desviaram minha atenção da óbvia distância que separa o “mundo dos pajés” do “mundo dos médicos”, se é que podemos falar assim, para os muitos pontos de contato entre ambos. Seguindo pistas deixadas por meus informantes, que freqüentemente recorriam a metáforas médicas para falar do que faziam, comecei a identificar uma certa compatibilidade entre os modos como os pajés percebem, pensam e tratam as doenças e as maneiras como os médicos o fazem. Sem negar as diferenças existentes entre os modos de ação de uns e outros (e são muitas, como veremos a seguir), gostaria neste momento de enfatizar o que os une, e não o que os separa. Tanto os curadores maranhenses como os praticantes da biomedicina partilham um solo comum, solo este que, sob certa perspectiva, pode ser considerado mais importante do que aquilo que separa os dois universos. Este solo

comum foi descrito em termos amplos por François Laplantine através de um modelo teórico etiológico-terapêutico a que podemos dar o nome de *ontológico*.

Segundo esse modelo, existe, em primeiro lugar, um “ser” da doença, no sentido de que a doença é algo que tem uma existência objetiva; em segundo lugar, a doença é isolável e tem nome, a terapêutica sendo portanto objetiva; em terceiro lugar, a doença é exógena, ou seja, é um acidente devido à ação de um elemento estranho, e não parte do próprio sujeito; finalmente, a doença é a presença de algo, e não a ausência de algo (como no caso de certas culturas indígenas em que a perturbação resulta do roubo da alma do doente) (Laplantine 1991, parte II).

Voltaremos a esse ponto mais adiante. Neste momento, contudo, o que nos interessa é destacar que esse modelo etiológico-terapêutico partilhado é o que permite que haja uma circulação contínua entre os dois universos. Essa circulação, contudo, não se dá da mesma forma em ambos os sentidos. Enquanto nenhum dos três médicos com quem conversei reconhece os pajés como colegas, tanto os pajés como seus clientes consideram que, guardadas suas competências específicas, conforme a percepção de cada um sobre o que sejam essas competências (um pajé não realiza cirurgias, um médico não trata de inveja e mau olhado), pajés e médicos habitam um horizonte comum envolvendo o tratamento de perturbações. Testemunhos dessa atitude encontram-se não só nos itinerários dos inúmeros clientes que, sem a menor cerimônia, transitam pelos mais variados agentes terapêuticos até alcançar um resultado satisfatório, como também a disposição reiterada dos curadores de incorporarem elementos do discurso e da prática biomédica. Colocando lado a lado injeções e benzimentos, como Benedita Cadete, os curadores demonstram com freqüência um espírito prático, uma vontade de aprender e uma falta de preconceitos que contrastam com a visão bem mais restritiva dos médicos.<sup>75</sup> Embora tenha ouvido falar de raros casos em que médicos

---

<sup>75</sup> Situação semelhante é descrita por Carmelo Lison Tolosana (1994:52) ao falar das relações entre médicos e curandeiros na Galícia espanhola: “Il est évident que le caractère monosémique de la conception et de

encaminharam clientes para pajés – como o descrito no capítulo 4 – é muito mais comum que os pajés encaminhem doentes aos médicos. Essa forma de proceder é muito comum em diversas regiões do mundo em que a biomedicina convive com formas de cura “tradicionais” cujos praticantes e participantes concebem essa relação em termos complementares, a exemplo do que parece ocorrer com os pajés de Cururupu e seus clientes.<sup>76</sup>

Eu fico sentido quando não posso fazer o bem pra pessoa, que eu não dou conta de fazer o bem. Também, quando eu vejo que tá encaminhado pro médico, que eu conheço, eu digo: “leva fulano de tal no médico”. A mãe dessa menina veio uma vez aqui com um buchão medonho. Mandei que mandasse no médico primeiro, pra depois vir aqui.

(Betinho)

Na hora que o senhor vai lá em casa amanhã, já hoje à noite eu sei qual é o seu remédio. Se for pro médico, me represento pro médico. E se for pro mato, vem aquelas ervas tudinho. Aí eu já sei que o seu remédio não é pra médico, é aquelas ervas. E se for pra representar um médico – vamos dizer assim, Zé Amado – então na hora que o senhor chega eu já lhe digo: “Olhe, o senhor vai procurar um médico.”

(Teuzinho)

José Amado, o médico a que Teuzinho se refere, foi durante muitos anos o único médico em uma região enorme que abrangia diversos municípios do litoral norte do Maranhão, como já foi mencionado. Conheceu e conviveu com inúmeros pajés. Perguntei-lhe se, com base nessa longa experiência, ele reconhecia alguma espécie de eficácia ou validade nos tratamentos dos pajés. Eis sua resposta:

Eu não concordo com os métodos que eles utilizam, no entanto eu respeito, até pra não entrar no mérito dessa questão, e procuro mostrar que o correto é a ciência, a medicina, que a gente estuda um bocado de ano e ainda não tá tão bem preparado

---

*l'interprétation médicale de maladie, c'est a dire unique et indépendante du contexte local, n'est pas de nature à faciliter mais à entraver toute communication avec le patient et cependant je n'ai pas constaté, dans l'ensemble, au sein de la profession, une volonté suffisante pour tenter des incursions dans le contexte évoqué et développer une herméneutique culturelle. On est surpris, par ailleurs, de l'intérêt et de l'effort mis à acheter et à lire des ouvrages récents de médecine pour se mettre au courant des nouveaux médicaments que leur montrent parfois les guérisseuses, les rebouteux et les algébristes. Pour associer l'expérience paternelle aux nouvelles formes de diagnostic et de guérison des maladies. Les gens envoient leurs fils à la ville pour qu'ils acquièrent des connaissances et obtiennent le diplôme d'infirmier (...) Ils soupçonnent qu'il y a énormément à apprendre dans d'autres formulations de la maladie et leur affinité élective les pousse à se renseigner sur 'ce qui est différent', 'sur les maladies qui sont propres aux médecins', sans délaisser pour autant les maladies qui sont de leur ressort. La maladie est pour eux éminemment polysémique, elle possède un caractère contextuel."*

<sup>76</sup>Como no caso dos curadores espiritualistas do México estudados por Finkler (1985: 46): “although physicians are not likely to recommend a patient to a Spiritualist healer, some Spiritualist curers, as we will see, will counsel a patient to seek medical therapy.”



pra atender, muito menos o pajé, que é apenas uma crença, talvez faz parte até da nossa ignorância, a nossa cultura. Já houve muitos problemas de saúde ocasionados por métodos utilizados pelos pajés...

*GP: O senhor lembra de algum?*

Eu vou citar pra você o último exemplo que nós tivemos aqui, por sinal muito triste. Infelizmente ocorreu com uma paciente grávida, aqui do centro da cidade. Mesmo depois de já termos um serviço montado, com assistência pré-natal, com todos os exames possíveis aqui, com ultrassonografia, raio-x, etc., uma paciente, primeira paciente, uma jovem, foi a um pajé aqui no centro da cidade. Esse pajé despiu parcialmente a paciente, ao lado uma bacia contendo álcool, próximo dessa bacia uma vela acesa, e começou a fazer lá o ritual dele, e a passar álcool no corpo da paciente. Num determinado momento, essa paciente se transformou numa tocha de fogo, haja vista a presença do álcool e da vela. Essa paciente teve queimaduras de 3º grau, foi imediatamente encaminhada para o serviço de emergência, onde veio a falecer. E o pajé evadiu-se e até hoje está desaparecido do município. Isso faz uns três ou quatro anos. Foi o último exemplo triste que nós tivemos aqui. Era muito comum benzer, usar banhos de ervas cheirosas, era comum o pajé tirar feitiço – entre aspas – chupando a pele das pessoas... ao que se sabe, colocava alguma continha preta na boca e, num passe de mágica, dava a entender que estava retirando contas do corpo do cidadão. Cura com folha disto, casca daquilo, espinho não sei de quê, e no final sempre colocava um outro tipo de remédio popular, conhecido. Um remédio pra dor, um fortificante, um remédio pra verme... e fazia toda aquela misturada, de espinho, de sujo de fundo de poço de mandioca, e no final colocava remédios populares muito comuns em rádio, remédio pra reumatismo, pra dores, penicilinas... Quando se tratava de mulheres, aqueles remédios pra problemas de menstruação, pra corrimentos vaginais, que todos eles conhecem, de maneiras que sempre ele misturava um medicamento popular com o medicamento que nós chamamos aqui medicamento do mato: ervas, banhos, essa coisa toda. E assim é o ritual geral deles aqui na área. (...) Aqui tinha uma pajoa, uma pessoa experiente, não sei bem qual seria o melhor termo. Ela copiava muito as minhas receitas pra problemas ginecológicos. Então, ela copiava a minha receita, e junto ela colocava: banho disso, chá daquilo... e a pessoa, além de tomar os chás que elas receitava, tomava também os remédios copiados da minha receita. Então, se a mulher estava com problemas ginecológicos, é claro que ia dar uma melhorada. Claro que era em função do procedimento terapêutico que ela copiava da minha receita. Então, não gostaria de chamar isso de charlatanismo, ou vigarice, ou coisa parecida, pois não queria entrar no mérito dessa questão, até por respeitar todas as crenças. Mas é claro que não concordo. Acho que tem algum resultado positivo em virtude dessa mistura: todos os pajés da região fazem assim, passam chá não sei de quê, banho não sei de quê, vela não sei de quê, fita vermelha, e aquela coisa toda, mas sempre têm um remédio popular no meio. Quando eles não copiam do médico, usam remédio popular, desses que antigamente se fazia propaganda no rádio.<sup>77</sup>

<sup>77</sup> O procedimento mencionado por José Amado pode ser exemplificado por uma receita fornecida a um cliente por Benedita, que transcrevo a seguir tal como foi por ela recitada. Note-se a junção cumulativa de três tipos diferentes de medicações: *banhos* a serem preparados com plantas e outros ingredientes, remédios alopáticos e *banhos* prontos, a serem comprados em lojas de umbanda:

*“Tomar sete banhos de nove folhas de tipí, nove folhas de jacamin branco, nove folhas de pau-de-angola do Pará, três folhas de cravo amarelo, três folhas de limão galego, três folhas de unha de trauíra, três folhas de fedegoso, três folhas de oriza, três folhas de carasco, cinco folhas de pimenta longa, três folhas de capituiu da capoeira, três folhas de carrapato-maniva, nove pimentas malagueta com a flor, raspagem de santa maria,*

Se o tratamento dos pajés pode eventualmente ter resultados desastrosos, como sustenta José Amado – pessoalmente, não presenciei nem ouvi relatos de casos semelhantes durante minha pesquisa – disso não se segue, como consequência lógica – e como ele parece supor – que a medicina que ele próprio pratica detenha o monopólio legítimo da cura e não esteja sujeita a acusações semelhantes. Afinal, como me disse Dona Elzita, mãe-de-santo e benzedora de São Luís: “Às vezes você chega pra se tratar com um médico e ele nem olha na sua cara, nem pergunta como você está passando, já vai passando receita, pedindo exame... depois, quando não cura – porque a medicina não cura tudo – o povo acha normal. O espiritismo<sup>78</sup> tem ajudado muita gente. Mas, se acontece alguma falha, sai até no jornal falando mal, dizendo que fulano é macumbeiro... os dois [*médico e curador*] têm que trabalhar juntos, um ajudando o outro.”

Para ser conclusivo a respeito das razões que levam uma pessoa a procurar um pajé ou um médico, seria necessário, como já mencionamos, um estudo mais abrangente e detalhado. Não obstante, é possível esboçar um modelo bastante simplificado, composto de três campos separados por fronteiras tênues: 1) Nos casos em que a perturbação se manifesta principalmente como uma disfunção orgânica, um problema físico ou corporal, especialmente de caráter crônico, o domínio dos pajés e o domínio dos médicos se sobrepõem e as pessoas podem recorrer a um ou outro conforme as circunstâncias; 2) Nos casos em que a perturbação não se manifesta como um problema físico agudo e/ou tem aspectos sociais evidentes (como por exemplo objetos roubados, falta de sorte ou brigas de família), as pessoas tendem a recorrer aos pajés; 3) Nos casos em que a perturbação se manifesta como um problema físico

---

*raspagem de lacre, raspagem de pau-de-morfina, uma colher de sal, uma colher de cachaça, uma colher de água benta, uma colher de amoníaco. Tomar esse banho as doze horas do dia. E também tomar três ampolas de tiaminase na veia, de 10 ml, tomar três dias, e cinco ampolas de lasic de três em três dias pra limpar os rins que têm inflamação. Comprar um vidro de afasta o mal, um vidro de hei de vencer, um vidro de raiz de sol, pra misturar com leite de rosas e usar como loção.”*

<sup>78</sup> O termo é aqui usado em sentido amplo, para dar conta do conjunto de religiões mediúnicas, e não na acepção mais restrita aplicada ao espiritismo da vertente kardecista.

agudo, especialmente (mas não exclusivamente) os que demandam intervenção cirúrgica ou que são manifestações agudas de perturbações crônicas (asma, hipertensão, problemas cardíacos etc.), as pessoas tendem a procurar os médicos. Em todos os casos, contudo, os motivos que impelem as pessoas a recorrer a um ou outro especialista envolvem uma complexa teia de fatores como a disponibilidade dos serviços, a simpatia pessoal de cada um, a existência ou não de um pré-diagnóstico feito pela própria pessoa ou alguém de sua confiança, e os resultados alcançados com cada agente, seja em experiências prévias, seja no próprio caso em questão.

A oferta limitada de serviços biomédicos é sem dúvida um fator objetivo que constrange as pessoas a procurarem os pajés. Em 2002, segundo dados do IBGE,<sup>79</sup> Cururuçu dispunha de doze médicos e cerca de cem leitos de hospital para atender não só sua própria população, mas também pacientes de oito municípios vizinhos que acorrem à cidade nos casos mais graves. Essas circunstâncias, contudo, não devem ser superestimadas às custas de outros fatores diversos envolvidos nos itinerários terapêuticos dos habitantes da região. Cada domínio encarado como uma totalidade (“a pajelança” e “a medicina”), assim como determinados agentes dentro de cada domínio (o pajé X ou o doutor Y), podem gozar de reputações diferentes junto a cada cliente e à rede de pessoas que com ele se relacionam, reputações que geram expectativas diferentes e podem influir diretamente nos percursos terapêuticos. O estoque de informações e experiências disponíveis para cada domínio e cada especialista pode afetar esses percursos na medida em que favoreça ou iniba a aproximação a um médico ou a um pajé em situações específicas, e os pajés são muito sensíveis aos comentários que podem afetar sua reputação de forma positiva ou negativa.

A coisa mais feia que existe é uma pessoa que trabalha disto [*cura*] mentir. Roubar a necessidade do outro. Ganhe pouco, mas fale a verdade. Porque por exemplo: se o senhor falar comigo pra eu lhe mirar, eu vou lhe mirar. Aí pra mim ganhar um dinheiro, eu digo: “olhe, é Dona Maria que tá lhe matando”. Mentindo, né? O

---

<sup>79</sup> Dados disponíveis em <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/default.php>>

bonito é você olhar e dizer: “olha, isso aqui não tá pra mim, tá pra médico.” Não é dizer “seu Manoel brincou pra mim, e eu tô no mesmo.” O bonito é eu fazer meu serviço, daí a pouco mais “ah, eu já tô me sentindo melhor”, amanhã a notícia tá correndo, “Manoel José brincou pra fulano, ele já tá melhor, eu fui lá hoje...” Então a pessoa falando a verdade é melhor, pro povo não falar “olha, não vá na casa de Manoel José, que o que ele faz é comer dinheiro da gente.”  
(Manoel José)

Porque nem tudo também a gente cura. A gente pode entrar pelo cano, só pra dizer que a gente é um experiente, um curador, aquela vontade de aparecer... chegar qualquer tipo de doença que a pessoa olhe e veja que não dá pra si... pra quando é na hora, “ah, foi na casa de quem?”, “ah, eu fui na casa de Justino, ele trabalhou, trabalhou...” “E aí, como é que tá?” “Olha, rapaz, não senti nada...” Tem essas coisas.  
(Justino)

Um dos fenômenos mais comuns e mais eloqüentes, nesse sentido, ocorre quando um determinado tratamento não produz os resultados desejados e busca-se recurso a outro agente terapêutico dentro do mesmo domínio ou a um tipo distinto de agente terapêutico. Todo pajé pode contar pelo menos uma história de algum cliente que chegou para se tratar com ele depois de ter sido *desenganado* ou *despachado* pelos médicos; ao mesmo tempo, se de fato há clientes que chegam aos pajés depois de resultados negativos com a biomedicina, o contrário também é verdadeiro, como me contou Marcos Vinícius Peixoto, cirurgião de Belém que trabalha na Santa Casa de Cururupu desde 1996.

Há muitos pajés aqui na região. Às vezes o paciente se interna, não tem uma boa evolução, aí eles ficam tão agoniados que a família do paciente pede alta, assina um termo de responsabilidade, e leva o paciente pra um pajé. Quando o pajé não dá certo, eles mandam de volta... acontece muito. Às vezes, antes do paciente chegar no hospital, ele já passou por tudo quanto é pajé. Aí muitos deles chegam em estado tão grave que não dá pra gente resolver. A credence em relação a isso ainda é muito forte aqui.

\* \* \*

Os depoimentos de José Amado e de Marcos Vinícius Peixoto são interessantes, entre outras razões, por suas menções às *crenças* ou *crendices*. A comparação da biomedicina com a terapêutica dos pajés é feita com base na eficácia técnica de cada uma – então porque se referir às “crenças”? Como nota Jean Pouillon (1979), o verbo “acreditar” comporta pelo

menos dois sentidos distintos: a crença como representação (“acredito que...”) e a crença como confiança (“acredito em...”). Ao usarem termos como *crenças* ou *crendices*, ambos parecem estar se referindo à primeira acepção da palavra, estabelecendo uma cisão entre conhecimento (dos médicos) e crença (dos pajés e seus clientes), cisão acompanhada por uma dissociação entre aspectos “supersticiosos” e “empíricos” dentro de um mesmo conjunto orgânico de práticas. O conceito de crença aparece como uma espécie de marco que sinaliza as fronteiras entre um conhecimento objetivo (*ciência, medicina*), da qual ambos se apresentam como representantes, e o domínio da subjetividade (*as crenças, a nossa cultura, a crendice*), ao qual pertence a pajelança.

Esse ponto de vista é essencialmente semelhante ao que Good (1994) chama de *paradigma empirista* na abordagem das questões de saúde e doença. Entre as características centrais desse paradigma, está o tratamento da “cultura” como um conjunto de representações que se sobrepõem a substratos biológicos preexistentes, ou seja, respostas adaptativas a disfunções que podem ser analiticamente separadas das “crenças” existentes sobre elas. Nessa perspectiva, a linguagem da biomedicina é tratada como um espelho do mundo empírico e há uma relação de causalidade direta e transparente entre a aplicação do remédio ou procedimento biomédico e a cura daí resultante; a pajelança, como outras formas de cura distintas da biomedicina, não existe como uma realidade específica, com parâmetros próprios, mas como uma espécie de malha de representações imperfeitas (*as crenças*) aplicadas sobre certos fenômenos objetivos e universais.

A ênfase nas “crenças” não é uma prerrogativa da abordagem empirista dos agentes de saúde, mas encontra-se difundida também entre os antropólogos (Tambiah 1990; Good 1994), funcionando muitas vezes como mecanismo que autoriza o discurso antropológico e consagra o “grande divisor” entre sociedades simples e complexas; como no exemplo citado por Good (1994: 17), nativos de uma determinada sociedade podem *acreditar* que a terra é plana, mas

nós *sabemos* que ela não é. Embora seja de uso corrente na antropologia, especialmente na antropologia da religião, o uso do conceito de *crença* (ou, no plural, *as crenças*) como categoria analítica traz consigo uma série de pressupostos que estão imbricados com a formação e trajetória desse conceito no pensamento ocidental moderno, especialmente no que se refere à sua associação com um modelo cristão de religião.<sup>80</sup> Em termos muito resumidos, esses pressupostos dizem respeito a uma conceituação de “crença” como a aceitação individual de um conjunto de representações e idéias abstratas, um estado psicológico interior que tem precedência analítica sobre as práticas das pessoas e é mobilizado para explicá-las. Esse uso tem sido severamente criticado por representar, em muitos casos, uma extensão indevida e pouco útil de uma categoria culturalmente determinada a situações que nem sempre se encaixam nesse modelo (Ruel 1982; Tambiah 1990; Good 1994).

Se o processo de cura começa com a disposição do paciente em se submeter ao curador, isso não envolve necessariamente uma escolha racional e voluntária por um “sistema” subjacente à prática do pajé, como a ênfase nas “crenças” pode fazer supor, mas sim um *crédito* – para retomar a etimologia da palavra “acreditar” – depositado no pajé, estabelecendo uma relação de confiança entre este e o cliente (Birman 1992). Essas observações são importantes para evitarmos duas falácias muito comuns: a suposição injustificada de que o percurso terapêutico sempre se dá a partir de uma preferência livre e soberana entre diversas opções de tratamento, e o costume de considerar as ações dos seres humanos como conseqüências lógicas de suas “crenças”, quando de fato as razões que levam alguém a se tratar com um pajé são complexas e não podem ser reduzidas a decisões tomadas voluntariamente com base em proposições racionais sobre o mundo armazenadas na cabeça

---

<sup>80</sup> Essa posição pode ser resumida nas palavras de Wilfred Cantwell Smith (*apud* Ruel 1982: 9): “The peculiarity of the place given to belief in Christian history is a monumental matter, whose importance and relative uniqueness must be appreciated. So characteristic has it been that unsuspecting Westerners have... been liable to ask about a religious group other than their own as well, ‘What do they believe?’ as though this were the primary question, and certainly a legitimate one.”

das pessoas.<sup>81</sup> Isso fica claro quando examinamos situações como a de seu Gonçalo Ribeiro, um lavrador aposentado que uma vez me disse:

A minha mulher de noite fica sentadinha na cama, naquela sonolência, como se tivesse conversando com uma pessoa... eu quero fazer um serviço pra acabar com isso. Eu vou dizer ao senhor, eu não sou muito chegado a pajé. Mas eu vou porque a pessoa tá doente, ela vai atrás de qualquer remédio que aparece, se me disserem “olha, pra esse pé doendo é bom uma massagem”, eu vou e faço. Eu não acreditava nessas coisas mas... tudo existe. A gente tem que acreditar.

A “crença” na pajelança, no sentido em que José Amado parece usar essa expressão, não pode ser postulada *a priori*. Parafraseando Brodwin (1996: 18), poderíamos dizer que a adesão a um determinado agente terapêutico ou a uma determinada forma de tratamento emerge do modo como as pessoas respondem às aflições, e não de sua aceitação cognitiva de um conjunto de princípios cósmicos ou proposições abstratas sobre saúde, doença e perturbação. Como seu Gonçalo, muitos clientes são céticos e não “acreditam nessas coisas”, mas mesmo assim estão dispostos a se sujeitar ao tratamento, dando um *crédito* ao pajé. Essa abordagem pragmática e o caráter contingente da “crença” daí resultante pode ser verificada em muitos casos, como o que presenciei uma tarde na casa de Benedita Cadete.

---

<sup>81</sup> “The ability of the individual to appraise symptoms, review available resources, then make voluntary choices is simply a myth for many in our society and other societies. The model of the rational, autonomous care-seeker (or even the therapy management group) organizing treatment choices to maximize perceived benefits to the sufferer is hardly a value-free model. It is rather a model of how members of our society are thought to act, an ideological model which reproduces conventional understandings and serves best when used to study middle-class Americans who have health insurance and are seeking care for relatively minor problems. When the sampling domain is adequately delimited, the illness behavior model (as the health belief model) accounts for much of the variance in care-seeking behavior. It does tell us why some people choose to seek care for some problems, not others. However, it does so only by excluding those persons who have the least control over their lives, by treating as external to the model the most important structural conditions which constrain care-seeking, by ignoring much of what happens during the management of chronic and critical illness, particularly in tertiary care settings, and by defining culture as the instrumental beliefs of individuals” (Good 1994: 43). Luiz Fernando Dias Duarte defende argumento semelhante, acredito, quando critica o uso do conceito de “mercado” e as implicações dele decorrentes na abordagem da pluralidade religiosa das classes trabalhadoras urbanas: “Com efeito, a metáfora economicista que qualifica a pluralidade de ‘mercado’ das formas de organização social urbana pressupõe uma ênfase explícita no ‘contratante’ e em sua permanente ‘escolha’ e ‘opção’ de mercadorias simbólicas e, portanto, de valores e trajetórias. E, entre nós é essa realmente a representação dominante: ‘optamos’ continuamente por linhas didáticas para os filhos, por redes de amizade, por carreiras e profissões, por princípios teóricos e engajamentos políticos, por locais de moradia, estilos de decoração doméstica e linhas psicoterapêuticas. Muito outra é a percepção que nossos observados detêm sobre aquilo que se nos afigura como suas ‘opções’. Na verdade, embora as pessoas exercitem a cada momento inflexões de vida e tomem decisões cruciais para seus destinos, nunca se enfatizará essa pretensa plenitude volitiva indiferenciada a que o espírito romântico nos habituou” (Duarte 1983: 60).

Pouco depois do almoço, enquanto conversávamos, apareceu um senhor para tratar-se de dores no braço. Gemendo e com aspecto abatido, contou que sentia essa dor há quatro dias, mas que na noite anterior as pontadas se tornaram mais fortes e ele estava sem dormir desde as duas da manhã. Contou que sua primeira providência foi ir até a casa de Bastinho, um especialista em “junta fora do lugar e nervo trepado”. Bastinho lhe receitou “doutorzinho” (espécie de pomada com cânfora, muito popular como automedicação) mas isso não resolveu o problema. Dali ele se dirigiu ao Posto de Saúde Flávio Silva. Lá não havia remédio para dor, daí levaram-no para a Santa Casa, onde tomou quatro injeções, “duas no braço e duas na bunda”, além de dois comprimidos de Buscopan, e mandaram-no embora. A dor melhorou um pouco, mas logo voltou. Ele foi até uma conhecida que lhe disse que o problema era reumatismo e deu-lhe mais dois comprimidos que ela mesma usava. Sem resultado, ele acabou chegando em Benedita.

Com as feições angustiadas, o cliente virou-se para mim e disse: “Pro senhor ver, eu, um homem de cabelo branco, gemendo!” Benedita comentou: “meu pai tinha um dizer, quando um homem geme é que a coisa tá séria!” Em seguida, perguntou-lhe onde doía e se ele conseguia dobrar os dedos e os braços. Foi para seu quarto e retornou com uma lâmpada comum (a *mira*) e um cigarro feito com papel de caderno (a *frecha*). Compenetradamente e sem dizer uma palavra, Benedita acendeu o cigarro, soprou a fumaça sobre o local onde o cliente sentia dores, colocou a lâmpada em cima do local e *mirou-o*, olhando fixamente através da lâmpada, por alguns instantes. Depois buscou um pouquinho de creme com cheiro de mentol e esfregou vigorosamente no braço do doente, enquanto lhe perguntava: “o senhor acredita em pajé, em feitiço de gente, em feitiço de bicho d’água, acredita?” Ele respondeu, gemendo: “Acreeiito...” “Pois se o senhor acredita, venha mais à noite, porque aí tem porcaria!”

\* \* \*



A inexistência de um consenso cultural dado entre os clientes dos pajés coloca em questão uma série de interpretações que buscam vincular a eficácia da cura “tradicional” ou “religiosa” (isto é, qualquer tipo de cura que se processe à margem da biomedicina e apresente ênfase em aspectos considerados “simbólicos”) à “crença”, interpretações que compartilham o que Tambiah chama de *perspectiva cosmológica*:

The cosmological perspective implies that ritual acts cannot be fully comprehended except as part of a larger frame of cultural presuppositions and beliefs which provide the phenomenological and subjective basis for engaging in the ritual in question. From this perspective ritual is seen as a translation of a cosmology, and the signs, symbols, and other components of the ritual act as vehicles for expressing cosmological meanings (Tambiah 1985 : 87).

Um dos paradigmas dessa linha interpretativa pode ser encontrado no clássico texto de Lévi-Strauss sobre a cura xamânica, *o feiticeiro e sua magia*. Comentando as curas xamânicas realizadas por Quesalid, xamã do povo Kwakiutl do noroeste do Canadá, Lévi-Strauss relaciona seu sucesso à existência de premissas compartilhadas quanto à eficácia do xamã.

Não há, pois, razão de duvidar da eficácia de certas práticas mágicas. Mas, vê-se, ao mesmo tempo, que a eficácia da magia implica na crença da magia, e que esta se apresenta sob três aspectos complementares: existe, inicialmente, a crença do feiticeiro na eficácia de suas técnicas; em seguida, a crença do doente que ele cura, ou da vítima que ele persegue, no poder do próprio feiticeiro; finalmente, a confiança e as exigências da opinião coletiva no seio do qual se definem e se situam as relações entre o feiticeiro e aqueles que ele enfeitiça (Lévi-Strauss 1996a: 194).

Assim como Lévi-Strauss, muitos pesquisadores parecem partilhar a convicção de que, como diz este autor, a cura xamânica, como qualquer outra “situação mágica”, “é um fenômeno de *consensus*” (1996a: 195). Comentando diversos estudos que abordam as estratégias com as quais as religiões lidam com a experiência da doença, diz Miriam Rabelo:

Perpassando tais estudos está o argumento central de que as terapias religiosas curam ao impor ordem sobre a experiência caótica do sofrimento e daqueles diretamente responsáveis por ele. Na maioria dos casos, as terapias religiosas são abordadas sob a perspectiva do culto enquanto *campo organizado de práticas e representações*, ao interior do qual o especialista religioso manipula um conjunto dado de símbolos para produzir a cura. *Para que os símbolos religiosos funcionem, isto é, produzam cura, é preciso que sejam compartilhados pelo curador, o doente e sua comunidade de referência; usualmente, toma-se como pressuposto este*

*compartilhar de símbolos e significados entre os participantes do processo de cura* (Rabelo 1993: 316, grifos meus).

Criticando Lévi-Strauss, Pablo Isla Villar mostra que, nas práticas xamânicas da região de Salas, no norte do Peru, os curadores locais – os *brujos* – lidam com uma clientela que dificilmente pode ser reduzida a um consenso cultural, em um quadro que evoca semelhança com a pajelança maranhense.

Si l'on considère que, comme le note Claude Lévi-Strauss, "l'efficacité de la magie implique la croyance en la magie" (Lévi-Strauss 1958: 185), avant le début du rite, une bonne partie des patients ne sont que très partiellement convaincus sinon sceptiques quant à la capacité du *brujo* à résoudre leur maux. En ce sens, on peut aisément avancer que les patients ne partagent pas la cosmogonie du chamane. Dès lors, si on peut penser que chez le *brujo* il y a "une croyance dans l'efficacité de ses techniques" (*op. cit.*), il y devient difficile de garantir la foi "du malade qu'il soigne (...) dans le pouvoir du sorcier lui-même". Quant à la "confiance et aux exigences de l'opinion collective", la multiculturalité du recours à ces pratiques magiques nous éloigne d'une croyance collective commune (...) En ce qui concerne la fréquentation des espaces rituels nord-péruviens, il nous paraît difficile d'accepter, comme le dit Lévi-Strauss: "que la mythologie du chamane ne corresponde pas à une réalité objective n'as pas d'importance: la malade y croit, et elle fait partie d'une société qui y croit" (Lévi-Strauss 1958: 217-218). En effet, les *brujos* n'ont pas le privilège de compter exclusivement sur une clientèle de convaincus, ni d'exercer dans une société homogène aux croyances bien délimitées (Isla Villar 2000: 230).

Situações como essa têm sido relatadas em diversos estudos etnográficos recentes sobre rituais de cura em diversas partes do mundo. Por exemplo, Steven Harrel (1991), ao analisar o caso do tratamento de uma menina com um caso presumido de psicose em Taiwan, afirma que não há correspondência direta entre diagnóstico, autoridade e tratamento e que o consenso, *se e quando* chega a ser alcançado, é tênue e não pode ser separado de cada contexto específico:

I found in the case of the girl's psychosis that there never was a consensus – even at the end of the case, people were still arguing with each other over what happened. In short, reality was messier than what we like to think of as a cultural system. I think we understand the complexity of the Taiwanese medical scene better if we look at culture as an incompletely shared system of individual beliefs; shared enough that people usually understand each other, but not so much that they immediately follow, and can thus immediately accept or refute, each other's reasoning. In this view of medical culture, the meaning and order is not "out there"

to be drawn upon in each act of curing; instead the meaning is created anew by each performance of a healing act (Harrel 1991: 47).

Creio que o fato de relatos como esses estarem se tornando mais comuns sinaliza tanto mudanças efetivas que possam ter ocorrido nos contextos anteriormente tidos como “tradicionais” ou “primitivos”, como mudanças na maneira de perceber os rituais de cura. Ao chamar atenção para a performance como *locus* privilegiado de construção de sentido, e não como mera expressão ou atualização de um sistema dado previamente, Harrel ecoa a convicção partilhada por um número crescente de pesquisadores de que há muitas situações em que, se existe de fato algo semelhante a uma crença, ela parece ser criada ou mantida – e não apenas expressa ou demonstrada – pela performance, e não o contrário. Comentando a prática costumeira dos antropólogos de tentar entender as performances culturais – aí incluídos os rituais de cura – a partir do contexto mais amplo dos “sistemas de crenças”, Edward Schieffelin comenta que é perfeitamente possível tomar o caminho inverso. Analisando o xamanismo do povo Kaluli, da Nova Guiné, Schieffelin mostra que as crenças Kaluli não formam um sistema consistente, mas que há uma variação enorme; cada pessoa forma seu próprio “sistema de crenças” de diversos modos: conversas informais, sessões a que assistiu, relatos de sessões etc. Poder-se-ia tentar chegar a alguma espécie de “denominador comum”, mas isto fatalmente resultaria em um retrato distorcido, pois a heterogeneidade é tão importante quanto as premissas culturais compartilhadas.<sup>82</sup> Criticando as discussões sobre “representações e práticas” nos estudos antropológicos na área de saúde, Alves e Rabelo (1998: 115-116) chegam a conclusões semelhantes:

Nestas as representações em saúde e doença são tomadas como organizadoras ou determinantes das práticas e, neste sentido, tendem a ser vistas como compondo um texto cultural anônimo e fechado. O domínio dessa metáfora textual implica

---

<sup>82</sup> “[I]t is more the performance of séances that accounts for the nature and content of Kaluli belief than the other way around. The accumulate knowledge of the spirit world clearly takes second place to the presence of the spirits themselves in performance, and the spirit world, however well known, like the identities of the singers of the songs, or the locations of lost pigs, seems at once familiar and just out of reach” (Schieffelin 1985: 720).

uma ênfase excessiva na coerência interna das idéias, valores e práticas de determinado grupo social. Resultado disso é a pouca abertura de boa parte dos estudos para o tratamento das incoerências, ambigüidades e indecisões que marcam processos de interpretar e conviver com a doença, buscar e avaliar tratamento. Dar atenção aos processos interativos que se desenrolam nas situações de doença e cura mostra-se especialmente relevante nas investigações sobre contextos médicos plurais, em que os indivíduos percorrem diferentes instituições terapêuticas e utilizam abordagens por vezes bastante contraditórias de diagnosticar e tratar a doença. Aí o caráter fluido e mutável das definições formuladas para explicar e lidar com a aflição reflete menos a operação de textos culturais fechados que a sucessão de encontros, conversas e relações que configuram a experiência da doença.

A idéia de que a eficácia da cura está necessariamente ligada à existência da “crença”, encarada como um sistema de premissas compartilhadas, está relacionada a uma ênfase nos aspectos cognitivos e semânticos dos rituais de cura. Para citar novamente Lévi-Strauss (1996b: 228), “A cura consistiria, pois, em tornar pensável uma situação dada inicialmente em termos afetivos, e aceitáveis para o espírito as dores que o corpo se recusa a tolerar. Que a mitologia do xamã não corresponda a uma realidade objetiva, não tem importância: a doente acredita nela, e é membro de uma sociedade que acredita”. Postular a existência de “sistemas de crenças” é um procedimento que freqüentemente envolve uma concepção da tarefa do antropólogo como a tentativa de decifrar a mensagem transmitida por estes sistemas, tal como se apresentam na atividade ritual. Como resultado, as abordagens que adotam essa perspectiva tendem a tratar os rituais essencialmente como uma descrição, expressão ou transmissão de idéias, tratando a eficácia dos símbolos como uma questão essencialmente textual (Tambiah 1985d).

Não devemos ir longe demais e negar que qualquer ação social envolva premissas compartilhadas, e que a atribuição de sentido seja um aspecto importante do trabalho do curador. Afinal, todo comportamento social envolve algum grau de comunicação, que só é possível a partir de um conjunto mínimo de *contextos convencionais*, para usar a expressão proposta por Wagner (1981: 40); além disso, as pessoas não partem do zero cada vez que realizam um ritual de cura, mas apóiam-se sempre, em maior ou menor grau, em um conjunto

de modelos e formulações disponíveis (Harrel 1991: 63). É forçoso reconhecer também que as pessoas, ao buscarem tratamento, também buscam em maior ou menor grau um entendimento ou compreensão mínimos da perturbação que as acomete; nesse sentido, os sintomas também podem ser entendidos como “textos à procura de contextos”, como sugere Tobie Nathan (1994: 114).<sup>83</sup> Essa constatação inclusive sugere um aspecto em que as formas “tradicionais” de cura podem levar vantagem sobre a biomedicina.

Cross-cultural and historical studies of medicine disclose two separate, but interrelated, healing functions: control of the sickness and provision of meaning for the individual’s experience of it. Modern professional health care attends solely to the former. In fact, the biomedical education of physicians and other modern health professionals, while providing them with knowledge to control sickness, systematically blinds them to the second of these core functions, which they learn neither to recognize nor treat. This leads to the well-known panoply of problems in clinical management, which arise from inattention to or poor performance in clinical communication and the supportive aspects of care: patient non-compliance and dissatisfaction, inadequate and poor care, and medical-legal suits (Kleinman & Sung 1979: 8).

O que está em questão não é a existência de premissas compartilhadas entre os atores sociais nos processos de cura, mas sim a ênfase muitas vezes injustificada e irrefletida em seu caráter sistemático e a falta de atenção ao modo como tais premissas são construídas e distribuídas. Como sugere Barth, “em relação à população, *a cultura é distributiva*; compartilhada por alguns e não por outros” (Barth 2000a: 128, grifos do autor). Também não quero negar a relevância dos aspectos cognitivos e semânticos de qualquer tratamento, mas sim questionar, em cada caso, sua importância relativa *vis-a-vis* outros aspectos expressivos dos rituais de cura e chamar atenção para a dimensão dinâmica do processo de atribuição de sentido; “*o significado é uma relação* entre uma configuração ou signo e um observador, e não alguma coisa sacramentada em uma expressão cultural particular” (Barth 2000a: 128,

---

<sup>83</sup> Se, como diz Lévi-Strauss, “a doente, tendo compreendido, não se resigna apenas: ela sara”, pelas razões que acabo de expor acima não estou tão certo, como quer este autor, de que “nada disto se produz em nossos doentes, quando se lhes explica a causa de suas desordens, invocando secreções, micróbios ou vírus” (p. 228). Nathan, por exemplo, sugere uma interpretação diversa: “Le coup de force du thérapeute, parvenant à inscrire le texte du symptôme dans le contexte théorique du guérisseur, établissant de ce fait un lien obligatoire entre les deux interlocuteurs, suffit en règle générale à améliorer notablement la souffrance du patient, tant dans les sociétés traditionnelles qu’en Occident” (Nathan 1994: 114-115).

grifos do autor). Ao analisarmos a eficácia de qualquer ritual de cura, portanto, não podemos postular um consenso cultural de antemão, e também não basta afirmar que ele fornece uma solução lógica e simbolicamente plausível para uma situação problemática. Nos termos de Tambiah, *a perspectiva cosmológica* deve assim ser complementada pela *perspectiva performática*:

[T]he cosmological perspective cannot exhaust the understanding of ritual, but must be supplemented by a performative model of ritual as communication. That is to say, there is a danger that because beliefs are taken to be prior to ritual action, the latter may simply be seen as derivative and secondary. Thereby ritual itself is in danger of being ignored, whereas in reality it has its own distinctive structure and patterning and serves as a vehicle in its own right in appropriate contexts and situations for transmitting messages and meanings, and for the construction and experiencing of cultural and social reality (Tambiah 1985c: 87).

Desse ponto de vista, a tarefa do pesquisador, menos do que a tentativa de explicar em termos abstratos em que consiste o “sistema de crenças” partilhado pelas pessoas que estuda, constitui-se na tentativa de investigar não apenas *se e como* tal sistema existe e é construído, mas também investigar a eficácia dos ritos de cura através não só de seus aspectos semânticos, mas também de seus elementos não-discursivos (retóricos e performáticos). A atenção é deslocada, portanto, do aspecto da *representação* para o aspecto da *prática*. “Symbols are effective less because they communicate meaning (though this is also important) than because, through performance, meanings are formulated in a social rather than cognitive space, and the participants are engaged with the symbols in the interactional creation of a performance reality, rather than merely informed by them as knowers” (Schieffelin 1985: 707).

A noção de *performance*, no campo da antropologia, remete a pelo menos dois sentidos principais: Por um lado, refere-se a quaisquer atos rituais que representam produções expressivas intencionais em um gênero local estabelecido, aplicando-se a eventos definidos, produzidos intencionalmente e, em geral, destacados da vida cotidiana. Outra acepção do termo é utilizada para dar conta dos processos expressivos pelos quais os seres humanos

continuamente articulam seus objetivos, suas situações e seus relacionamentos em sua existência social (Bauman 1992; Schieffelin 1996: 59-62).

Esses dois sentidos, tal como usados pelos antropólogos, são em larga medida tributários das noções ocidentais sobre teatro e teatralidade, de onde retiram muito de sua inspiração e terminologia conceitual (Turner 1982, 1987; Schechner 1985; Schechner & Appel 1990; Stoller 1992; Kendall 1996; Schieffelin 1998). Os estudos sobre xamanismo, transe e possessão, em especial, têm se mostrado um campo fértil para as analogias e metáforas teatrais. Desde trabalhos pioneiros como o de Michel Leiris (1958), sobre os aspectos teatrais no culto *zar* da Etiópia, diversos pesquisadores têm chamado atenção para os elementos dramáticos envolvidos nos rituais e para as semelhanças existentes entre atores e xamãs.

As abordagens que usam o teatro como metáfora para falar dos rituais de cura e das sessões xamânicas têm sido criticadas por suas possíveis implicações etnocêntricas no que tange à desqualificação da atividade religiosa na medida em que esta venha a ser reduzida a seus elementos dramáticos (Stoller 1992). Nesta perspectiva, traçar analogias entre um candidato a xamã e um ator que aprende seu *métier*, por exemplo, pode implicar uma caracterização do xamanismo como algo da esfera da fantasia, da ilusão, tratando os espíritos e entidades espirituais recebidas pelos xamãs como seres com o mesmo *status* ontológico dos personagens teatrais, o que representa uma desconsideração da natureza da prática xamânica e um incômodo para uma postura que se quer relativista. Como aponta Laurel Kendal (1996), essa posição parece decorrer de uma visão característica do pensamento ocidental moderno, que equipara o teatro à dimensão da simulação, do fingimento; quando dizemos que uma pessoa se comporta de maneira “teatral”, estamos chamando atenção para a afetação e para a “falsidade” de tal comportamento. O teatro, contudo, nem sempre é uma mera fantasia desconectada da realidade, como testemunham os gêneros teatrais profundamente entranhados

no cotidiano e na religiosidade de diversas sociedades do sudeste asiático (Schechner 1985; Schechner & Appel 1990); por outro lado, praticamente todos os eventos sociais podem revelar aspectos “teatrais” se atentarmos para as dimensões expressivas da ação humana.

The issue is not really about whether the ethnocentric implications of the notion of “performance” cloud its usefulness as an analytical genre for understanding a range of cultural enactments (including rituals). We should expect such a genre of anthropological discourse to suffer from the shortcomings of any heuristic device (...) The issue is “what are the performative dimensions of the social construction of reality: how are local enactments articulated in the world.” The issue is not fundamentally about representation (though representation is certainly involved): it is about *the relative movement of moral and cosmological relationships, power and experience*, such as took place in the séance. The emphasis is on performative processes, not genres of “performance”, and thus may be applied to Kaluli séances (or any enactment) whether the “performer” is considered to be the medium or the spirit. The social improvisations and expressive problems are very much the same (Schieffelin 1996: 83, grifos do autor).

Nos capítulos seguintes, tentarei abordar as práticas dos pajés maranhenses a partir das duas dimensões mencionadas acima, fazendo uso de uma agenda proposta por Schieffelin (1996: 64-67) que sugere atenção aos seguintes aspectos, cada um dos quais associado a um conjunto de questões específicas:

1) *Emergência*: aquilo que acontece por intermédio da performance ou, em outras palavras, o aspecto de uma realidade produzida socialmente que não possa ser reduzida a qualquer de seus meios em si mesmos; 2) *Agenda*: aquilo que as pessoas que participam de um rito esperam obter ou realizar através dele; 3) *Forma*: qualquer convenção que funcione como uma limitação ou constrangimento para o desenrolar da performance; 4) *Meios*: os dispositivos convencionais e/ou estéticos que podem ser usados estrategicamente para produzir efeitos particulares; 5) *Estratégia*: o modo como os meios são usados dentro de uma performance para atingir determinadas intenções; e 6) *História* ou *contingência*: a articulação particular dos símbolos culturais e do gênero ritual com as circunstâncias específicas de uma determinada situação.



## **7 Chamada**

*Chamada* ou *serviço de mesa* é o nome dado aos serviços de cura sem tambores, quase sempre realizados na própria casa do pajé por encomenda de um ou mais clientes. As chamadas são em geral bem mais curtas do que os serviços de tambor, e também menos dispendiosas. São realizadas na maior parte das vezes no fim da tarde ou no começo da noite, e raramente se estendem por mais de duas horas. Ao contrário dos serviços de tambor, eventos que para sua realização dependem de diversos tocadores e pessoas que participem cantando e batendo palmas, além do curador e do servente, as chamadas podem ser realizadas apenas com a presença dos dois últimos. Como mencionamos anteriormente, a chamada pode ser realizada em casos em que o problema não for muito sério, ou quando o cliente não tiver o dinheiro necessário, ou ainda se o curador não for capaz, por qualquer motivo, de mobilizar a assistência necessária para o serviço de tambor. Os serviços de tambor tendem a ser mais públicos e espetaculares, com grande parte da atenção concentrada na música, na dança e na atmosfera festiva, enquanto as chamadas têm caráter mais privado e envolvem mais diálogo entre o curador e a reduzida assistência.

Em diversos domínios da encantaria brasileira podemos perceber uma alternância equivalente entre dois pólos: em um extremo, rituais mais simples, envolvendo menos pessoas, de caráter mais privado e intimista; em outro extremo, rituais que demandam preparativos mais complexos, envolvem mais gente, são mais públicos, espetaculares e festivos. Essa alternância é reconhecível no domínio do catimbó/jurema, por exemplo, em que o primeiro pólo pode ser representado pelos rituais conhecidos como *mesas*, *sessões de mesa* ou *jurema de mesa* e o segundo pelos rituais chamados *gira*, *toré*, *toque* ou *jurema de roda* (Vandezande 1975, Assunção 1999, Carvalho 1994, Pinto 1995). Sob esta perspectiva, as *chamadas* dos pajés de Cururupu apresentam muitas semelhanças com diversos rituais terapêuticos encontrados em outras manifestações da encantaria brasileira, como as

*chamadas* realizadas nos terreiros de Belém (Leacock & Leacock 1972: 251-255), a *jurema de mesa* encontrada em diversas regiões do nordeste (Carvalho 1994: 93-97, Assunção 1999: 213-16, Pinto 1995: 104-117), a *sessão de mesa* dos pajés do litoral paraense (Figueiredo 1976: 44-48, Maués 1995) e a *mesinha* ou *banquinha de cura* dos cultos mediúnicos de Manaus (Gabriel 1985: 93).

Na prática, esses dois pólos não são mutuamente excludentes e não é possível separá-los de forma absoluta. Não obstante, identificar duas grandes vertentes gerais, com características diferentes, pode ser útil na medida em que isto nos permita ter acesso a dimensões distintas dos rituais de cura. A cada tipo de serviço podem corresponder diferentes convenções formais, expectativas dos participantes, meios específicos e maneiras de se usar esses meios. Se os rituais dos pajés podem ser divididos, grosso modo, em dois grandes grupos - *chamadas* e *serviços de tambor* – podemos tomar cada uma dessas categorias como ponto de partida para, usando a agenda esboçada no capítulo anterior, tentar entender aspectos diferentes da pajelança. Neste capítulo, explorarei alguns destes aspectos tendo como referência uma chamada, descrita a seguir.

\* \* \*

A chamada que passo a narrar foi realizada na casa de pau-a-pique em que mora o curador Betinho, no bairro de Rodagem, margeando a larga rua de terra que se transforma na estrada de acesso ao município vizinho de Bacuri. A casa é composta de quatro pequenos cômodos, sendo dois dormitórios e dois que servem de depósito, mais uma pequena copa onde Betinho e sua mulher fazem as refeições e uma pequena sala, onde costumam ser realizadas as chamadas. Ao lado da casa, ergue-se um barracão com paredes a meia altura, coberto de palha de babaçu, onde Betinho realiza os serviços de tambor. Nos fundos da casa, encontra-se um puxado onde funciona a *tracuruba*, fogão rústico à lenha feito de três pedras sobre as quais se coloca a panela. O resto do terreno abriga algumas árvores, diversas plantas

aromáticas e medicinais que Betinho usa para preparar banhos para seus clientes, e um cercado de bambu e palha de babaçu com um buraco no chão, que serve de banheiro. Como Justino, Betinho tem luz elétrica, mas não tem água corrente. Já teve geladeira e televisão, mas teve que vender ambas para cobrir algumas dívidas. Como tantos curadores, Betinho vive em permanente instabilidade financeira, em que fases de relativa prosperidade decorrentes de empregos e serviços temporários, da venda dos produtos da roça e do pagamento recebido por trabalhos de cura se alternam com períodos de indigência e falta de dinheiro.

Betinho havia comentado alguns dias antes que havia feito um pequeno serviço preliminar para um cliente e este serviço estava para ser completado por uma chamada. A chamada ainda estava sujeita a confirmação pois o cliente, cuja mulher era prima distante da esposa de Betinho, morava longe. Na véspera, ele confirmara e me dissera para estar em sua casa por volta das 19:30. Chego na hora marcada juntamente com Clara, minha companheira, e já estão presentes Betinho, sua esposa Maga, dois sobrinhos pequenos de Maga e três clientes, todos sentados em banquinhos. O local onde são realizadas as chamadas é um espaço pequeno, de pouco mais de três metros quadrados e chão de terra batida, como todos os outros aposentos da casa. Preparo a pequena câmera digital para a filmagem enquanto as pessoas conversam animadamente, mas em voz baixa. Encostada em uma das paredes, uma mesa de madeira sobre a qual repousa uma litografia de Santa Bárbara e uma vela acesa, única fonte de iluminação do ambiente, que permanece na penumbra durante toda a chamada. Ao fundo, à distância, pode-se ouvir um reggae tocado por uma enorme aparelhagem de som em uma festa na vizinhança, e também o cantar dos carros-de-boi que retornam à cidade depois da jornada de trabalho na roça.

Betinho vai até o barracão e retorna vestido com seus *apreparos*: uma camisa larga, feita de tecido vermelho brilhante; um barrete de pano branco na cabeça; em volta do pescoço, uma faixa de pano verde com a barra bordada e o nome *Aracanguira* inscrito em

letras vermelhas; e nas mãos, em vez de um maracá, como a maioria dos pajés, uma régua e uma chave de fenda. Enquanto isso, Maga, que desempenha o papel de servente, apanha uma lata com algumas brasas e coloca sobre elas ervas aromáticas, defumando o ambiente. Logo Betinho pede licença e avisa que vai chamar o Cabôco Aracanguira, que é o encantado que costuma receber quando atende clientes. Fecha os olhos, benze-se fazendo um pelo-sinal e fica em silêncio alguns instantes. Todos observam, em silêncio. Logo seu corpo dá um solavanco, sinal de que Aracanguira chegou.



**Betinho com Aracanguira.**

Ainda de olhos fechados, ele suspira e se espreguiça, como se estivesse acordando. Logo depois, canta suas doutrinas de chegadas tendo o canto dos carros de boi como pano de fundo:<sup>84</sup>

*Eu venho de longe de terra  
Para atender o seu chamado  
Meu nome é Cabôco Aracanguira  
Eu sou vaqueiro do rio Maracassumé*

---

<sup>84</sup> Ver faixa 5 do CD anexo.

*Iê quem me chama  
 Alguma coisa quer me dar  
 Eu não tenho sossego  
 E só de tanto pelejar*

Em seguida, em voz baixa, dá boa noite à pequena assistência, que responde em coro.

Aracanguira, como muitos outros encantados, é *farrista*, gosta de mexer com as pessoas e fazer brincadeiras. Seu caráter brincalhão está ligado à sua simpatia pela cachaça, que é sempre consumida em abundância quando ele está presente, tanto por ele próprio como pelos clientes. Durante alguns minutos, Aracanguira faz gracejos para descontrair o ambiente e deixar a assistência à vontade, e depois começa a atender os clientes. O cliente principal, que marcou a chamada e é o primeiro a ser atendido, é um senhor robusto de meia-idade, que chamarei de Mário. Mário senta-se em uma cadeira no centro da pequena sala, de frente para Betinho/Aracanguira e cercado pelo resto das pessoas.

**Aracanguira:** Eu não vou fazer muita viravolta. Eu vou chamar aqui uma doutrina pra poder conversar com o senhor. E aí é o senhor que vai me responder de acordo com as minhas perguntas.

**Mário:** Tá certo.

Com os olhos semi-cerrados, Aracanguira começa a cantar. Pelo tamanho da letra e pelos versos fora da métrica, chego à conclusão de que ele está improvisando, inventando a cantiga na hora. A melodia é simples, fácil de ser repetida, e logo a assistência repete os versos em coro.<sup>85</sup>

*Amanheci de manhã cedo  
 Eu estava malcriado  
 Então eu disse assim  
 Comigo é desenganado  
 Tem que ser ou do meu jeito  
 Então você resolve  
 Tem que ser ou do meu jeito  
 Então você resolve  
 Nós somos dois chefe de família*

---

<sup>85</sup> Ver item *Betinho canta para seu cliente* da seqüência *Betinho* no DVD anexo.

*Minha casa quem domina sou eu  
 Nós somos dois chefe de família  
 Minha casa quem domina sou eu  
 Eu não aceito conselho de sogra  
 Esse tempo já passou  
 Eu não aceito conselho de sogra  
 Esse tempo já passou  
 Lavadeira foi na fonte lavar  
 Pensou, pensou até fugir*

Aracanguira levanta-se, animado, e começa a bater palmas acompanhando a cantiga, com uma expressão divertida no rosto. Logo todos o acompanham, cantando e batendo palmas.

*Lavadeira foi na fonte lavar  
 Pensou, pensou até fugir  
 Lavadeira foi na fonte lavar  
 Pensou, pensou até fugir*

Aracanguira faz um gesto para parar as palmas, e continua a cantar, sozinho, mais compenetrado:

*A rês sumiu  
 Prejuízo só deu à lavadeira  
 A rês sumiu  
 Prejuízo só deu à lavadeira  
 O chefe de família tá no seu ponto de honra  
 Tá mantendo a sua opinião  
 O chefe de família tá no seu ponto de honra  
 Tá mantendo a sua opinião  
 O senhor prometeu  
 Mas não aconteceu  
 O senhor prometeu  
 Mas não aconteceu  
 Ela ficou com medo  
 Mas por que tava iludida  
 O senhor prometeu  
 Mas não aconteceu  
 Ela ficou com medo  
 Mas por que tava iludida.*

**Aracanguira:** Eu gostaria do senhor responder pra mim agora: o quê que o senhor prometeu, que ela disse que tava com medo e ficou iludida? O senhor quer dizer aqui pra nós? Ou o senhor quer que eu conte?

**Mário:** Não, isso aí aconteceu mesmo...

**Aracanguira** [*com ar divertido*]: Aconteceu? O senhor prometeu de...? [*fazendo um gesto com a mão como se estivesse dando uma chicotada.*]

**Mário:** É, eu prometi... [*Aracanguira solta uma gargalhada estridente.*] ...eu disse que se ela não cumprisse certo... Esse negócio de ir pra casa de sogra...

**Aracanguira** [*para a assistência*]: escuta a conversa dele!

**Mário:** A sogra dela é até minha comadre, mas ela tava desencabeçando a minha mulher e a minha família. Nós tínhamos, em certos tempos, um compromisso muito sério, porque nós era pai de quatorze filhos, e nós que fizemos. Então toda dificuldade nós tinha que conversar nós mesmos e resolver esses problemas.

Nesse ponto Aracanguira interrompe Mário para reunir o dinheiro para comprar cigarros. Ele arrecada alguns centavos com os clientes e manda um sobrinho de Maga comprar uma carteira na vendinha ao lado de sua casa.

**Aracanguira** [*Para Mário, retomando a conversa*]: Não esqueça seu assunto, meu amigo! Olha, o que o senhor vai conversar agora não é comigo, o que o senhor tá dizendo agora é pros pesquisador! Meus amigos pesquisadores, presta atenção na conversa do moço e no meu cântico, tá?

**Mário** [*retomando o fio da meada*]: Teve um entendimento meio diferente na nossa conversa, mas não foi até com tanta velocidade... Apenas eu chamei ela e mostrei a significância do que tava acontecendo, que eu vinha achando que os passos tava diferente.

**Aracanguira:** E tá diferente! Até prova tá que tá acontecendo, não tá?

**Mário:** Ela fez um quebra-jejum, e eu fui na beira da roça, quando eu voltei procurei pros meninos se ela tava na fonte lavando.

**Aracanguira:** Sim senhor.

**Mário:** Da fonte ela foi embora pra casa da mãe dela. Na casa da mãe dela, levou três dias, na casa da mãe dela, uma distância mais ou menos de um quilômetro...

**Aracanguira:** Ela foi essa coragem toda? Vige!

**Mário:** Foi. Aí eu tive a notícia de que ela tava lá...

**Aracanguira:** É povoado lá?

**Mário:** Não, é beira de estrada. Pessoas olharam ela lá. Depois ela veio pra Cururupu, diretamente pra nossa casa, e chegou na nossa casa ela não entrou, ela ficou na casa de uma vizinha, passou três dias, e os meus filhos, os mais velhos, de quinze e de dezoito anos, olhou

ela lá, o de quinze foi lá, olhou ela dentro de casa... Já com oito dias depois que ela tinha saído lá do meu interior, eu tava lá meio apavorado mas fiquei firme, como um homem, pra não dar aquela covardia de vir atrás...

**Aracanguira:** Sim.

**Mário:** ...eu já moro com ela há vinte e seis anos, até pensei, ela vai pensar melhor e volta. Ela só entrou, pediu uma rede pra um dos meninos, um dos nossos filhos, pegou umas roupinhas e saiu. E até hoje eu não sei a direção, nunca me escreveu, nunca, nunca me mandou uma lembrança, nunca me mandou uma barra de sabão...

**Aracanguira:** O senhor com ela é portador de quantos filhos? Só com ela.

**Mário:** Quatorze filhos.

**Aracanguira:** Hein?

**Mário:** Quatorze.

**Aracanguira:** Vige!

**Mário:** De dois anos é a menor. Tá tudo comigo... Eu só tenho três filhos que não tão comigo diretamente porque tão trabalhando.

**Aracanguira:** Mas eu lhe faço uma pergunta: ela saiu grávida do senhor.

**Mário:** Ela saiu grávida.

**Aracanguira:** Já teve essa criança.

**Mário:** Eu acredito que já, porque pelos meses... já deve ter tido.

**Aracanguira:** Olha, pare bem aí. Eu vou só apenas dizer: ela ainda não veio porque tá na quarentena. Mas ela vem pra sua casa. Eu peço... quer dizer, se o senhor achar que esse pedido meu vale a pena, se não valer a pena o senhor pode dizer também, que não é por isso que nós vamos brigar...

**Mário:** Falo agora. Dou a resposta já.

**Aracanguira:** Ela vem pra casa dos senhores, que é sua e dela. Ela vai voltar. Ela só está completando a quarentena. Depois da quarentena, ela está chegando. Espere ela, que eu fiz um remoçado daquele trabalho que eu pedi aqueles material pro senhor, e ela então está chorando noite e dia. Eu não sei se o senhor já sonhou com ela por essas noites, chorando...

**Mário:** Já sonhei, chegando na porta e chorando. E eu chorei também...

**Aracanguira** [vitorioso]: Hehehe! Não, desculpe, eu só tô apenas amostrando o caminho... Porque o senhor sabe, eu trabalho... [apontando para um retrato de Santa Bárbara com uma espada, em cima da mesa] ela é Joana D'Arc, Joana da Espada!



**Mário:** Agora, eu acordei chorando, mas chorando contente.

**Aracanguira:** Sim senhor. Isso é prova que ela está em caminho. Uma coisa lhe digo: perdoe a dona. É sua comadre, e a outra moça é sua esposa. Ela foi. Eu não sei se pode acontecer de nós tudo que estamos aqui agora reunido, ela vir com o senhor contar essa história aqui. Mas eu queria ver se tinha ao menos um...

**Mário:** Se ela voltar lá em casa, a gente vem aqui. Com certeza a gente vem. O cavalo do patrão tem conhecimento com ela, nós já trabalhamos muito juntos, e ela não é pessoa desconhecida.

**Aracanguira** [*Para Maga*]: Tem cigarro aí, minha filha?

**Maga** [*sarcástica, entregando um copinho com cachaça para Aracanguira*]: Tem, o “cigarro” tá aqui... [*Todos riem enquanto Aracanguira bebe a pinga de um só gole. Mário continua.*]

**Mário:** O que acontece é que eu tô encontrando uma grande dificuldade na minha separação com ela com os filhos. Agora, depois da minha conversa com ela, se ela me mostrar que falta completação de amor...

**Aracanguira:** Não falta não senhor!

**Mário:** ...tem que se decidir, porque tudo que tem começo na vida tem fim, eu sou consciente nessa parte.

**Aracanguira:** Não falta não senhor. O senhor foi homem, o senhor disse certo. O senhor manda na sua família há muitos anos, tem um monte de filhos, não tem ninguém pra entrar na sua família. Nem sogra, nem nada. Esse direito tá no senhor. É o senhor que manda na sua família. O senhor casou. O senhor não fez molecagem, o senhor casou.

**Mário:** Casei. E prometo que sou pai de família porque já tenho filho criado!

**Aracanguira:** Sim senhor. O senhor já tem filho de vinte e poucos anos, não é?

**Mário:** Eu tenho filho de 25 anos...

**Aracanguira** [*para a assistência*]: Olha, vocês tão vendo? Vinte e cinco anos, não é vinte e cinco dias!

**Mário:** ...e de lá pra cá vem diminuindo, todo mundo, e todo mundo tá vivo, e todo mundo tá comendo...

**Aracanguira:** E ele ainda tá fazendo família! Ele vai lá, planta a sua mandioquinha e tá construindo direitinho! [*Todos riem.*]

**Mário** [*Sorrindo, meio sem graça*]: Eu acredito na voz do patrão... eu tô muito bem concentrado e tô com uma fé muito grande...

**Aracanguira:** Ela vai voltar. Mas eu quero que o senhor faça uma coisa: não enxote ela da porta, não revolte ela da porta, não senhor. Porque tá arriscado ela chegar... Porque o senhor é

uma pessoa, graças a Deus – não é por presença, mas se o senhor não prestasse eu dizia também – o senhor é uma pessoa trabalhadora. O senhor cuida do seu serviço. Tá arriscado o senhor chegar e achar ela na sua casa, ou aliás na casa de vossuncês. Quando o senhor chegar, não tenha uma reação de dizer assim “quê que tu tá fazendo aqui?” Se não tem comer, arreia sua bagaginha na mesma da hora e vai comprar um ovo, uma galinha, um não sei o quê. O que tiver de jeito pro senhor. Um café, um açúcar... “ói aqui nosso jantarzinho, tô chegando agora, eu trouxe uma macaxeirinha, e tal...” Depois dessa macaxeirinha, jantar, deitar, tem uma macaxeirona destamanho... [*mostra o braço e todos riem.*] Não se preocupe disso! Depois dessa macaxeira é que o senhor vai conversar, “Olha, eu não queria assim, tal, aconteceu dessa forma...”

**Mário:** A gente até deixa passar vinte e quatro horas...

**Aracanguira:** Exatamente! [*mudando de assunto*] É difícil o senhor me conseguir uma escara de jabuti com gondó, cipó, daquela que tem aquele gondó grosso?<sup>86</sup>

**Mário:** Isso consigo amanhã mesmo.

**Aracanguira:** Eu quero uma escara de jabuti com gondó. Amanhã mesmo, se for possível. [*Em tom decidido*] O senhor vai tomar um banho. Espere carta, ou espere a dona a qualquer momento. Ou ela, ou a carta. Eu, Aracanguira, tô te dizendo. Não se preocupe com o resto. Meu amigo, eu quero que o senhor seja participante da minha festa, pro senhor dizer assim: “eu estou aqui com o senhor ao seu lado.” Eu não vou lhe exigir. Eu só quero que o senhor deixe na minha mesa seja dez centavos, se for possível, se o senhor não tiver peça emprestado. O resto, deixe por conta de nosso senhor Jesus Cristo, ele é que o nosso pai eterno.

**Mário** [*constrangido*]: Ó, eu... Isto bem aí me pegou um pouco agora...

**Aracanguira:** Os dez centavos.

**Mário:** Porque eu não tenho esse dinheiro. Eu tenho esse dinheiro. Ah, mas eu tenho esse dinheiro, até mais um pouquinho a gente consegue. Mas no momento eu não trouxe nadinha aqui agora. Mas tenho...

**Aracanguira:** O senhor bote amanhã.

**Mário:** Tá bom. Venho de manhã. De manhã ele chega aqui. Olhe, confie em mim que eu não engano o seu cavalo.

**Aracanguira:** Eu quero de manhã com certeza, que eu vou trabalhar com o senhor. O senhor pode vir aqui amanhã sete horas.

**Mário:** Tá certo.

**Aracanguira:** Perca seu serviço amanhã. Eu sei que o senhor tem um serviço importante amanhã pra fazer.

---

<sup>86</sup> *Jabuti* é uma espécie de cipó com nós (“gondós”) que lembram a carapaça do animal de mesmo nome.

**Mário:** Tenho, tenho.

**Cliente 1:** Recupera.

**Aracanguira:** Esse seu serviço que o senhor perde amanhã, não se preocupe. Recupera. [*Para a assistência*] Olhe, ele só não está desesperado porque é uma pessoa de cabeça concentrada, mas só ele cuidar de família, cuidar de roça dele... O senhor é capaz de dizer pra esse pessoal quantas horas o senhor anda pro trabalho?

**Mário:** Eu ando três horas de viagem todo dia, três de ida e três de vinda.

**Aracanguira** [*Para a assistência*]: É fácil, criança?

[*Todos murmuram espanto diante da jornada diária de Mário.*]

**Mário:** Eu saio três horas da madrugada, seis e meia é hora de eu chegar lá. Aí quando é quatro horas eu saio de lá pra cá, quatro, cinco, seis... sete hora eu tô aqui. Todo dia eu faço isso. Isso vem a partir do dia 21 de janeiro que eu fiquei com esse compromisso, porque eu tenho que cuidar do meu serviço, e eu tenho que cuidar com os meninos.

**Aracanguira** [*Para Mário e Cliente 1*]: Olha, amanhã eu quero preparar os banhos de vocês todos dois...

**Cliente 2:** Antes do senhor ir, eu queria conversar uma coisa com o senhor...

**Aracanguira:** Eu chego já aí. É só eu terminar aqui e eu chego no senhor. [*Para Mário*] O senhor vai me trazer o gondó amanhã. Aí o senhor espera preparar o banho, banha aqui e o senhor vai pro seu serviço. Agora ela vai chegar. Ela chora noite e dia, lá também, meu amigo!

**Mário:** Eu espero muito...

**Aracanguira:** Agora, tem uma bandida – desculpe eu dizer: tem duas bandidas...

**Mário:** Ah, mas tem.

**Aracanguira:** Uma é a própria sua sog... opa, eu posso dizer?

**Mário** [*exaltado*]: Pode, pode sim! Mas ela é! Ela é! Ela destruiu... Olha, os meus filhos ficaram todos revoltados contra ela! Eu tenho filho de vinte e um anos que passou perto dela agora, olhou na cara dela, arredou de banda e passou de lado. “Papai, vovó não é minha amiga! Ela é minha avó, mas aquela mulher era minha mãe!”

**Aracanguira** [*Olha pra cima e suspira, como se falasse com Deus*]: Pra que isso, senhor? Pra que isso?

**Mário:** A minha filha de dezoito anos me disse: “Papai, se eu pudesse falar com mamãe, eu ia apenas dar só uma palavra pra ela: que eu sou uma filha, eu ainda não sou mãe de família.”

**Aracanguira:** É essa bandida, e uma outra que fez ela fazer uma coisa... Ela não tem homem em caminho nenhum. Não pense isso!

**Mário:** Eu acredito.

**Aracanguira:** Ela é mulher de verdade...

**Mário:** Mas foi desencabeçada por uma amiga...

**Aracanguira:** Ai ai ai! Devido a uma compra que fez. A vergonha dela mais tá sendo é isso. Mas o senhor pode dizer pra ela vir embora que isso tudo tá abençoado. O senhor recebe as coisas, se não der pro senhor ficar, devolve pra mercearia...

**Mário:** Uma das maiores vergonhas que eu tenho é isso aí.

**Aracanguira:** O senhor devolve pra mercearia. Agora, se o senhor se agradar e quiser ficar fique, mas eu achava melhor o senhor devolver, tá vendo?

**Cliente 1:** E também ainda tem uma coisa, desculpe dizer... se ela quiser receber!

**Aracanguira:** A mercearia? Mas ela tem que receber, porque ele não é herdeiro, ela não comprou...

**Mário:** Ela foi só fiadora, porque ela tinha crédito. Ela deu o dinheiro de duas prestações, faltou três prestações. Aí que quando ela pensou em ir embora...

**Aracanguira** [*Para a assistência*]: Escuta bem!

**Mário:** ...essa pessoa apoiou que ela deveria ir, e essa pessoa não quer que ela venha, porque, se ela vier, esbandalha o negócio, porque vai dar no meu conhecimento que o bagulho tá guardado na casa dela. Eu já procurei conversar com o armazém, e eles disseram “a gente recebe de volta, pode devolver.” E bem aí a dona tá com vergonha...

**Aracanguira:** Mas tem que entregar!

[*Todos concordam que é melhor ela entregar.*]

**Aracanguira** [*Para a assistência*]: Eu vou pedir uma coisa pra vocês agora: vocês não acham que é muito melhor ela devolver uma coisa que não é dela... Ela tem que voltar pro marido dela que tem quatorze filhos! É melhor entregar uma coisa, uma unidade, e voltar pro esposo dela que tá com criancinha! Pro nome dela ir pra esse outro, como é o nome, erre tê cê...

**Eu:** SPC.

**Aracanguira:** Isso. Não se pode fazer isso. Não se pode fazer isso nem por brincadeira. [*Para Mário*] Desculpe perguntar, mas o senhor não era sabedor desse caso, era?

**Mário:** Não. Ah, se eu tivesse conhecimento, eu não aceitava que ela fizesse isso.

**Aracanguira:** Agora, também ele não pode ser dominado de mulher! Acordo é uma coisa, e dominado é outra. Se ela concordasse com ele pra tirar esse objetivo pra vizinha, aí tudo bem, mas não combinou com ele, então ele não pode também aceitar. Aí que eu digo: tudo pra pessoa fazer, queira o homem, queira a mulher. [*Para Clara e eu*] É como vocês dois aí, tão juntos filmando o meu trabalho. Mas tem que ser uma coisa tudo em ordem. Isto aqui é fechado. Não pense o senhor que porque estamos todos aqui que o serviço não é fechado. Meu serviço é público! [*Caindo em si, como que se dando conta da possibilidade dos problemas de Mário se tornarem públicos*] Quer dizer, público assim: na hora que sair daqui, todo mundo fingiu que não aconteceu nada. Todo mundo é fechado e pronto. [*Para Mário*] O senhor vai me trazer o gondó, eu vou preparar o remédio, e a hora que a dona chegar, o senhor vem trazer a moça aqui. Vou lhe dizer uma coisa, que o senhor não me pediu: o senhor tá trabalhando, mas o senhor tá encontrando muito dificuldade pra trabalhar. Tá enrolado. O senhor tá acostumado a desenrolar serviço sozinho, mas tudo que o senhor faz daqui pra cá tá sendo uma dificuldade. Não tá, meu amigo?

**Mário:** Tá enrolado. Tá enrolado serviço, tá enrolado eu... tá tudo enrolado.

**Aracanguira:** E é com ela que eu tenho que desenrolar.

**Mário:** Com ela, é. Só a presença dela já me desenrola...

**Aracanguira:** Sim senhor.

**Mário:** No mais, a gente vai conversar, vai procurar consertar os erros. Mas eu espero, meu patrão... Posso confiar?

**Aracanguira:** Pode confiar, pode confiar.

**Mário:** Será que vai levar muito tempo ainda...?

**Aracanguira:** Não senhor. Eu vou botar três meses pra mim não errar.

**Mário** [*visivelmente desapontado*]: Eita! Mas tá muito longe...

**Aracanguira:** Não, eu vou botar três meses pra mim não errar, mas que não leva isso. Ela está arrependida. A carta vem, e o senhor vai fazer o seguinte: “Minha querida, venha que o seu rancho está aqui. Venha que eu estou lhe esperando de braços abertos.”

**Mário:** Ah, eu não erro uma palavra! [*Todos riem.*]

**Aracanguira:** Meu amigo, se não acontecer... Hoje é vinte e quanto?

**Cliente 1:** Só vinte.

**Aracanguira:** Pra três meses, é vinte de quanto?

**Cliente 1:** De outubro.

**Aracanguira:** Hehehe! Ela ainda vem dar voto pra seu Betinho!

**Mário:** Nós temos oito votos.

**Aracanguira:** Olha, você tá vendo? Só no momento aqui eu tenho quantos votos?

**Cliente 2:** O meu pode contar.

**Mário:** Lá em casa tem oito votos.

**Aracanguira:** Oito com um, nove. Eu vou trabalhar pra você. Agora, não esqueça de amanhã o senhor trazer esse objeto pro senhor se banhar. Eu estou aqui amanhã no ponto pra preparar. Tá tudo entendido?

**Mário:** Tá.

**Aracanguira:** Tá resolvido?

**Mário:** Tá.

**Aracanguira:** Só não tá tudo resolvido porque a moça ainda não tá na sua mão, mas ela vai chegar. Espera! Eu sou Aracanguira. [*começa a cantar enquanto benze Mário fazendo um sinal-da-cruz em sua cabeça.*]

*Eu sou Aracanguira  
Vaqueiro do rio Maracaçumé  
Trago meus defeito em vista do povo  
Sou um moço beberrão  
Mas sou vaquejador de gado  
Sou um moço beberrão  
Mas sou vaquejador de gado*

Agarra Mário e sacode-o pelos ombros, sorridente e confiante, como se fosse um velho amigo. Mário sorri também, um pouco sem jeito.

*Triste da rê  
Que sai na frente de meu cavalo  
Eu botar vista que o meu cachorro não pega*

**Aracanguira:** Hehehe! Eu tô tomando na frente de vossuncês, e vou dair daqui a pouquinho e vou deixar meu cavalo pra vocês olhar. [*Para a mulher*] Bota aqui uma coisinha bonitinha pra mim!

Depois de ter despachado Mário, Aracanguira atende rapidamente os dois clientes restantes. Não é a primeira vez que eles visitam Betinho, e vieram apenas para acertar

detalhes dos serviços que Betinho está realizando. Como já é tarde, a conversa é bem rápida.

Logo Aracanguira avisa que vai embora. Começa a cantar uma doutrina simples e curta:

*Ê gado ê gado  
Vaqueiro campeador*

Todos cantam e batem palmas. Animado, Aracanguira gesticula pedindo a Maga que despeje no centro da sala as brasas que estão dentro do defumador. Em seguida, levanta-se, toma mais um gole de cachaça e, sorrindo e sem parar de cantar, pisa com os pés nus sobre as brasas durante alguns minutos.<sup>87</sup> Volta a sentar-se, bebe mais um pouco de cachaça e começa a cantar sua doutrina de despedida:<sup>88</sup>

*Fecha a porteira do meu curral  
E bota todo o gado no redoador<sup>89</sup>  
Pois já chegou a minha hora  
E meu serviço vou encerrar*

Por fim, Aracanguira abraça cada um dos presentes e despede-se. Senta-se de olhos fechados, fica imóvel alguns instantes enquanto a assistência aguarda em silêncio e, com novo solavanco, Betinho volta à cena e se espreguiça. Conversamos um pouco, tomamos café, despeço-me e vou embora.

\* \* \*

Qualquer rito coletivo, como a chamada que acabo de descrever, combina em maior ou menor grau formalização e improvisação, aspectos convencionais e contingentes (Tambiah 1985d). Toda inovação, para ter sentido, supõe uma convenção, pois as improvisações “dependem das possibilidades dadas de significação, mesmo porque, de outro modo, seriam ininteligíveis e incomunicáveis” (Sahlins 1990: 11). Ao mesmo tempo, porém, cada ritual, como evento único e situado no tempo e no espaço, nunca é apenas expressão de

<sup>87</sup> Ver item *Betinho pisando em brasas* da seqüência *Betinho* no DVD anexo.

<sup>88</sup> Ver item *Doutrina de fechamento de trabalho* da seqüência *Betinho* no DVD anexo.

<sup>89</sup> *Redoador*, corruptela de *rodeador*, é um sinônimo para *malhador*, local onde o gado se reúne à noite, depois de pastar durante o dia.

determinados valores culturais, atualização de estruturas sincrônicas ou mapas cognitivos, mas é também o resultado particular de uma conjuntura específica, o que pode dizer muito a respeito de sua vitalidade e importância.

Esses dois aspectos devem ser vistos como dimensões mutuamente constitutivas do mesmo fenômeno, cuja separação para fins analíticos deve ser feita com cautela. Embora os rituais variem muito quanto a seu grau de formalização e abertura para a improvisação, todos se caracterizam por uma articulação contínua entre aquilo que é recebido e aquilo que é construído contextualmente, numa relação dialética e dinâmica entre “estrutura” e “evento”. Embora essas duas dimensões possam ser abordadas separadamente, e essa abordagem possa eventualmente trazer contribuições interessantes para se entender certos aspectos de uma situação determinada, não se pode nunca perder de vista que “o que os antropólogos chamam de ‘estrutura’ – as relações simbólicas de ordem cultural – é um objeto histórico” (Sahlins 1990: 8). Um ritual, como qualquer fenômeno cultural, pode ser visto como o resultado cumulativo de experiências humanas, experiências que, por sua vez, são em grande parte moldadas pela cultura.<sup>90</sup>

Assim, cada pajé age sempre a partir de um conjunto mínimo de referências, que é o que permite que o rito que realiza exista como prática coletiva. Chamar esse conjunto de referências de “sistema” parece implicar uma ênfase sobre a regularidade e sobre os denominadores comuns que me parece pouco produtiva neste caso. Isso porque, para entender a eficácia e o sucesso de cada ritual de cura, parece-me tão ou mais importante conhecer as convenções particulares de cada pajé e as circunstâncias envolvidas em cada situação quanto as convenções mais gerais do gênero. Ao contrário de rituais altamente prescritivos (como a Festa do Divino Espírito Santo nos terreiros de São Luís, por exemplo), os ritos dos curadores

---

<sup>90</sup> Como aponta Schieffelin (1996: 63), os estudos antropológicos têm se caracterizado por uma ênfase na forma e na estrutura mais do que no caráter contingente e improvisado dos rituais. Isso parece resultar de uma dificuldade fundamental em perceber a cultura como um fenômeno essencialmente dinâmico. Alguém já disse em algum lugar que a cultura é como a terra: parece que está parada mas não está. É preciso uma visão gestáltica para perceber seu movimento.



maranhenses comportam muitas variações e dão muito espaço a idiossincrasias, embora em cada situação alguns aspectos encontrem-se menos sujeitos a variação do que outros.

Como já mencionamos, cada pajé deve se esforçar para marcar sua originalidade desenvolvendo formas rituais peculiares que o identifiquem e ao mesmo tempo o separem de seus concorrentes. O carisma do pajé está relacionado à sua capacidade de construir e manter um modelo próprio para seus ritos, o que inclui, por exemplo, uma personalidade específica e identificável para os encantados que receba com mais frequência e um repertório pessoal de procedimentos e cantigas. Esse movimento rumo à particularização e diferenciação está relacionado a outro fator crucial, já mencionado: o próprio processo de iniciação, que estimula cada novo curador a “fazer por si”, na expressão eloqüente do pajé Manoel José, cujas palavras vale citar novamente:

[E]u tive um mestre que me ajudou um pouquinho, mas o mais que eu consegui foi por mim mesmo, puxando por mim mesmo. Quando meu mestre tava pra morrer, ele mandou me chamar, me deu um santinho e uma mira, e me disse isso que eu nunca esqueci: ‘faz por ti, que Deus te ajuda. Mestre não ensina discípulo a cortar paletó.’ E só. Ele morreu, eu fiquei, aí eu fui treinando por mim mesmo, puxei por mim mesmo, pela minha idéia, e graças a Deus tô até hoje.

Sob esse aspecto, poderíamos dizer que um ritual de pajelança, visto como um produto coletivo, “não é apenas o resultado da agregação temporária de uma cultura que encontra-se diferenciadamente distribuída: é algo que também reproduz, na tradição, o caráter distributivo da cultura” (Barth 2000a:135).

As diferenças entre as práticas de cada curador não impedem que todos se autointitulem *pajés*, vejam a si próprios - e sejam vistos por seus clientes - como integrantes de uma mesma classe de especialistas, e possam eventualmente trabalhar em parceria (como Betinho e Justino), o que parece demonstrar a existência de uma *tradição cultural* no interior do qual convivem diferentes *correntes (streams)* - para usar os termos propostos por Barth

(2000a).<sup>91</sup> Essa tradição parece apresentar como especificidade uma larga margem de ação para a *subjetificação*, para usar a expressão sugerida por Obeyesekere (1981: 170):

the process whereby cultural patterns and symbol systems are put back into the melting pot of consciousness and refashioned to create a culturally tolerated set of images that I designated subjective imagery. Subjective imagery is often protoculture, or culture in the making. While all forms of subjective imagery are innovative, not all of them end up as culture, for the latter depends on the acceptance of the subjective imagery by the group and its legitimation in terms of the larger culture.

A pajelança como uma tradição, por sua vez, pode ser vista como uma corrente no interior de uma tradição maior composta por diversas outras correntes que se cruzam e dialogam entre si, o que se aplica tanto ao plano mais localizado do contexto maranhense (em que a pajelança é “atravessada” constantemente por outras correntes, como o tambor de mina, por exemplo) como ao horizonte mais amplo que chamamos anteriormente de *encantaria brasileira*.

Vista sob o aspecto da convenção, a pajelança aparece como um gênero expressivo com características próprias, relativas à estrutura, comportamento dos participantes, música, dança... Essas convenções guiam a expectativa dos participantes e definem grande parte da forma e da agenda de cada serviço de cura. Em nível mais geral, podem ser identificadas algumas convenções mínimas do gênero, às quais se sobrepõem convenções mais específicas da prática de cada pajé, ou seja, seu modelo ritual particular, construído ao longo de muitos anos em uma relação de diálogo com sua assistência e, direta ou indiretamente, com os outros curadores com quem convive ou de quem ouve falar. Tanto em nível mais geral (convenções do gênero “pajelança”) como mais particular (convenções do pajé X), essas convenções nunca

---

<sup>91</sup> “Ao analisar o pluralismo cultural em algumas áreas do Oriente Médio, considerei esclarecedor pensar em termos de correntes (*streams*) de tradições culturais (Barth 1983; 1984), cada uma delas exibindo uma agregação empírica de certos elementos e formando conjuntos de características coexistentes que tendem a persistir ao longo do tempo, ainda que na vida das populações locais e regionais várias dessas correntes possam misturar-se. Tal modelo envolvendo diferentes correntes de tradições culturais não implica nenhuma suposição predefinida sobre o que exatamente mantém juntos os elementos de cada tradição coexistente – afinal, é exatamente isso que estamos tentando *descobrir* – nem expectativa alguma de que todas elas tenham características homólogas e dinâmicas básicas semelhantes. Elas podem ser constituídas e reproduzidas de diferentes maneiras. O principal critério é que cada tradição mostre um certo grau de coerência ao longo do tempo, e que possa ser reconhecida nos vários contextos em que coexiste com outras em diferentes comunidades e regiões” (Barth 2000a: 123-124, grifos do autor).

são partilhadas da mesma forma por todos os presentes em um ritual de cura. As pessoas mais próximas ao pajé, especialmente os membros de sua assistência, estão mais familiarizadas com essas convenções e com frequência servem como “intérpretes” culturais e como vetores de difusão dessas convenções junto ao restante da população. A eficácia e o sucesso da performance do pajé depende da interação com sua assistência, e quanto mais a assistência conhecer seus procedimentos, seu repertório musical, seus encantados e suas características em geral, mais eficaz e bem-sucedida será a pajelança. É por esse motivo que Benedita me disse uma vez que, quando um pajé visita outro, “tem que levar a assistência pra cantar junto.”

A existência de uma *tradição cultural* é possível porque, se as necessidades performáticas de particularização de cada pajé e o processo de iniciação empurram a pajelança na direção de uma diferenciação, existem ao mesmo tempo forças contrárias que tendem à uniformização das práticas dos curadores. Essas forças dizem respeito sobretudo a uma complexa e difusa rede de expectativas que tendem a inibir um afastamento radical das formas e procedimentos mais usuais. Como já mencionamos, o pajé tem que agir dentro de certos parâmetros, ainda que muito frouxos, de modo que seus clientes e sua assistência reconheçam-no como parte integrante de um determinado universo e também de um determinado “mercado” de serviços profissionais.

A manifestação mais visível das forças que tendem à uniformização são os mecanismos de controle social representados pelas fofocas e comentários. Em Cururupu, como de resto em quase todos os lugares, e em especial nas cidades de pequeno porte, existe uma rede de informações informal e implacável, que a todos alcança. Já comentamos a importância desta rede na formação e manutenção da reputação de um pajé no que se refere ao sucesso ou fracasso das festas de irmandade e aos resultados positivos ou negativos de seus tratamentos terapêuticos, e esse aspecto é igualmente válido para a avaliação de seus métodos e de sua atuação performática, ou seja, de seu *estilo* particular. Os pajés estão sujeitos

continuamente a comentários e julgamentos críticos que podem ter impacto decisivo sobre suas práticas, e isso é um dos principais elementos que continuamente ajudam a moldar e redefinir a cara da pajelança. Uma inovação nem sempre bem-recebida, por exemplo, é a incorporação crescente de certos elementos umbandistas aos rituais dos pajés, como um transe de possessão mais violento e “escandaloso” e a presença de entidades como Exu e Pomba-Gira.<sup>92</sup> Muitos pajés e clientes, especialmente os mais velhos, são críticos ferozes desse processo e com frequência tecem comentários depreciativos sobre os “pajés de livro”, em referência à vasta literatura umbandista e à importância dessa literatura no imaginário relacionado às práticas dos que se denominam *umbandistas*.

De um modo geral, o senso crítico mais afiado parece pertencer aos próprios pajés, que estão constantemente recebendo informações e emitindo julgamentos sobre seus pares. Isso pode ser percebido tanto nos discursos de auto-exaltação e condenação das práticas de outros pajés como em meta-discursos em que tais discursos são reconhecidos e/ou criticados.

Por exemplo:

O pajé aqui, mesmo que eu veja que sai bom eu não me gabo, porque diz que quem se gaba não se lava, né? Mas o povo, o povo tem um dizer aqui, que a melhor pajelança que tem aqui, o melhor terreiro é esse, bem organizadinho... Às vezes eu digo assim, “Não, não diz assim porque cada qual faz o seu do jeito que pode.” Eu só sei dizer que eu procuro ajeitar o meu. A primeira que, pra entrar pra dentro do meu barracão, tem três portas com a porta do barracão, porque tem o portão de fora, tem esse bem daqui... A minha pajelança não é aberta. Porque os outros é assim, avulso, é tudo aberto, pode reparar, o salão deles aí. Mas o meu aqui é fechado. Ali eles chegam aí, quando eles chegam bem ali eles esbarram (...) Ólha, eu vejo, tem muitos curadores, muitos mineiros, que bebe dentro do trabalho deles, não sabem nem o que fazem. Eu tenho pra mim que ele bêbado assim ele não sabe o que ele faz, não sabe se... Tem um encantado que baixa neles – em mim não baixa – por nome Joãozinho. Meu irmão, este encantado bebe cachaça purinha, agora vai fazer é só bobagem, só tolice. Pra quem não acredita, olha aquilo... não tem quem creia. Porque eu tenho pra mim que, assim como tem horas que o encantado domina o curador, meu irmão, eu tenho pra mim que o curador também tem possibilidade de dominar eles. Pra não deixar naquilo que eles querem. Porque, digamos, eu sou uma curadeira, se baixar um encantado aqui em mim, se eu garrar uma faca ou um revólver, eles vão consentir eu te atirar ou te

<sup>92</sup> Algo semelhante acontece em São Luís, onde “alguns membros das tradicionais Casas antigas criticam os terreiros mais novos onde, eles reclamam, ‘todo mundo pula, grita e rola no chão... mas na verdade eles não estão com nadinha’ ” (Halperin 1999: 83).

faquear? Não! O encantado não deve consentir, e nem a assistência. Porque tem assistência que deixa naquilo do curador, do mineiro. Não pode. Ele tá é dando o que falar dele. (...) Pra eu tá fazendo palhaçada, pra eu me rebaixar, entregar meu corpo pra encantado em mim sair bebendo cachaça, sair fazendo palhaçada? Deus me livre! Eu sei dominar o que eu uso. Bem ali tem uma senhora... Meu irmão, tem dia que encantado pega essa mulher, leva ali... Eu tenho pra mim que eles querem beber cachaça nesse dia. Diz que é o encantado que tá pedindo cachaça. Mas bebe, mas bebe, que chega ela se urina. E eu não acho graça nessas coisas assim.

*GP: A senhora só recebe encantado quando tá dançando?*

Eu é. Eles aí, tem uns certos aí, que quando vai ensinar um remédio, se vocês chegam na casa dele, ele tem que receber encantado pra ensinar remédio pra vocês. E eu não. Não existe isso.

*GP: A senhora nunca recebe encantado quando tá atendendo?*

Eu não. Eu não me rebaixo. Porque, por eles, a hora que chega alguém, parece que passa assim, aquilo. E eu, se eu me rebaixar, eu fico com medo, se eu me rebaixar eles ó, em mim, aí eu tenho medo.

(Benedita)

Cada parte do trabalho é uma doutrina. Já vem, roda, roda, e vai encruzar a sala, já é outra. Já na parte de dar remédio é outra. Pra limpeza de corpo, é outra. Saber como é que tá o doente, é outra. E tem a doutrina dos homens e das mulheres. Vamos dizer, vai dar o remédio de copo: entram os homens, é uma doutrina. Findou, entra a das mulheres. Isso aí significa assim: pra nunca trocar as linhas, pra poder sair a cura certa. Nunca trocar elas, botar uma pra adiante, como eu já vi por aí. Aqui às vezes em alta noite, eu tô aqui em minha casa e eu escuto, tem uns companheiros pra acolá, “pi pi pi pi pi pi” [*imita o som de tambores*]. Mas tem muitos que trabalham fora do meu ritmo de trabalho. Graças a Deus a minha linha é todinha certa. Essa primeira, todo tempo ela é a primeira. Saí do quarto, essa ficou aqui, pronto, só na outra. Só no outro dia de trabalho. Ela não vai mas pra lá. Aí eu vejo essas doutrinas deles aí, alta noite, muito diferente, já trocado. E eu não trabalho assim, não troco minhas linhas não. Você pode vir mais um dia do meu trabalho, como já tem vindo em muitos, pra você ver.

(Justino)

Nós não temos assim um dizer “uma receita é vinte reais”, “uma receita é quinze reais”, “uma receita é dez reais”. “Quanto é uma receita?” Olha, o que você me der, eu recebo. Então você já vê que é outro sistema. Mas é difícil você chegar num terreiro desses que você não ache “uma receita é tanto, pra conversar é tanto...”

(Teuzinho)

É por isso que eu digo que é muito difícil bater a frase uma na outra porque às vezes não querem ter essa teoria. Querem ter é o seguinte: “Eu sou bom”, “eu sou melhor...” E não existe um melhor do que o outro. Eu não sou bom mais do que fulano e não sou melhor mais do que sicrano. Nós somos é uma pessoa lutador pela saúde humana. Se eles disserem esse frase pro senhor, aí sim. Mas se disser “eu melhor que fulano, que beltrano...” não. Não existe isso, porque se tu sabe fazer eu também sei. Talvez que eu saiba partejar e tu não saiba, aí como é que você vai dizer que é melhor do que eu? E às vezes eu sei cortar de facão, tu sabe

cortar de faca e eu não sei cortar de faca, como é que eu vou dizer que sou melhor do que tu? Curador não existe melhor.

(Betinho)

O que eu critico a cura, é que o médico faz uma junta médica, uma equipe. E o curador é difícil, é um querendo ser mais de que o outro. Você vê que aqui existe uma convivência eu com esse pai [*seu mestre, Roberval*], mas é muito difícil você olhar isso. Aí surge essas coisas, de um falar mal do outro... mas a encantaria é só uma, né? Não tem duas, nem três, nem quatro.

(Teuzinho)

Depoimentos como esse parecem expressar uma dupla constatação: que os pajés estão sempre falando uns dos outros, e que ao fazê-lo se reconhecem implícita ou explicitamente como integrantes de um mesmo universo (como diz Teuzinho, “a encantaria é só uma”). Os pajés reconhecem e comentam abertamente a competição que existe entre eles, e essa competição é constitutiva da pajelança. Se é verdade que as fofocas e comentários podem gerar (e de fato geram) focos de conflito entre os pajés, isso reforça seu papel de poderoso instrumento de sociabilidade, desde que levemos em conta a dimensão constitutiva do conflito (Simmel 1950). De fato, parece-nos que o universo da pajelança é cotidianamente construído pelas falas e comentários tecidos a seu respeito, e nesse contexto a fofoca funciona, antes de tudo, como um fator de coesão (Gluckman 1963).

Em seus termos mais gerais, as convenções mínimas para os rituais de pajelança incluem o seguinte: 1) *Estrutura organizacional*: Tanto as chamadas como os serviços de tambor têm um começo e um fim definidos, quase sempre marcados por procedimentos pré-determinados (defumação, orações etc.) e cantigas específicas (*doutrinas pra abrir trabalho* e *doutrinas pra fechar trabalho*); 2) *Espaço*: para sua realização, a pajelança necessita de um espaço preparado de antemão, mesmo que essa preparação se limite ao mínimo, como geralmente ocorre nas chamadas; 3) *Música*: praticamente todo rito de cura é mediado pelas doutrinas, que estruturam os trabalhos, são o foco privilegiado da interação curador-assistência, participam do processo terapêutico e são as principais responsáveis pela dimensão de espetáculo e entretenimento que a pajelança também apresenta, embora essa dimensão seja

mais facilmente perceptível nos serviços de tambor do que nas chamadas; 4) *Possessão*: todo rito de cura envolve a presença de encantados, embora o transe possa assumir aspectos diferentes em cada caso. Formuladas em termos tão genéricos, essas convenções não dizem muito a respeito dos rituais tomados concretamente. Para ser mais específico, é preciso abordar de forma mais aprofundada as diferentes agendas, meios e estratégias que podem estar envolvidos na construção cultural da realidade de cada ritual, o que nos permite, então, apreender melhor seus efeitos e resultados em contextos específicos.

Do ponto de vista do evento, podemos definir uma pajelança satisfatória e bem-sucedida como aquela que haja um equilíbrio entre a competência performática do pajé e o interesse e participação de sua assistência. Pajés que não conseguem estabelecer uma relação de respeito e confiança com a assistência, cantam mal e dançam mal, e uma assistência que não responde, não participa, não canta nem bate palmas, esse é o retrato de uma pajelança fracassada.<sup>93</sup> É necessário que haja uma espécie de contrato implícito entre o curador e sua assistência – uma *credibilidade interativa*, para usar a expressão sugerida por Edward Schieffelin (1996: 62) – em que cada parte reconheça sua condição e assumam tacitamente certas obrigações: a assistência deve cooperar, confiar e aceitar a autoridade do curador e este, em retorno, deve realizar uma performance empolgante, animada e convincente. É obrigação do curador trabalhar continuamente para a criação e manutenção dessa credibilidade, posta em questão a cada performance e objeto de uma renegociação constante. Se for eficaz nessa tarefa, o curador terá assegurada uma boa reputação.

Compreender como a credibilidade interativa é criada e mantida é fundamental para entender como funcionam os rituais de cura e que efeitos eles exercem sobre seus

---

<sup>93</sup> “The reality of the spirit world as it is embodied in the séance is not a result of the performance of the medium alone, but emerges in the *interaction* between all the people present and the spirits. If the people are unresponsive, or unwilling to participate, the energy of the performance drains away, and the séance collapses and comes to an end (Schieffelin 1985: 717, grifos do autor). Michael Taussig defende um ponto de vista semelhante, acredito, ao dizer que “o poder do xamanismo não está no xamã, mas nas diferenças criadas pela reunião do xamã com o paciente” (Taussig 1993: 428).

participantes. Essa perspectiva desloca a nossa atenção da tentativa de elaborar abstratamente um “sistema de crenças” para uma tentativa de compreender os elementos da performance e o papel que desempenham na construção de uma “crença” particular e contingente. Isso envolve uma concepção da crença como *confiança* mais do que *representação*, e do trabalho do curador como uma função que é também *retórica*, relacionando a eficácia da cura ao poder de persuasão imanente na ação simbólica e na performance ritual (Csordas 2002a), como veremos a seguir.

\* \* \*

Nos serviços de tambor, em que o aspecto festivo e espetacular é mais evidente, os participantes não são apenas o pajé e pessoas que buscam a solução de um problema determinado, mas também amigos, parentes e curiosos que aparecem para desfrutar da música, da dança, da cachaça, das fofocas, da interação social, enfim. A pajelança é também brincadeira, entretenimento, pretexto e contexto para o convívio social, e essa dimensão com frequência se mistura indistintamente com a necessidade prática e imediata de resolver um problema. Nas chamadas, contudo, essa dimensão lúdica, embora ainda presente, está sempre subordinada ao imperativo de tratar de uma perturbação. A duração limitada, o tamanho reduzido da assistência, a ênfase na dimensão verbal e outras características específicas das chamadas fazem com que raramente uma pessoa participe de uma chamada com um curador com o intuito precípua de se divertir.

Quando um cliente combina com um pajé a realização de uma chamada ou serviço de tambor, isso nem sempre significa que ele sabe de antemão o que vai acontecer ou como deve se comportar. Como as convenções não são partilhadas de forma absoluta, muitas vezes os curadores estão sujeitos a problemas de comunicação. Embora seja difícil encontrar gente que ignore completamente essas convenções, isso não é impossível de acontecer, especialmente no caso de clientes vindos de São Luís e Belém. Como se pode ver no caso narrado no



capítulo seguinte, não é incomum que um pajé ou algum membro de sua assistência (especialmente o servente) dê explicações a clientes desorientados, sobretudo nos casos em que o cliente não pertence à rede de relações mais próximas. Isso é especialmente perceptível no que diz respeito ao transe de possessão, já que muitas pessoas, mesmo que tenham vagas noções sobre o que são os encantados, nem sempre manejam essas noções com habilidade e sabem se comportar de acordo com a etiqueta necessária em cada caso - por exemplo, podem confundir a identidade do curador com a do encantado e serem discretamente chamadas à atenção de que na verdade estão diante de *personas* diferentes. Betinho está acostumado a situações deste tipo e já se habituou a fornecer explicações às pessoas sobre isso:

Eu sempre costumo ficar pedindo uma referência às pessoas, que no momento em que eu mudo de estatística, de feição - que o meu costume, o senhor já vem aqui há um tempo, já sabe que eu gosto de tá todo o tempo gracejando, rindo - quando os cabôcos se aproximam, eu totalmente mudo de diferença, mas eu peço desculpas pras pessoas, porque naquele momento a gente tá sendo subordinado por aquele cabôco. Uns que chegam manso, tudo bem. Outros que chegam bravo, de acordo com a estatística do trabalho - que tem trabalho pesado, é uma demanda que a pessoa tá retirando - e naquele momento o cabôco tá forcejando, e ele acha que não deve ter a molecagem de jeito nenhum. Já tem cabôco que... Só pra frisar o nome de um cabôco, ele é bravo, mas o pessoal acostuma com ele, que ele é um guia beberrão - é o Aracanguira, né - e costuma fazer a cura dele com o pessoal rindo, gracejando... Também, na hora que ele fica sério, a coisa é muito mais difícil. No mais, é normal, eu sempre digo pra eles, “olha, me perdoe, me desculpe, no momento em que eu saio de estatística com vocês aqui, que estão acostumados comigo.” Esse é o meu lema de trabalho.

Na chamada descrita acima, o contato prévio de Mário com Betinho (e, quem sabe, com outros curadores) com certeza ensejou algum domínio do idioma cultural da pajelança, demonstrado, por exemplo, no uso de termos como *cavalo* para se referir a Betinho e *patrão* para Aracanguira. Poder-se-ia argumentar que essa familiaridade relaciona-se de algum modo com uma predisposição para aceitar o tratamento com um pajé. Para entender as motivações que levaram Mário até Betinho, contudo, esse aspecto parece-me menos importante do que o fato de que o primeiro encontrava-se em uma *situação limite*: ser abandonado pela mulher, no contexto descrito acima, representa não apenas uma perturbação afetiva e emocional mas

também um duro golpe sobre a capacidade de prover o próprio sustento e o de sua numerosa família (“*Tá enrolado serviço, tá enrolado eu... tá tudo enrolado*”). O desespero decorrente de tal situação poderia fazer com que mesmo uma pessoa que não tivesse qualquer contato prévio com um pajé – como clientes de São Luís, Belém, ou até mesmo do Rio de Janeiro - se dispusesse a procurá-lo se lhe fosse dada a oportunidade de resolver seu problema dessa forma. Em outras palavras, o fator preponderante me parece ser a disposição de *confiar*, mas não se trata de uma confiança cega e abstrata, e sim de um crédito negociado com um agente específico, em uma situação específica, e condicionado a resultados específicos. Quando Mário pergunta a Aracanguira “*posso confiar?*” e pouco depois afirma “*Olhe, confie em mim que eu não engano o seu cavalo*”, estamos diante de uma relação quase contratual que prevê uma retribuição concreta para um resultado concreto, o que me parece algo muito distante de uma “crença” genérica na “pajelança” como um sistema abstrato.

Essa relação fica ainda mais nítida se encararmos a chamada sob a perspectiva das expectativas de Betinho. A relação pajé/cliente, como já vimos no capítulo 5, envolve uma série de deveres e expectativas recíprocas que vão muito além de uma relação estritamente profissional e monetária. Um resultado bem-sucedido para o serviço solicitado implica não só o pagamento da quantia acertada previamente, mas também uma certa fidelidade do cliente ao curador, estabelecendo uma rede informal de solidariedade, que pode ter consistência variável. Neste caso, Betinho/Aracanguira procura não só aliciar o cliente para sua irmandade (“*Meu amigo, eu quero que o senhor seja participante da minha festa*”), mas também busca o voto de Mário e o de sua família na tentativa (que depois se mostrou fracassada) de chegar à Câmara de Vereadores de Cururupu.

Além disso, em um serviço de cura cada curador está interessado não só em obter a confiança de clientes determinados, mas também em afirmar sua competência e aumentar sua reputação de modo mais geral, usando para isso os meios que estiverem à sua disposição. No

caso de Betinho, fui usado ostensivamente como fator de legitimidade: “*Olha, o que o senhor vai conversar agora não é comigo, o que o senhor tá dizendo agora é pros pesquisador!*” Minha presença, é claro, nunca passava despercebida, e eu nunca apareci como um espectador desinteressado. Nesse como em todos os outros serviços de que participei, Betinho nunca perdeu a oportunidade de mencionar que eu era um “pesquisador”, vindo do Rio de Janeiro especialmente para pesquisar o seu trabalho, o que sem dúvida contribuía positivamente para sua reputação. Assim, minha própria agenda – conversar, ouvir histórias, fazer perguntas, filmar, fotografar, gravar – foi incorporada com naturalidade e usada pelo curador com fins estratégicos.

\* \* \*

Na construção da realidade dos rituais, os participantes podem fazer uso de diversos dispositivos convencionais e estéticos. Dentre estes, a música é um dos mais importantes e poderosos. A relação estreita entre *sons organizados pelo homem*, para usar a definição de John Blacking (1995), e formas mais ou menos ritualizadas de tratamento de perturbações, especialmente aquelas que envolvem fenômenos caracterizados como “xamanismo”, “transe” e “possessão”, é um fenômeno recorrente encontrável em diversas regiões do mundo.<sup>94</sup> No domínio da encantaria brasileira, todas as manifestações a que já fizemos referência apresentam, como traço comum de seus rituais de cura, um rico e expressivo repertório musical (Alvarenga 1949, 1950; Vandezande 1975; Carlini 1993; M. Ferretti 1994).

Na pajelança maranhense, a música é fundamental por diversos motivos. Como já mencionado, as doutrinas estruturam cada ritual de cura, marcando suas diversas fases. Mais importante ainda, a música é um instrumento imprescindível na comunicação dos pajés com sua assistência e seus clientes, ensejando a participação coletiva, a fruição estética e, de modo

---

<sup>94</sup>Apenas a título de ilustração, pois os exemplos são inúmeros, podemos mencionar trabalhos referentes a regiões tão diferentes como a África subsaariana (Turner 1968; Janzen 1991; Stoller 1996), a Melanésia (Schieffelin 1985, 1996; Feld 1990), o sudeste da Ásia (Roseman 1991; Laderman 1991; Hoskins 1996) e as terras baixas da América do Sul (Townesley 1988; Briggs 1996; Hill s/d).

geral, a própria construção do *setting* do ritual; sem música, não há pajelança. Por fim, as doutrinas formam um importante componente dos processos terapêuticos. Sob esse aspecto, poderíamos aplicar à pajelança maranhense a caracterização mais geral feita por Jonathan Hill a respeito da cura xamânica: “Shamanistic curing is not an intellectual mind game of restoring meaningful order to meaningless emotion and bodily pain, but a practical, social process of ‘musicalizing’ speech and action (i.e., chanting, singing, and dancing)” (Hill s/d: 188).

Durante uma sessão de cura, um curador pode cantar várias dezenas de doutrinas. A maioria delas já é conhecida da assistência, mas sempre existe a possibilidade de um encantado cantar uma doutrina nova ou desconhecida, e alguns curadores, como Betinho, se destacam pela inventividade e renovação constante do repertório. O estoque de cantigas de cada curador é enorme, atingindo em alguns casos centenas de doutrinas. Diversas doutrinas são muito conhecidas e podem ser ouvidas nos rituais de pajés diferentes, às vezes com pequenas variações, mas a maior parte do repertório de cada pajé parece ser formada pelas cantigas exclusivas de cada um. Esses diversos repertórios pessoais, tomados em conjunto, formam um rico e complexo universo musical, que merece uma atenção especial.

Se a pajelança pode ser abordada como um gênero expressivo particular, a música da pajelança também pode ser abordada como um estilo musical específico. Essa abordagem é útil na medida em que nos permita ter acesso a informações que de outro modo não poderiam ser obtidas, mas não devemos perder de vista o fato de que não existe algo semelhante a uma “música da pajelança” abstraída dos contextos em que é produzida. No mesmo sentido, o uso de conceitos como *ritmo*, *melodia*, *compasso* ou *modo*, oriundos da musicologia ocidental, devem ser usados com cautela, como um conjunto de ferramentas analíticas que podem ajudar no nosso entendimento de certos aspectos formais mas não necessariamente dão conta de todas as dimensões de fenômenos musicais muito diferentes daqueles a partir dos quais essa musicologia surgiu e se desenvolveu. Feitas essas ressalvas, podemos definir o estilo musical

da pajelança a partir da recorrência de certos perfis rítmicos e melódicos, de um estilo vocal característico e da presença de um imaginário específico e de figuras de estilo características.

Sob o aspecto rítmico, a maior parte das doutrinas de pajelança encaixa-se em um mesmo *toque* ou ritmo que parece não ter um nome determinado, sendo às vezes chamado metonimicamente de *cura*.<sup>95</sup>



#### **Célula rítmica básica do toque *cura*.**

O padrão rítmico característico e o andamento em que este toque costuma ser executado (entre 70 e 80 semínimas por minuto, aproximadamente) é um fator de aproximação entre o repertório musical da pajelança e os de outras manifestações da cultura popular maranhense, aspecto que será comentado mais adiante. Além deste ritmo básico, podem ser identificados alguns outros *toques* e variantes em pequeno número, mas nenhum deles desafia a hegemonia do toque principal. O que mais se destaca é o *corrido*, facilmente identificável por ser um dos ritmos característicos do tambor de mina (Pacheco 2004a). Encontrado com mais frequência entre os curadores mais influenciados pela mina, como Betinho, o *corrido*, como o próprio nome já diz, é um toque executado em andamento mais acelerado (entre 90 e 120 semínimas por minuto, aproximadamente).<sup>96</sup>



#### **Célula rítmica básica do toque *corrido*.**

<sup>95</sup> No CD anexo, essa célula pode ser reconhecida tanto em doutrinas cantadas por Justino (faixas 2, 3 e 4) como nas cantigas do *baião de princesas* (faixas 8 e 9) e do *baião cruzado*, a que faremos referência mais adiante.

<sup>96</sup> Ver faixa 6 do CD anexo.

Nas chamadas, esses padrões rítmicos são geralmente expressos pelas palmas. Nos serviços de tambor, a instrumentação mínima consiste em dois batás (tambores horizontais) que podem ser complementados por diversos outros instrumentos. Um dos batás costuma ser um pouco maior e portanto ter o som um pouco mais grave do que o outro. A partir dos padrões básicos identificados acima, cada tambor realiza pequenas variações, daí resultando uma combinação sonora que se destaca pela *contrametricidade*, ou seja, pelo constante deslocamento das articulações rítmicas com relação à sua base métrica subjacente.<sup>97</sup>

Sob o ponto de vista melódico, essa contrametricidade expressa-se também na estruturação rítmica das frases melódicas, e podemos dizer que são freqüentes as articulações nas semicolcheias pares. A presença recorrente dessas articulações rítmicas, assim como o uso mais freqüente de certas escalas (com destaque para o modo natural de sol, também conhecido como modo mixolídio), resulta em uma série de perfis melódicos característicos.

É de se notar o uso freqüente de portamentos descendentes, ou seja, da “descida” entre duas notas percorrendo toda a extensão sonora entre elas, como nas doutrinas de chegada de Aracanguira transcritas acima.<sup>98 99</sup> Essa “descida” costuma ser associada à chegada dos encantados, o que é reforçado pelo uso de expressões como “cair”, “tombo” etc. para se referir ao transe, tanto nas letras das doutrinas como no falar cotidiano. Sob este aspecto, podemos dizer que a forma musical e o sentido textual das doutrinas se reforçam mutuamente.

Quanto à forma de cantar, apesar das muitas variações existentes, percebe-se um certo estilo característico que pode ser definido através de alguns aspectos formais. O primeiro é a presença de um processo que poderíamos chamar de *vogalização*, em que as consoantes são “amolecidas” durante o canto e dá-se proeminência às vogais. Outro aspecto é a presença

---

<sup>97</sup> O conceito de *contrametricidade* é aqui usado para dar conta do aspecto rítmico normalmente denominado *síncope* pela musicologia ocidental. Sobre a contrametricidade, o caráter culturalmente condicionado do conceito de síncope e sua aplicação indevida a contextos não informados pela teoria musical ocidental, ver Sandroni 2001.

<sup>98</sup> Ver faixa 5 do CD anexo.

<sup>99</sup> Esse fenômeno também parece ser comum nos cantos de catimbó gravados pela Missão de Pesquisas Folclóricas na Paraíba, em 1938, e transcritos por Carlini (1993).

constante de ornamentos, semelhantes àqueles que a musicologia ocidental denomina *apojaturas* (execução de uma ou duas pequenas notas que precedem a nota real, da qual subtraem o próprio valor e a acentuação) e *mordentes* (execução da nota real, da segunda maior ou menor, superior ou inferior, e da nota real repetida), gerando figuras de estilo bem características (Zamacois 1986). Um terceiro elemento que merece ainda ser destacado é o costume freqüente das doutrinas serem cantadas a duas ou mais vozes. Na maior parte das vezes, a segunda voz é cantada por pessoas que pertencem à assistência do curador e conhecem a fundo seu repertório, especialmente mulheres. A segunda voz normalmente acompanha a primeira voz que é cantada pelo curador, formando um intervalo de aproximadamente uma terça acima da melodia principal, embora possa em alguns momentos se afastar dela e funcionar como uma espécie de contraponto, desenvolvendo uma segunda melodia.

The musical score is written in 2/4 time. Voz 1 (soprano) and Voz 2 (alto) are shown in two systems. The lyrics are: 'meu bom Je-sus ben - zeu al - tar be - en - zeu a - ben - çoe a mi - nha ca - sa on - deeu vou cu - rar'. The score includes a measure rest at the beginning of Voz 1 and a measure rest at the beginning of Voz 2. A measure rest is also present at the beginning of the second system for both voices.

***Meu Bom Jesus benzeu altar, doutrina de abertura de trabalho cantada por Justino (voz 1) e pelo coro de sua assistência, no qual se destaca a voz 2.***<sup>100</sup>

Estes três aspectos, novamente, aproximam a pajelança de outros gêneros – como o tambor de crioula, o canto das caixeiros do Divino Espírito Santo e especialmente o bumba-meu-boi – em que também podem ser encontrados com freqüência. O terceiro aspecto, o canto a duas

<sup>100</sup> Ver faixa 4 do CD anexo.

vozes, é especialmente digno de atenção pois distingue o repertório musical da pajelança do repertório do tambor de mina, em que essa prática é, até onde pude constatar, inexistente.

No plano discursivo, são identificáveis nas letras das doutrinas diversos temas, expressões, figuras poéticas e recursos estilísticos recorrentes. Sob esse aspecto, as doutrinas de pajelança são muito semelhantes às doutrinas associadas aos caboclos do tambor de mina (M. Ferretti 1994: 65-96; 2000a), ambas podendo ser vistas como integrantes de uma mesma linguagem poético-musical. Nesta linguagem, o sujeito discursivo se expressa com mais frequência na primeira pessoa do singular, configurando uma espécie de “narrativa cantada” em que os encantados contam suas origens, seus atributos e seu percurso naquele serviço determinado.

*Eu venho de longe de terra  
Para atender o seu chamado  
Meu nome é Cabôco Aracanguira  
Eu sou vaqueiro do rio Maracassumé  
(Betinho)*

*Eu sou cabôco eu sou cabôco escuro  
Eu venho das ondas do mar  
Eu curo eu curo gente  
Só se me pagar  
(Benedita)*

*Eu não tava aí mas eu já cheguei  
Eu sou cabôco  
Não bambeia  
Cabôco da Mata não bambeia  
(Benedita, Justino)*

Na fase de abertura dos rituais, são comuns expressões como “vou embarcar”, “já selei meu cavalo”, “lá vai eu” etc., comparando a trajetória do serviço de cura a uma espécie de viagem.

*Embarca Jovêncio  
Embarca Jovêncio a maré já vazou  
Embarca Jovêncio  
Embarca Jovêncio meu patrão que mandou  
(Roberval, Teuzinho)*



*Ê lá vai eu meu Deus  
 Vou jogar meu corpo n'água  
 Pra livrar do malfazejo  
 Ê lá vai eu meu Deus  
 (Roberval, Teuzinho)*

*Eu já vou sair pra luta  
 Ê lá vai eu  
 Ê ai, ê ai, ê ê  
 Quem vai me acompanhando  
 É Deus  
 (Justino)*

*Eu já vou sair pra passear  
 Tu vai mais eu  
 Sela teu cavalo eu vou selar o meu  
 (Benedita, Roberval)*

É possível perceber nas letras das doutrinas de pajelança a presença de um rico imaginário ligado aos termos *banzeiro*, *maresia* e *balanço*. Esses termos são de uso corrente no Maranhão para falar das ondas que agitam as águas do mar. No contexto da pajelança, são usados com frequência para referir-se metaforicamente à chegada e à presença dos encantados, e especialmente ao impacto do transe de possessão. Por exemplo:

*Maresia é meu cavalo  
 Eu não posso andar a pé  
 Eu venho eu vou  
 No balanço da maré*

*Mamãe eu caio eu caio  
 Não me deixa eu cair  
 Mamãe eu caio eu caio  
 Eu balanço maresia  
 (Benedita)*

*Rolou rolou  
 No rolo da maresia  
 Rola meu cavalo baio  
 Na pedra de encantaria  
 (Roberval)*

*No banzeiro eu venho  
 No banzeiro eu vou  
 Ô no balanço do mar  
 Eu vim brincar  
 (Justino)*

Como contraponto aos conceitos de banzeiro/maresia/balanço, podemos identificar outra noção recorrente, a de *firmeza*. Firmeza é um atributo chave dos bons curadores, sinônimo de segurança e precisão no cumprimento de sua tarefa. As *seguranças* ou *remédios*, serviços feitos pelos pajés para que uma pessoa conviva harmoniosamente com os encantados (ver cap. 4), também são conhecidos como *firmezas*. Um dos adereços típicos dos pajés, as *glanchamas* (faixas de pano amarradas diagonalmente no torso), têm a função de *firmar* o pajé, impedindo que perca o controle sobre a ação dos encantados. *Firmeza* e termos derivados aparecem com frequência nas doutrinas.

*Rola rola maresia  
 Afirma a conta do meu maracá  
 Eu vou ver se meu corpo me afirma  
 Vou topar com baleia serpente no mar  
 (Benedita)*

*Mandei dizer pra cangaceiro  
 Que eu ainda tô firmado  
 Eu sou um velho mancepado<sup>101</sup>  
 (Roberval)*

*Companheiro afirma a canga  
 Que eu ainda tô firmado  
 Mas eu sou boi velho mancepado  
 Eu derribo pau grande sem machado*

*Eu peço firmeza pra meu corpo  
 Meu corpo tem firmeza pra me dar  
 Eu vou desafirmar meu corpo  
 Pra corpo de outro eu afirmar  
 (Justino)*

---

<sup>101</sup> *Mancepado*: sinônimo de experimentado, traquejado.

Darcy Ribeiro, que em dezembro de 1949 conheceu alguns pajés dos povoados negros da região do rio Gurupi, próximo à fronteira com o Pará, chama atenção para as referências constantes feitas a elementos da natureza e a “lugares de encantaria” no repertório musical da pajelança: “Os cantos estão cheios de referências a praias, cidades, povoados, barrancos, sumidouros, matas, árvores e coisas concretas dessa região que talvez se pudesse, à base deles, levantar uma geografia mítica da Guiana maranhense” (Ribeiro 1996: 55). Esse aspecto também se encontra presente em Cururupu. Aparecem nas doutrinas não só elementos característicos da paisagem da região (mar, praias, mangues, igarapés, olhos d’água) como também sítios geográficos identificáveis, como a Praia de Lençóis, a Pedra de Itacolomy ou o Rio Maracassumé a que Aracanguira se refere em sua cantiga de abertura. A tradução do meio ambiente em um idioma cultural que se expressa através da música é um fenômeno muito difundido em diversas regiões do mundo. Para ficar apenas no universo dos rituais de cura, poderíamos citar, por exemplo, os cantos dos curadores do povo Temiar da Malásia, analisados por Marina Roseman:

Temiar mediums are singers of the landscape, translating the rainforest environment – jungle, field, and settlement – into culture as inhabitant spirit emerge, identify themselves, and begin to sing in dreams and ritual performances. (...) Temiars translate the rainforest environment into a social space by establishing networks of association between humans and spirits, who then become mediums and spiritguides.

(Roseman 1991: 59)

Como já mencionamos anteriormente, é possível identificar quatro tipos de doutrinas, que correspondem mais ou menos a quatro fases ou momentos de um serviço de cura: as *doutrinas pra abrir trabalho*; as *doutrinas de cura* propriamente ditas, quando o doente é examinado ou tratado; as *doutrinas pra fechar trabalho*; e as doutrinas *soltas* ou avulsas, sem função específica, cantadas para animar ou simplesmente para divertir a assistência. As doutrinas de cura são especialmente ricas do ponto de visto semântico, dirigindo-se freqüentemente à pessoa que está sendo tratada ou mesmo ao próprio problema que a está

perturbando. Essas doutrinas são em geral bem conhecidas da assistência e muitas delas são consideradas “pesadas” ou “fortes”, em reconhecimento ao impacto que podem exercer sobre os participantes, e sua execução, acompanhada de procedimentos diversos conforme o caso, muitas vezes representa uma espécie de clímax dos rituais.

*Tu procura teu lugar antes de amanhecer  
Esse lugar não é mais pra ti  
Ninguém mais quer te ver  
(Benedita)*

*Eu não tenho medo, eu não tenho medo  
Pode vir como quiser eu não tenho medo  
(Roberval)*

*Reis mandou, meu reis mandou  
Ê passo carapirá<sup>102</sup>  
Reis mandou, meu reis mandou  
Ele mandou eu lhe curar  
Reis mandou, meu reis mandou  
Lá fora no meio do mar  
Reis mandou, reis mandou  
Eu não deixo passar má [mal]  
Reis mandou, reis mandou  
Sua vida vai melhorar  
Reis mandou, reis mandou  
Remédio de tupinambá<sup>103</sup>  
(Justino)*

Além das doutrinas já conhecidas, pertencentes ao estoque do curador, as doutrinas de cura também podem se apresentar sob a forma de um improviso, em que o curador conversa com o doente e com a assistência através de versos criados na ocasião. As doutrinas de improviso não são tão comuns, nem são todos os pajés que as utilizam. Um exemplo é a cantiga que Betinho canta no início da chamada descrita acima. Outro exemplo encontra-se em um trecho de depoimento já citado de Euclides Ferreira, que reproduzo novamente:

<sup>102</sup> O *passo* (“pássaro”) *carapirá* é uma pequena ave de rapina, semelhante a um gavião ou carcará.

<sup>103</sup> Referência ao Cabôco Tupinambá, um dos encantados recebidos por Justino.

Zé Reis veio de Cururupu, conversei com ele e tudo mais, ele falou pra mim que sim, na época que ele veio, conversou comigo, se comprometeu, me deu a nota, até, as coisas pra mim fazer meu encruzo, ele foi fazer um brinquedo num lugar por nome... Paraíso, aqui pro lado do Itaqui, Mapaúra, foi fazer um brinquedo não sei pra quem, na época, e me convidou pra que eu fosse assistir. Ele já tinha me dado a nota pra eu fazer meu encruzo. Quando chegou lá, o dito Corre Beirada baixou nele e cantou, tudo improvisando pra mim, que eu não me metesse com isso, porque não sei o quê, só que eu não me lembro os versos, não é?

As doutrinas de improviso geralmente prescindem do uso de instrumentos (quando muito, ouve-se apenas o maracá do curador) Cantadas pelo curador e muitas vezes repetidas em coro pela assistência, sem o som dos tambores, essas doutrinas são acompanhadas com grande atenção pelos participantes. Alguns aspectos formais devem ser destacados: em primeiro lugar, como não há uma base rítmica regular resultante do acompanhamento instrumental, ao contrário das outras doutrinas, esse tipo de doutrina obedece a uma métrica bastante livre, o que permite ao curador encaixar versos de tamanhos diferentes sem que haja maiores problemas. Além disso, essas doutrinas envolvem sempre muitos versos repetidos e rimas previsíveis (como as que terminam em *ar*), o que estimula a participação da assistência. Essa participação é facilitada ainda pela presença de um perfil melódico característico e previsível, que oscila entre o 5º grau e a tônica e sempre conclui com uma resolução nítida nesta última.

\* \* \*

A presença dos encantados é também um importante meio de construção da realidade dos rituais. Já fizemos referência diversas vezes a *transe* e *possessão*, mas esses termos foram usados até aqui com fins meramente instrumentais e é necessário ser mais preciso. Em Cururupu, fala-se que um encantado *baixa*, *se incorpora* ou *vem* em um pessoa, ou então que alguém está *atuado*, *subordinado* ou *dominado* por um encantado. Essas expressões recobrem uma ampla extensão de experiências possíveis, seja entre os pajés, seja entre as pessoas, clientes ou não, que eventualmente recebem um encantado durante os serviços de cura. Há muitos casos em que a chegada e saída do encantado são nitidamente perceptíveis através de

sinais externos como estremezimento do corpo, passos vacilantes e expressão confusa, como se a pessoa estivesse literalmente “fora de si”. Em muitos outros casos, contudo, isso não ocorre necessariamente e é preciso muita atenção para detectar as sutilezas que marcam a presença dos encantados. Alguns pajés, ao receberem diversos encantados diferentes ao longo da noite, marcam a chegada e saída de cada um deles com sinais característicos. Benedita, por exemplo, faz sinal com o maracá para os tambores concluírem uma doutrina, em seguida vai para a frente dos tambores e lá permanece em silêncio por alguns segundos, sacudindo o maracá de olhos fechados, aguardando que outro encantado baixe, com um ligeiro tremor de seu corpo, e comece a cantar. Isso ocorre dezenas de vezes ao longo da noite. Nem todos, porém, procedem de forma semelhante, e é difícil discernir *se e quando* há uma mudança de encantado durante o ritual. Outros, como Manoel José, marcam a presença de encantados diferentes com o uso de duas ou mais roupas distintas ao longo da noite, embora isso não seja muito comum devido à falta de recursos financeiros.

A exemplo do que ocorre entre os praticantes do tambor de mina de São Luís (Halperin 1999), os pajés costumeiramente afirmam que seu transe é inconsciente e que não se recordam de nada após os serviços. No entanto, os mesmos pajés deixam claro, explícita e implicitamente, que a presença do encantado em uma pessoa não representa nunca uma substituição radical de uma personalidade (a do curador) por outra (a do encantado), mas sim uma espécie de ampliação ou extensão da dimensão humana ordinária, caracterizada por uma alternância variável e flutuante entre a consciência “normal” (ou, como me disse uma vez um cliente, “*a pessoa purinha, insossinha*”) e a consciência “alterada”, como vimos no capítulo 4. Esse transe “flutuante” muitas vezes gera situações dúbias que podem confundir os participantes dos rituais (sem falar nos pesquisadores). Em diversos momentos da chamada descrita, Aracanguira fala sobre Betinho na terceira pessoa, embora em outros (quando diz

“*Eu estou aqui amanhã*”, por exemplo) pareça confundir as duas identidades. Betinho reconhece essa alternância mas não parece ver nisso nenhuma contradição.

O senhor dirige carro, não dirige? Então, mais ou menos é o seguinte: na hora em que o senhor entra num carro, a primeira coisa que o senhor faz nele é regular o banco pra seu jeito, não é isso? Aí regulou, você vai, passa uma marcha aqui... mas se a estrada tá muito irregular, você tem que tá aqui toda hora regulando, então nessa hora é preciso chamar a estatística de controle do veículo. É a mesma coisa, tem hora em que eu comando, e tem hora em que eu vou ser comandado. Quando eu tô comandando, eu tô bom. Mas quando eu vou ser comandado, é a hora em que eles tão incorporados em mim, eu não tô mais comandando.

\* \* \*

Além da música e do transe, outros elementos performáticos também podem ser identificados. A dança é um deles. Ao contrário da música, não consegui identificar um estilo característico, embora alguns padrões pareçam ser mais comuns, como uma rotação acelerada. Um curador que dance com graça e agilidade é com certeza muito apreciado, mas a habilidade como dançante parece ser bem menos importante do que a habilidade musical, que muitas vezes é o elemento decisivo na reputação do curador como *performer*. Mas o curador não é o único a dançar durante uma pajelança. Como a música, a dança também pode ser usada como forma de mobilizar a assistência a participar ativamente dos rituais. Quando isso ocorre em grupo, a dança coletiva pode assumir um caráter mais codificado, como uma coreografia característica que consiste em dois passos para um lado e dois passos para o outro, coincidindo com o tempo forte marcado pelos tambores. No terreiro de Benedita Cadete, algumas senhoras que participam de sua irmandade formam um grupo facilmente identificável, que é às vezes chamado, meio jocosamente, meio a sério, de *dançantes de cordão*, em referência a uma expressão semelhante usada no contexto do bumba-meu-boi.

Ainda no campo das habilidades performáticas, um aspecto que merece atenção especial são as práticas que poderíamos chamar de “façanhas espetaculares”: uma série de procedimentos destinados a impressionar favoravelmente os participantes e que em conjunto constituem um importante recurso retórico de afirmação da natureza não-ordinária (contra-

intuitiva) dos poderes dos pajés (Laveleye 2001: 295). Entre as “façanhas” mais comuns estão os atos divinatórios, em que o pajé insinua ou demonstra ter conhecimento de fatos que supostamente não teria como conhecer. Na chamada descrita, note-se como Betinho/Aracanguira procura estabelecer sua competência através das informações que insinua possuir sobre o caso (“*Eu não sei se o senhor já sonhou com ela por essas noites...*”). Além desse tipo de procedimento, presente em quase todos os serviços que realiza, Betinho também tem o costume de pisar em brasas espalhadas à frente dos clientes, como descrito acima.

Outras “façanhas” possíveis incluem rolar em cacos de vidro ou espinhos da palmeira tucum, e equilibrar-se em uma rede esticada. Essa última prática, por exemplo, até alguns anos atrás costumava ser uma das pedras de toque das pajelanças de Justino, que ao final dos serviços recebia um encantado chamado *cavaleiro*.

É como tem muitos que, quando ele tá assim novato, como tá esse rapaz aí, nessa idade, não tem encruzo, não tem seguro, não tem nada, aí ele cai. Caiu, se atuou, aí se tem um espinheiro ele passa por dentro, ele se embrulha com espinho, outros quebra caco, quebra garrafa, ele se embrulha ali, não se corta... eu acho que uma pessoa normal, ele tem condição de quebrar um tanto de garrafa, de vidro, e aí rolar por cima e não se cortar? Eu acho que não tem condição, tem? Ele passar dentro dum espinheiro de tucum, não se furar, não se atingir... Eu digo o seguinte: quantas vezes eu tô assim em negócio de caçada, eu tô vestido, que eu caço é de calça comprida, bota, camisa de manga comprida, mas a tiririca ainda passa – eu tô normal – ela me atinge, e pruma pessoa nessas condições, ele rolar por cima de caco de garrafa, quando a gente vai ver, o corpo tá lampeiro, então ele tá tocado de alguma danoção. Isso aí dá pra encabular. E sendo a pessoa tá por meio de encantado, quando abaixa ele faz um certo tipo de coisas, e depois de tudo ele tá normal, tá lampeiro... (...) Pra quem tem um outro negócio, mais dá de acreditar, que tem muitas astúcias que aparecem nesse dom de cura que a gente não sabe nem de onde sai. Eu sei lá, eu não sei contar... essas histórias, esse bando de coisa assim, eu acho que não tá na pessoa, quando a pessoa faz isso aí é montado num cavalo, numa rede só amarrada bem ali, ela fica sem apoio, ela não pode se aprefilar pra ficar em pé nessa rede, que ela sai ou pra cá ou pra cá, não é? Ele não pode pegar um equilíbrio certo. Mas aí dentro dos trabalhos, quando batia a hora de terminar, tem as doutrinas do final, “ah, eu quero ver o cavaleiro, eu quero ver o cavaleiro...” Isso aí era um negócio. Pagavam pra ver o cavaleiro. Aí o cavaleiro chegava e ia montar nessa rede pra se embalar em pé, prá, prá... o pessoal gostava, botava dinheiro só pra ver o cabôco embalador. Aí quando era de manhã era um comentário, que eu até mesmo não sei contar.



Mas talvez a “façanha” mais comum, a mais freqüente e aquela pela qual os pajés são caracteristicamente conhecidos, seja a retirada de objetos patogênicos do corpo dos clientes, seja com a boca, seja com pequenas xícaras ou outros recipientes. Esse aspecto será comentado no próximo capítulo; por ora, basta-nos sugerir, com Csordas (2002a: 30), que o meio mais concreto e imediato de persuadir alguém de uma realidade não-ordinária é envolver seu próprio corpo.

\* \* \*

Todos os aspectos comentados anteriormente são peças importantes para tentarmos compreender como funcionam os rituais de cura, mas não são suficientes se abordados separadamente. Para entender como a performance consegue (ou não) produzir socialmente uma realidade em um contexto determinado, é preciso uma visão de conjunto que dê conta do modo como essas peças são articuladas concretamente em situações específicas, como a que descrevemos no início deste capítulo.

Na chamada descrita acima, o uso combinado dos diversos meios e estratégias mencionados é voltado para a construção de uma atmosfera acolhedora e favorável à ação do pajé. Em primeiro lugar, há que se prestar atenção ao espaço: as dimensões exíguas e a iluminação tênue, ao lado de uma atitude de relativa discrição e tranqüilidade (em comparação com os serviços de tambor), são aspectos que se combinam para dar à situação um caráter intimista que estimula o cliente a se sentir à vontade para falar de seus problemas. Mas isso só ocorre de fato devido a uma combinação peculiar entre uma predisposição mínima do cliente - motivada, ao que me parece, mais por seu desespero do que por uma predisposição genérica em “acreditar em pajés” - e a habilidade específica demonstrada por Aracanguira na condução do diálogo. No começo do serviço, a narrativa dos problemas do cliente através de uma cantiga permite uma aproximação indireta e não-invasiva da situação. Em seguida, Aracanguira ouve o cliente, mas essa escuta assume uma forma particular,

pontuada por expressões de assentimento e breves comentários que ao mesmo tempo sinalizam sua atenção ao que está sendo narrado e estimulam o cliente a prosseguir em seu relato. Nesse processo, Mário não só não é exposto a julgamentos críticos como também recebe apoio explícito do curador sob o manto de uma ação “desinteressada” (“*se o senhor não prestasse, eu dizia também*”), afinal Betinho foi contratado como um profissional e espera receber por isso. Uma maneira interessante de abordar essa situação, tal como acabo de descrevê-la, parece-me ser o uso da noção de *distância estética*, formulada por Squeff (*apud* Laderman & Roseman 1996).

The healer, in engaging the mind and affecting the emotions of his patient, might also initiate psychological repair. For healing to take place in this manner, aesthetic distance must be achieved – the balance point between feeling painful emotions that have been repressed in the past and reliving these feelings from a point of safety in the present. The healing effects of performance are, on one level, caused by the catharsis that can occur when a patient’s unresolved emotional distress is reawakened and confronted in a dramatic context. Techniques of aesthetic distancing often rely upon a willing suspension of disbelief, and combine experiences of pleasure and pain, as evidencing by the interweaving of awesome scenes with comic episodes that not only relieve tension but also provide critical comments about status, class, religion, politics, and relations between the sexes (Laderman & Roseman 1996: 7).

Essa distância estética é alcançada não só pela forma peculiar como o diálogo é conduzido, mas também pelo modo como o curador opera no plano sensorial, mobilizando elementos visuais (a indumentária utilizada, a iluminação reduzida e difusa), táteis (o contato físico com Mário), olfativos (o cheiro do defumador) e sonoros (as doutrinas). Como muitos outros curadores em diversas regiões do mundo, os pajés são muito sensíveis às dimensões sensoriais da atividade terapêutica e seu tratamento é quase sempre uma *ação total* que abarca simultaneamente os planos artístico-estético, psicológico e fisiológico sem tratá-los como dimensões autônomas (Laderman & Roseman 1996). Há uma quadrinha tradicional cantada durante as festas de tambor de crioula que expressa de maneira lapidar o que quero dizer:

*Minha cabeça tem dor  
Meu corpo doença tem  
Quem curar minha cabeça  
Cura meu corpo também*

Nesse sentido, poderíamos dizer que “If the rites heal, their transformations are of a sensory nature because the rites are. The kinetics of healing do not take place within some abstract realm of ideas, symbols, or heartmind (...) The rites do not influence some ‘I’ or ego detached from the flesh. They work directly with the body through gestures, smells, and sensations” (Desjarlais 1992: 196).

Em sua manipulação dos elementos cênicos e dramáticos da performance, Betinho constrói uma atmosfera acolhedora onde Mário pode expressar livremente seus problemas e frustrações sem ser molestado ou recriminado por isso. Ao mesmo tempo, a tensão e o desespero presentes na narrativa são contrabalançados pelas tiradas cômicas de Aracanguira, que descontraem o ambiente. A atmosfera assim construída, ao mesmo tempo em que fornece ao cliente uma sensação mínima de apoio coletivo através da assistência mobilizada pelo curador (“*O senhor é capaz de dizer pra esse pessoal quantas horas o senhor anda pro trabalho?*”), não o expõe publicamente em demasia. Alcançamos, assim, um ponto de equilíbrio entre tristeza e alegria, sentimento pessoal e envolvimento coletivo, dor e esperança.

Como mencionado anteriormente, a ação terapêutica dos pajés apresenta também uma importante dimensão retórica. Como aponta Csordas, os elementos retóricos envolvidos nos processos de cura têm como foco pelo menos três objetivos distintos: 1) *Predisposição*: o cliente deve ser persuadido de que a cura é possível; 2) *Empoderamento*: o cliente deve ser persuadido de que a terapia é eficaz; 3) *Transformação*: o cliente deve ser persuadido a mudar e aceitar uma transformação comportamental cognitiva-afetiva (Csordas 2002a). A persuasão aqui enfocada deve ser entendida em seu sentido mais abrangente, como um convencimento

que se dá simultaneamente em vários níveis (emocional, sensorial, afetivo etc.) mais do que o resultado de uma argumentação verbal, embora essa última dimensão também esteja presente. No serviço descrito acima, Betinho procura atender aos dois primeiros objetivos combinando diversas técnicas persuasivas: o tom decidido e auto-confiante de sua voz, a exibição de seus “poderes” através de procedimentos como os atos divinatórios e pisar em brasas, a mobilização do pesquisador como fator de legitimidade...

Quanto ao terceiro objetivo, vale discutir o pedido feito a Mário de uma *escara de jabuti com gondós*. Como parte do tratamento, Betinho com frequência solicita a seus clientes objetos inusitados – como pedaços de plantas exóticas ou um ninho de um determinado passarinho – que às vezes são usados na preparação de banhos, outras vezes apenas ficam na posse do curador. Não consegui identificar um padrão no que diz respeito ao teor dos objetos, que varia muito e não parece ser o mais importante na medida em que muitas vezes um objeto é suscetível de ser substituído por outro sem maiores problemas. O padrão que identifiquei, e que parece ser o que realmente importa, é que esses objetos não são corriqueiros e demandam algum esforço do cliente em obtê-los. Creio que é nessa mesma direção que devemos entender o papel desempenhado no processo terapêutico pelos *banhos*, pelo *resguardo*, pela dieta recomendada etc: *trata-se de solicitar ao cliente um comportamento determinado*, e esse aspecto parece-me mais importante do que o conteúdo específico desse comportamento, que pode variar enormemente. Para problemas semelhantes, curadores diferentes podem receitar uma gama muito variada de tratamentos, o que por muito tempo me deixou desnorteado à procura de um padrão. O que todos esses tratamentos têm em comum é o fato de exigir que o cliente se comporte de uma maneira determinada (utilize banhos específicos em locais e/ou horários determinados, evite certos tipos de comida, evite sair de casa em certos horários etc.). Minha hipótese é que o curador busca através de procedimentos como esse desencadear uma mudança subjetiva no cliente, mudança que por sua vez pode acionar mecanismos endógenos

de cura. Essa mudança não se dá necessariamente no nível da “crença” que tem como resultado uma “prática”, mas pode se dar na direção oposta: a realização de uma prática que pode resultar em um determinado estado de espírito. Nesse sentido, poderíamos dizer que *agir como se acreditasse já é acreditar*.

Ainda no que diz à transformação cognitiva-afetiva a que Csordas se refere como um dos objetivos centrais do trabalho do curador, é preciso prestar atenção à dimensão moral da ação dos pajés: orientando e dando conselhos (“*perdoe a dona*”), Betinho age também como um gestor de tensões familiares e sociais. Em suas palavras:

E às vezes tem pessoas que vêm com problema de família, “Seu Betinho, minha esposa – ou meu esposo - não quer viver comigo...” Então eu digo: “é possível vir os dois aqui?” Aí eles vêm. “Mestre, eu mandei lhe chamar aqui por sua esposa diz que as coisas tão assim assim...” Aí às vezes ele confirma: “é verdade, seu Betinho, nós não tamos vivendo muito bem...” “Mas você tem vontade de viver com sua esposa?” “Sinhô, minha maior vontade é viver com a minha esposa, tem os meus filhos...” Vai contar toda aquela choradeira dele. “Mas o senhor tá sentindo que tá dando alguma coisa de errado? E o senhor é possível a gente fazer um serviço que o senhor assiste mais a sua esposa, depois que a gente fizer esse serviço se o senhor se sentir bem o senhor volta aqui pra confirmar?” Aí eu boto os dois frente a frente pra trabalhar. Aí se for uma demanda, que às vezes uma pessoa tá querendo invejar a vivência daquelas pessoas, daquele casal, então eu vou fazer um trabalho e a vivência deles volta a funcionar normalmente. (...) Quando é uma mulher moça, “ah, seu Betinho, eu tenho um namorado, eu gosto muito dele, eu quero casar com ele e ele também quer casar comigo, mas tá existindo uma grande polêmica, e tal...” eu também não digo nada nessa hora, só digo “traz fulano também que eu quero falar com ele.” Aí ele vem. “Rapaz, a moça aqui veio com um problema, como é que é?” “É, seu Betinho, eu quero casar com ela mas a mãe dela não quer - ou meu pai não quer – mas eu gosto tanto dela, e tudo e tal...” “Mas vocês querem casar?” “Queremos”. “Peralá, deixa eu fazer uma revisão.” Aí eu vou e faço uma revisão. Se eu vejo que cabe aquele casal se unir, aí tudo bem. Se eu ver que é uma meta que não vale a pena, eu digo que não vale a pena. “Olha, eu sinto muito mas você procure outra pessoa, porque não vale a pena.” Porque às vezes os pais não tão querendo, aí é que eu digo que cada um trabalha na sua personagem. Então se o pai dela não tá querendo, é porque justamente o senhor é de uma família bem relacionada, e a família dessa moça são tudo maconheiros, outros são ladrão... então depois que você casar você vai se arrepender, depois de casado você vai ver aquela vida lá acolá, vai tropeçar, então seus pais não querem. E se for a moça é a mesma coisa. O senhor tá entendendo? Agora, se der um legal bonito, só porque eles não tão querendo mas todas duas famílias são leal, então como é que ele não casa? Você quer casar casa. Então faz o seguinte: vai num juiz, conversa com ele, faz o seu casamento, depois você vai na sua mãe ou no seu pai e diz “ói, papai, já casei”.

Como já foi notado com relação a curadores de diversas regiões do mundo, os pajés estão sempre atentos à dimensão relacional de qualquer doença ou perturbação, tentando entender o que está errado a partir das interações do paciente com outras pessoas, e não buscando localizar o mal que existe nele, como consequência de sua singularidade (Nathan 1994: 210). Sob esse aspecto, na situação descrita é visível, mais uma vez, a importância da rede de fofocas e comentários a que nos referimos páginas atrás. Os pajés, especialmente os que recebem clientes com mais frequência e os que têm uma família e/ou irmandade extensas, muitas vezes não precisam nem sair de casa para estar sempre recebendo informações: quem morreu, quem viajou para São Luís ou para Belém, quem brigou com quem, quem saiu ferido durante o reggae, se a festa de fulano foi um sucesso ou um fracasso... Essa rede de informações é fundamental para a prática do curador, não só porquê funciona como mecanismo de obtenção de dados que podem ser usados para impressionar os clientes através de práticas divinatórias, mas também porque permite uma abordagem mais completa (poderíamos dizer “holística”?) dos problemas de seus pacientes, o que é sem dúvida um fator importante e um diferencial importante com relação a outros agentes terapêuticos.

A importância da fofoca nesse contexto ajuda-nos também a esclarecer a atenção dada ao caso dos bens comprados ao armazém pela vizinha, com a mulher de Mário como fiadora. Honra e crédito andam juntos, e são dois dos bens mais importantes para os habitantes de Cururupu, especialmente os mais pobres: para quem tem poucos ou nenhum bem material, a honra e o crédito são os dois bens mais essenciais, pois sem eles não se pode tomar dinheiro emprestado nem contar com o apoio de ninguém. Em todos os conflitos interpessoais, *não sair da história com o nome sujo* é uma preocupação fundamental.

Ainda sob o ponto de vista do que poderíamos chamar de *abordagem relacional* no tratamento dos pajés, podemos dizer que, de um modo geral, os pajés vivem um cotidiano bastante semelhante ao da maioria de seus clientes. Isso tem implicações importantes na

medida em que favorece um acúmulo de conhecimento empírico sobre os problemas e perturbações dos clientes (Csordas 2002c), assim como representa um diferencial importante no que diz respeito à ação dos médicos. É lícito supor que muitas das intuições de Betinho estão ligadas a seu conhecimento prático de situações semelhantes à vivida por Mário, adquirida ao longo de muitos anos vivendo, trabalhando e curando em Cururupu. Esse *conhecimento tácito*, para usar a expressão sugerida por Desjarlais (1992), constitui uma das ferramentas mais poderosas dos curadores em todo o mundo, como os xamãs nepaleses estudados por este autor ou os xamãs colombianos estudados por Michael Taussig.

A coexistência diária dos pacientes e da família do xamã na casa deste último também desmistifica e humaniza, por assim dizer, a sua autoridade. Ao contrário da situação de um padre ou de um médico, com formação universitária, cuja mística é facilitada por seu papel funcionalmente específico, que define seu próprio ser, juntamente com a separação de seu local de trabalho do de sua residência, a situação, na casa do xamã, é aquela na qual os pacientes e o curador adquirem um conhecimento e uma compreensão um tanto íntimas dos pontos fracos mútuos, dos hábitos de toalete, das relações conjugais e daí por diante. De modo geral, acho justo afirmar que a eficácia terapêutica do xamanismo de que tenho conhecimento deve tanto aos conflitos desta intimidade pública cotidiana quanto aos ritos alucinatórios que permitem ao xamã entretecer o mundano e o extraordinário (Taussig 1993: 325).

## **8 Tambor**

Todos os rituais de cura envolvem algum grau de diálogo verbal entre curador, cliente e assistência, assim como alguma atenção a outros aspectos sensoriais (som, luz, movimento, cheiro etc). Na chamada descrita no capítulo anterior, vimos como a eficácia do curador está ligada tanto à sua capacidade de se articular verbalmente e dialogar de forma satisfatória com o cliente e com a assistência, quanto à sua capacidade de construir uma determinada atmosfera cênica. Nos serviços de tambor, contudo, essa última dimensão atinge maior elaboração e sofisticação e a pajelança assume com mais frequência um caráter espetacular, e por isso esse tipo de ritual aparece mais frequentemente também como fonte de diversão e entretenimento.

Neste capítulo, partiremos da descrição de um serviço de tambor para complementar a análise até aqui realizada, comentando de forma mais aprofundada os aspectos lúdicos da pajelança assim como algumas técnicas terapêuticas específicas que não foram abordadas até agora. Ao mesmo tempo, o tipo específico de serviço descrito adiante – um *serviço de astral* - prestar-se-á a algumas observações mais gerais sobre o modo como os pajés e seus clientes concebem e lidam com o corpo e com a consciência.

\* \* \*

O serviço que passo a narrar foi realizado em uma noite de sábado do mês de abril de 2001, no barracão ao lado da casa de Betinho. Tendo chegado de São Luís na manhã do mesmo dia, fui visitar Betinho mais tarde e fui surpreendido com os preparativos para o serviço que iria começar dentro de instantes. Ao chegar em sua casa, por volta das nove e meia da noite, encontro o portão aberto e o barracão iluminado, dentro do qual cerca de vinte pessoas, mulheres em sua maioria, conversam enquanto esperam o serviço começar. O pequeno altar repleto de imagens de santos está enfeitado com flores e velas acesas. Os tocadores afinam os três tambores – dois batás e um tambor da mata - apertando os parafusos



que prendem a pele ao corpo de cada instrumento. Além dos tambores, a “orquestra” inclui um ferro, quatro cabaças e um par de tabocas, que a mulher de Betinho, Maga, toca verticalmente contra uma pedra quadrada embaixo do altar. Sento-me em um dos longos bancos de madeira e converso por alguns minutos com Belinha, a mãe adotiva de Betinho, uma senhora simpática que às vezes faz o papel de servente e também costuma freqüentar as pajelanças de Benedita.

Alguns instantes depois, o serviço começa. A irmã de Betinho, Joana, aparece vestida com uma saia branca rendada e colares de contas no pescoço, à maneira das dançantes de tambor de mina. Em pé de frente ao altar, ela começa a rezar um pai-nosso e uma ave-maria, repetidos em coro pelos presentes. Em seguida, começa a cantar a primeira doutrina:

*Eu cheguei no porto e não achei canoa  
Eu passei de maré seca eu passei na proa*

Os tambores logo a acompanham, e ela começa a dançar. Não há muito envolvimento da assistência: algumas pessoas acompanham as doutrinas, cantando e batendo palmas, enquanto outras continuam conversando e outras cochilam. “Entrando em cena” antes de Betinho, Joana parece estar desempenhando a função de “esquentar” a assistência, a exemplo dos discípulos e aprendizes que com freqüência cantam e dançam antes da entrada do pajé principal, o chefe do terreiro. Esse período introdutório me lembrou às vezes o *trailer* que passa antes das sessões de cinema: é o tempo necessário para que cheguem os retardatários e também para que os participantes distraídos aos poucos concentrem sua atenção sobre o espetáculo. Joana canta:

*Na casa de juazeiro  
Tem vinte e cinco janela  
Cada janela um cruzeiro  
Cada cruzeiro uma vela  
Cabôco Tapindaré, Cabôco Tapindaré*

Os serviços de tambor são eventos em que a maioria das pessoas vai principalmente (mas não exclusivamente) para se distrair, o que não significa que elas prestem atenção ou participem, cantando, tocando ou batendo palmas, o tempo todo. Afinal, trata-se de uma ocasião para encontrar pessoas e botar a conversa em dia, um evento social que não se resume ao ritual de cura propriamente dito. Como o portão da frente da casa de Betinho está aberto, da rua pode-se observar tudo o que acontece no barracão. Diversas pessoas passam e entram no barracão, outras observam sem entrar.

Várias doutrinas se seguem. Por volta de dez e meia da noite, Betinho, que até então estava dentro de casa, aparece no barracão e se dirige ao quartinho atrás do altar onde guarda seus apetrechos de pajé - para usarmos mais uma metáfora teatral, se o barracão é o palco da pajelança, o quartinho é o camarim onde o pajé se apronta para “entrar em cena”. Quinze minutos depois, Betinho reaparece todo vestido de branco, do chapéu aos chinelos, com um pano branco em torno do pescoço onde está bordado em vermelho o nome “Ubirajara”. Cumprimenta todos os membros da assistência, um a um, em silêncio, com um tipo de saudação muito comum nos terreiros maranhenses: um aperto de mão seguido pelo levantamento do braço direito do curador e da pessoa que está sendo cumprimentada, ainda com as mãos unidas. Pouco a pouco foi chegando mais gente e agora são cerca de 35 pessoas no barracão. Betinho canta:

*A luz vermelha é sinal de Jesus Cristo  
Ouro fino, ouro fino, ouro fino na mina de ouro*

Segue-se uma série de várias doutrinas em que Betinho canta e dança, movimentando-se pelo barracão. Muitas das doutrinas são tocadas no ritmo *corrido*, denotando uma forte influência do tambor de mina. Embora haja um número considerável de pessoas no barracão, aquelas que conhecem de fato o repertório de Betinho e participam ativamente, cantando e batendo palmas, são em número bem mais reduzido, limitando-se talvez a sete ou oito senhoras.

Ter uma assistência reduzida nem sempre é um problema, se essa assistência conhecer bem as doutrinas e o estilo do curador, o que implica laços estáveis e duradouros com este (como é o caso da assistência de Justino, formada principalmente por membros de sua família). A assistência de Betinho, porém, é não só reduzida como também bem instável, pois a rede familiar imediata com que pode contar é relativamente pequena (apenas uma irmã, mulher e mãe adotiva, sem filhos) e sua capacidade de administrar a fidelidade de clientes e ex-clientes é tênue. Isso se reflete diretamente no resultado cênico: embora os participantes demonstrem em certos momentos alguma animação, a pajelança não chega a alcançar o estado de empolgação que caracteriza as pajelanças de Justino e Benedita. Assim, quando Betinho pára os tambores, depois de cantar diversas doutrinas, e pergunta à assistência se pode ir com o serviço até as duas da manhã, algumas pessoas respondem que era melhor se o serviço fosse só até uma hora, pois há uma outra pajelança acontecendo perto dali e elas também querem participar. Para os padrões de Cururupu, um tambor que termine à uma da manhã é claramente deficitário, mas Betinho parece não ter muitas opções e acaba concordando. Pede a sua irmã que cante mais algumas doutrinas enquanto ele se apronta para curar, e se retira novamente para o quartinho.

Poucos minutos depois, retorna, agora vestido com camisa vermelha, chapéu negro e um pano verde em torno do pescoço onde está bordado em vermelho o nome “Aracanguira”. Incorporado em Betinho, o encantado farrista e beberrão canta e dança suas doutrinas de chegada. Depois de algumas cantigas, Aracanguira pára os tambores e manda trazer a pessoa que vai ser tratada. É uma senhora muito magra, de cabelos brancos e aspecto frágil. Amparada por um senhor que mais tarde descobri ser seu marido, é conduzida e sentada numa cadeira no centro do barracão. Aracanguira começa a conversar com a assistência, explicando o que vai fazer. “Eita, pessoal, eu vou querer uma ajuda de todos, como sempre, né. Nós vamos fazer uma batalha pruma filha de Deus e... tenham paciência um bocadinho. A cura é

assim, vocês vê que a mina quando começa é tan tan tan tan tan tan, e a cura é essa chatice, tem que parar, tem que não sei o quê... mas tudo isso pra acertar.” Quando os pajés vão tratar dos doentes, podem parar os tambores, como fez Betinho/Aracanguira. Nesse caso é como se o serviço de tambor se interrompesse para dar lugar a uma chamada. Em terreiros maiores e mais consistentes, como o de Benedita, não há interrupção e enquanto o pajé trabalha outros curadores ou seus discípulos podem continuar cantando, dançando e entretendo a assistência.

Aracanguira canta mais doutrinas:

*O caminho é longe quase que eu aqui não vinha  
No caminho tem barreira e na barreira tem pedrinha*

*Na baía do lençol tem um touro  
Ouro fino tem um touro*

Nesse ponto, a doente começa a contorcer-se e a gritar: “Eu não vou! Eu não vou! Eu enforco ela! Eu enforco ela! Vocês não sabem que eu sou!” Ao terminar a doutrina, Aracanguira fala para o marido da doente: “Pague o senhor de três ou quatro vezes, vou fazer o trabalho do jeito que ele tá dizendo que não vai. Se não for aprovado não me dê um tostão, eu testemunho aqui na presença de não sei quantos homem, não sei quantas mulher e não sei quantas criança; Mas se for aprovado o senhor pague de dez ou quinze vezes, duzentos e cinqüenta reais. Agora, não faça sacrifício de corpo. Mas eu vou testemunhar: se não prestar o trabalho, não me pague um tostão.” Em seguida, volta-se para a senhora, falando com autoridade: “Agora eu te digo, moleque: se tu levar ela, eu vou deixar de ser Aracanguira beberrão!” Nesse momento o senhor responde, exaltado: “pode fazer o serviço que eu lhe pago, sinhô! Eu não tenho não, mas eu lhe pago!” Aracanguira canta:

*Quem quiser beber pode beber comigo*

A doente pede água e começa a falar: “Eu me matei! Ela já trabalhou lá na minha casa. Trabalhava comigo, e eu gostava muito dela. A minha mulher me gaiou.<sup>104</sup> Ela pegou e me contou. Eu matei minha mulher e agora eu vou levar ela.” Alguém da assistência lhe pergunta qual o seu nome. Ela responde: “é Jorge. Ela já trabalhou na minha casa.” O marido intervém, desnortado, e diz à mulher: “é tu que trabalhou na casa dele!” Percebendo a confusão do marido, uma senhora o adverte: “não é ela, é *ele* quem tá falando, é o sujeito que tá nela!”

Aracanguira canta:

*Minha pena de arara curadeira  
Ficou na ilha do pindobal  
Assim eu levo os preto  
Pra banda de lá*

Em seguida, fala à assistência: “Alguma pessoa que queira examinar a boca desse cavalo examina. Que antes de eu retirar o espírito mau eu vou fazer uma cura nela rapidinho. E eu quero que vocês examinem a boca do cavalo, pra ver se tem alguma coisa ao contrário. Pode vir examinar.” Ninguém se anima. Aracanguira: “Ói, ele [*o espírito do morto*] ainda não tá saído de cima da dona. Eu vou curar primeiro malofício, e, justamente, vou fazer uma pergunta pro moço [*volta-se para o marido da doente*]: ela sente muito frio, que justamente é o que tem. E uma dor no estômago.” O marido concorda: “É verdade, sim sinhô.” “Se não for verdade, pode dizer.” “Não, é verdade! O que é da verdade eu digo, não minto!” “Que eu bebo muito, sinhô, e cachaceiro não tem vergonha. Agora, não se fie na minha bebida, que na hora que eu tô bebendo, quanto mais eu caio no chão, mais eu tô vendo!” e canta:

*Sou Cabôca mariana  
E não sou coco de anajá<sup>105</sup>  
Quando eu nasci nesse mundo, ói meu Deus  
Foi fazer bem, não é má [mal]*

<sup>104</sup> Corruptela de *galhou*, ou seja, botou-lhe “galhas” na cabeça, o que equivale dizer que o traiu com o outro homem.

<sup>105</sup> Espécie de palmeira muito comum na região.

No fim da última frase, Aracanguira interrompe a cantiga e explica: “Atenção, é *coco* de anajá, não é *cocô* de anajá!” A assistência se diverte às gargalhadas. Ele continua: “Eu digo pra turma, pra quem não tá acostumado: não se fie. Porque seu Betinho não bebe, seu Betinho não fuma... agora que cheguei nele, eu vou beber e vou fumar, mas tudo isso... não se preocupe, a minha vida é assim. Ói, tem gente aqui em cima da terra beberrão, não tem? Assim mesmo sou eu. Mas quê que eu vou fazer, é minha sorte, né?”

Aracanguira pede um copinho para beber. Aponta para uma parede do barracão que está caindo, e diz: “a casa tá caindo, vocês não se preocupem. Agora, quem puder dar um feixe de pindoba verde pra cobrir, quem puder dar um pau... opa!” Mais risos da assistência. Aracanguira me entrega o copo e a garrafa de cachaça, e diz, em tom galhofeiro: “bote um pouquinho e depois bote pra mim, a mesma quantidade que o senhor botar, pode botar pra mim um copo cheio.” Respondo no mesmo tom brincalhão: “vou botar dois dedos!”, colocando os dedos na vertical. Ele solta uma gargalhada e canta:

*Avoou rolinha, avou rolinha*  
*Avoou a rolinha do ninho, avoou rolinha*

Em seguida, pára os tambores e dá início à *cura de malofício*. O procedimento é simples e rápido: Aracanguira bochecha um pouco de cachaça, fecha os olhos e se concentra; a servente levanta parcialmente a camisa da senhora, revelando a barriga; o curador aproxima a boca da barriga e, de repente, cola os lábios na pele, sugando-a vigorosamente por alguns instantes enquanto a senhora debate-se debilmente, e logo depois cospe um objeto em um copo com cachaça apresentado pela servente. Diversas pessoas se aproximam com interesse para verificar o conteúdo do copo, e fazem cara de nojo ao verem uma bolinha ensangüentada semelhante a um pequeno casulo de inseto.



### **Betinho curando malofício.**

Aracanguira bochecha e cospe mais um pouco de cachaça e pergunta ao marido da doente: “Meu amigo, não me esconda, eu vou lhe perguntar. Não tenha *xirimônia*, tá vendo?” A assistência novamente cai na gargalhada com o trocadilho com *xiri*, nome como é popularmente conhecido o órgão genital feminino no Maranhão. “É o seguinte: o seguinte é esse muito simples. Tem quem trate a moça? Não me engane.” O velho responde: “Eu não vou mentir, quem podia tratar dela é a filha dela, tá vendo? Mas, pra mim, eu acho que ela descuida da mãe dela.” Aracanguira: “onde ela mora?” “Na Ponta dos Almeida.”<sup>106</sup> Eu acho que ela duvida da mãe dela... O cuidado é meu, eu sei o que ela já me ajudou...” Aracanguira

<sup>106</sup> Povoado do litoral do município.

o interrompe e se vira para sua mãe, que agora faz o papel de servente: “Pera lá. Ê mamãe, então nós desarruma, né? Ele é homem, tem que trabalhar... o que a senhora me diz? O que a senhora quer fazer?”

A situação está “desarrumada” porque, de acordo com o procedimento que Betinho e outros curadores costumam seguir, após um serviço de tambor o doente deve retornar para sua casa e lá permanecer em resguardo (a *prisão*) por um determinado período, durante o qual deve ser cuidado por uma pessoa que se dedique especialmente a esse fim (a *tratadeira*), seguindo as orientações deixadas pelo curador. Após esse período, o doente deve retornar ao curador e realizar novo serviço para ser “solto”. Belinha pensa um instante e responde: “Dá o remédio aqui, leva ela lá pra dentro, deixa passar uma hora lá, e solta.” Aracanguira: “E ainda dá tempo da senhora tirar? Olha no jiló [*relógio*].” Belinha constata que é meia-noite, conclui que terminariam por volta de uma da manhã e que portanto dá tempo. Ou seja, uma convenção foi “flexibilizada” e adaptada à situação sem maiores problemas. Como os clientes são em geral gente muito humilde e cheia de problemas, um curador não pode ser muito rígido quanto ao cumprimento de preceitos e exigências – especialmente os curadores que vivem em situação financeira instável, como Betinho – e essa flexibilidade é característica da pajelança. Negociações como essa acontecem constantemente nos serviços de cura.

Chega o momento de servir o *remédio* à doente. É um líquido escuro, avermelhado, servido em um copo de vidro com uma colher. Aracanguira pede que se alterne um homem e uma mulher de cada vez para servir uma colherada à doente, mas não há homens suficientes para isso. Enquanto isso, o curador canta uma doutrina que se resume a uma só frase: *O poder de Deus seja louvado*. Depois da doente ter bebido todo o conteúdo do copo, Aracanguira canta:



*Ô leva o boi pro maiador*<sup>107</sup>  
*Óia lá vaqueiro bom leva o boi pro maiador*

Durante essa doutrina, Belinha passa um pano em volta do pescoço da doente e, auxiliada por outras senhoras da assistência, a conduz para dentro da casa de Betinho, como se estivesse levando um animal pelo cabresto.



Enquanto a doente permanece dentro de sua casa na companhia de Belinha, Aracanguira atende três outros clientes. O primeiro cliente é um homem com o tornozelo inchado, que se queixa de dores e diz que está assim há semanas, e nenhum remédio faz efeito. O segundo é uma senhora que reclama de dores na perna. O procedimento é o mesmo nos dois casos: sem muita conversa, Aracanguira suga as partes afetadas de cada cliente e cospe pequenos objetos ensangüentados, de modo muito semelhante ao que fez há pouco com a senhora.

O terceiro cliente fui eu. No dia anterior, havia conversado com minha irmã por telefone e ela havia me contado que o filho que estava esperando estava em posição irregular na barriga, o que poderia causar problemas no parto. Digo a Aracanguira que estava preocupado e gostaria de saber se iria correr tudo bem no parto, marcado para dentro de

<sup>107</sup> *Maiador* ou *malhador*, como mencionando anteriormente, é o local onde o gado se reúne à noite, depois de pastar durante o dia.

alguns dias. Aracanguira faz-me sentar no banquinho no centro do barracão e avisa que vai chamar Mãe Maria do Aningá, “pra essas coisas de partejar ela é que é competente”. Em seguida, amarra na cabeça o pano verde que trazia em volta do pescoço, formando uma espécie de turbante. Vai ao quartinho, apanha o pano branco de Ubirajara e amarra na cintura, como se fosse uma saia. Pronto: Mãe Maria já está em cena, sem maiores sinais de sua chegada além de uma doutrina, que não consegui registrar.

Mãe Maria faz a assistência saber que estava tratando um caso à distância, no Rio de Janeiro. Não faz muitas perguntas, só o nome da parturiente e o endereço. Em resposta às minhas indagações, Mãe Maria responde ambigualmente, sem dar nenhuma resposta taxativa, em termos tão vagos como os dos horóscopos de jornal. Pergunto-lhe se minha irmã terá parto normal ou cesariana, e ela evita uma resposta direta dizendo que, tanto em um como em outro caso, o bebê nascerá com saúde, e isso é o que interessa. Em seguida, diz que eu devo instruir minha irmã a acender três velas, uma branca, uma verde e uma amarela, e também pede para ser informada assim que eu tivesse notícia. Ao final, diz que, se eu a achasse merecedora, pagasse alguma coisa a meu critério.

Concluída a consulta, Mãe Maria se retira para dar lugar novamente a Aracanguira. A mudança de encantado é discreta e despojada: uma cantiga de despedida, a saia e o turbante são retirados, e pronto: Aracanguira já está em cena. O tempo passou e já está na hora da doente voltar ao barracão para que Aracanguira a “solte”. Ela é trazida de volta ao barracão, amparada pelo marido. O encantado pergunta à doente: “Minha senhora, inda agora ele [*seu marido*] é que falou pela senhora, agora a senhora é que vai falar pela senhora, que eu sei que a senhora tá mais ou menos, não tá muito, mas tá mais ou menos. A senhora sentia uma zoadá na cabeça, zum zum?” A senhora concorda com a cabeça, debilmente. “E nesse momento, como a senhora tá se sentindo?” Ela, voz fraquinha: “não tô sentindo...” “Não tá sentindo, né. A senhora sentia alguma fraqueza, aquela falta de ar no seu estômago?” A velha concorda. “E

no momento, como a senhora está?” Ela, de novo: “não tô sentindo...” Aracanguira fala à assistência: “Duas perguntas, vocês tão gravando? E vou fazer outra pergunta. A senhora sentia um mal-estar, um frio, um arropio no corpo, uma dor na cabeça? E nesse momento, o que a senhora tá sentindo, dá vontade de comer, ou como é? Conta aí pro pessoal. Ela é quem vai contar agora.” A velha fala, com voz débil, que largava comida no prato e não tinha ânimo para nada. “E como é que a senhora tá se sentindo nesse momento, se tivesse um comer pra senhora? Comia mesmo?” A velha balança a cabeça, concordando. Aracanguira: “Vocês tão escutando, não tão? Me dá um punhado de farinha aqui ligeiro. Eu vou fazer um resumo: se ela comer a farinha crau crau crau, se agüente porque ela aí vai comer pedra! Isso é que eu quero testar agora nesse instante. Porque farinha é duro, não é, criança?” Alguém traz a farinha. “Deixa ela se servir à vontade, bote na mão dela.” Aracanguira vira-se pra mim, olha para minha câmera fotográfica e diz “firma, meu velho, firma pra mim.” Em seguida, pede à servente: “Traz uma água aqui pra mim, criança. Olha, isso é um teste que eu tô fazendo. Sinhô, eu não vou dizer que não volta porque a doença é assim, a pessoa melhora um tempo e outro tempo volta a cair doente, não é? Agora, essa aí, eu vou dar por garantido pro senhor, essa não. Agora, outra rebarba pode ser que seja, porque a pessoa que é matéria nasceu para sofrer.”

Enquanto a doente termina de comer, Aracanguira conversa com o marido: “Tá tudo normal? Quantas testemunhas tem aqui? Um, dois três, quatro, cinco, seis, sete, oito... escute só: eu vou soltar a moça, mas antes de soltar vou dar logo a receita dela. Tem que ser uma dúzia de maracanim<sup>108</sup> socado com um quarto de quilo de farinha seca pra fazer a papa insossa pra ela tomar cinco hora da madrugada. Agora, o senhor compre uma lata de leite moça e um quarto de vinho, bote dentro de um litro, despeje um quarto da lata. Na hora que der vontade dela merendar um bocadinho, dê uma colher. Depois que ela se sentir à vontade

---

<sup>108</sup> Pequeno crustáceo da região.

pra tomar de uma pra duas, ela é que vai dizer se tem condição dela tomar e ficar lampeira.” Aracanguira faz o senhor repetir a receita toda, e diz: “Olha, eu tô tomando, não vá por mim. Não pergunte nada pra seu Betinho, agora, quando eu tiver montado em seu Betinho, em cima dele, mesmo bêbado, caído no chão, pergunte pra mim. Eu sou Aracanguira, tô dizendo meu nome porque é esse nome que tá aqui, ó [*aponta o pano verde em torno de seu pescoço*]. Eu canto pra fulano, canto pra beltrano, mas sou eu quem tá curando ela, é esse nome aqui. Não confunda!” Confirma mais uma vez as recomendações do preparo da receita e termina dizendo, meio a sério, meio em tom de troça: “meu amigo, eu lhe digo mesmo, vou desatar agora. Se esse capitão voltar, nunca mais eu vou deixar de beber...” E canta:

*Sorta o boi pinto araçá  
Ô do bebedor vermelho*

Depois continua: “Eu sei que o senhor tem pena dela. Mas eu quero pra ela ir lá naquele portão da rua e voltar, sem ninguém garrar nela. É meu último teste.”

A velha levanta-se, caminha lentamente e com dificuldade até a porta do barracão e volta. Aranguira, com ar triunfante, diz ao marido: “Meu amigo, só quero receber quando disser que ela tá no jeito, não quero nem um décimo do seu dinheiro antes pra não dizer que eu tô de vagabundagem. Eu não gosto.” Depois, para a assistência: “Olha gente, eu vou me despedir” e canta:

*Eu vou, eu vou, eu vou  
Mamãe não quer deixar  
Aê pegá passo pavão  
Na beira do igarapé*

*No passar do igarapé  
Maresia me enganou*

*Eu sou encantado no passo pavão  
E a pena que eu tive  
Eu perdi uma pena no passar do igarapé  
Ôi remanso remanso na beira da maré*

Em seguida, despede-se abraçando todos os presentes, um a um, e vai para o quarto de segredo. Joana canta mais uma doutrina, à guisa de despedida, e pronto: acabou-se o tambor. Apesar do horário combinado, o serviço estendeu-se mais do que o planejado e agora são quase três horas da manhã. Despeço-me dos presentes e vou embora acompanhando um abatazeiro e três senhoras, rumo à outra pajelança que está acontecendo mais próxima ao centro da cidade.

\* \* \*

No dia seguinte, encontrei com Betinho e perguntei-lhe sobre a senhora que havia sido tratada na noite anterior. Ele me explicou o caso:

Olha, essa foi o seguinte: em São Luís, ela trabalhava prum certo cidadão lá. E, segundo ele mesmo falou em cima dela, ela chamou esse cidadão e avisou que a mulher dele tava falsejando ele. Aí ele procurou e encontrou, aí o que ele fez: acabou com ela, matou. E depois, pra não sofrer na mão da polícia, se acabou, se enforcou. Aí ele virou um espírito maligno. Ela foi a causa dos dois suicídios [*sic*]: o dele e da mulher dele. Aí o espírito se revoltou contra ela, veio de lá, pá, montou em cima dela e quer matar ela por isso. Isso já tá com uns quatro, cinco anos. Só que ele ficou sofrendo, sofrendo, só agora é que teve uma chance de montar nela, porque ela tava com o corpo aberto. O astral é fera. O astral, ele caça qualquer um. Se ele for um espírito de luz, ele vem naquela pessoa, faz o bem, ensina o bem. E se ele for um espírito mau, ele só quer aquilo que a carne fez. Então ele tem que se arrepender, pra poder ele ser salvo.

Perguntei se ele achava que ela ia ficar boa. “Ela tem cinquenta por cento de chance, se cumprir o resguardo direitinho, ela tá boazinha desse problema. Agora, se ela não cumprir o mandamento certo, a recaída dela pode ser fatal. Agora, ela tem outro problema que é banal, ela tem problema de derrame. Esse aí, se repetir, pode levar ela mais rápido. Mas quanto à parte do astral, não, aí tá seguro, ela tá em condição de sobreviver.”

No ano seguinte, em nova visita a Cururupu, Betinho disse que tinha uma surpresa para me fazer. Fui a sua casa e lá encontrei a senhora e seu marido, que Betinho convocara ambos para me mostrar o resultado. Perguntei-lhe como estava. Sem olhar-me diretamente nos olhos, como se estivesse com vergonha da situação, ela respondeu em voz baixa que nunca mais teve problemas.

\* \* \*

Todo pajé dispõe de uma grande liberdade quanto aos procedimentos que podem ser usados no tratamento dos clientes, mas na maior parte das vezes esses procedimentos envolvem variações de um conjunto limitado de técnicas. Diversas dessas técnicas já foram comentadas, como *botar conta*, *mirar* e *defumar* o doente. Abordarei agora algumas das técnicas usadas por Betinho no serviço descrito acima.

Em primeiro lugar, retirar substâncias nocivas do corpo das pessoas, que é uma das mais antigas e difundidas técnicas usadas por curadores de todo o mundo e é provavelmente a técnica mais usada e mais conhecida pelos pajés de Cururupu. É muito freqüente que uma pessoa chegue para se tratar com um pajé reclamando de dores ou disfunções em regiões específicas e localizadas do corpo, especialmente quando se trata de um problema crônico (partes do corpo inchadas e feridas que não saram são os problemas mais comuns). Nesses casos, o diagnóstico do pajé na maior parte das vezes identifica um agente patogênico material, que deve ser por ele retirado. Esse agente pode receber a denominação mais específica de *frecha*, quando o diagnóstico do pajé identifica sua origem em um encantado (mães-d'água ou curupiras), ou então a denominação mais geral de *malofício*, *porcaria*, *feitiço* ou *bruxaria*, aplicada tanto aos casos que têm origem em encantados como aos casos em que o pajé aponta a origem do problema na ação de desafetos do cliente, pessoas que teriam intencionalmente realizado algum tipo de feitiço ou pedido a algum feiticeiro que o fizesse.

Nas palavras de Betinho:

A pessoa fabrica através de orações e joga, aí a pessoa tá com corpo aberto e entra, como se fosse uma picada de uma fera, uma cobra, então se não tiver um soro pra cortar aquele veneno, a pessoa vai morrer. Então o curador é comparando um soro contra veneno, o curador é um soro contra feitiço. A pessoa faz a demanda e o curador é um soro contra feitiço.

Esse diagnóstico, contudo, nem sempre é importante e muitas vezes nem chega a ser realizado. Em Cururupu, como de resto em todo o Maranhão e também em muitos outros

lugares, a feitiçaria é um idioma sócio-cultural corrente, e as pessoas se referem com frequência a atritos e conflitos interpessoais em termos de *feitiços*, *bruxarias*, *mau-olhado* e outras ações mágicas através do quais uma pessoa pretende prejudicar a outra. “Todo ‘bom maranhense’ já ouviu falar que ser odiado e invejado é algo muito perigoso, pois a pessoa torna-se alvo de forças destruidoras existentes em seus inimigos ou manipuladas por especialistas em ‘magia negra’. Mas, afirma-se que ‘coisa feita’ tem cura, desde que sem encontre um pajé com poderes superiores aos de quem fez o serviço” (M. Ferretti 2000c: 10).

Essa é uma dimensão importante, sem dúvida, mas nos rituais de cura nem sempre o idioma da feitiçaria aparece como expressão dessa dimensão. Às vezes a ênfase não recai sobre a resolução ou explicitação de um conflito social, mas sim em um tratamento bem mais simples e localizado de uma perturbação física que é apenas convenientemente chamada de *malofício*, *feitiço* ou simplesmente *porcaria*. Algumas vezes o pajé faz perguntas e oferece pistas sobre quem o quê seria responsável pelo problema, outras vezes não. Essa preocupação no diagnóstico é maior quando a pessoa afetada solicita (e paga) um serviço especificamente para isso. É muito comum, contudo, que a retirada dos *malofícios* seja feita em diversas pessoas ao longo de uma mesma noite, pessoas que, mesmo não tendo sido as responsáveis pela convocação do serviço, ouvem falar da pajelança e aparecem para tratar-se com os pajés. É claro que nesse caso o pajé não gasta tanto tempo e tanto cuidado no tratamento como gastaria em alguém que tivesse marcado o serviço especialmente para isso, a exemplo do que ocorreu com os dois clientes tratados por Aracanguira no serviço descrito acima, o senhor com dores no tornozelo e a mulher com dores na perna.

Quando o cliente reclama de dores ou disfunções em partes específicas e localizadas do corpo, a ação do pajé é tópica: é nesse local que o pajé aplica o copo ou xícara, ou então bota sua boca. O tratamento de Aracanguira dos dois clientes mencionados obedece a essa lógica. Outras vezes, mesmo que não haja uma queixa explícita sobre alguma parte do corpo,

o pajé pode resolver *curar malofício* como uma espécie de procedimento secundário, complementar ou preventivo, como Aracanguira faz com a senhora tratada. Nesse caso, *curar malofício* aparece claramente como um tratamento preliminar ao tratamento “principal”, que é o afastamento do espírito do defunto do corpo da doente.

Existem diversos modos de retirar a substância nociva do corpo de um doente. Essa variedade é vista como uma questão essencialmente técnica, ligada mais ao estilo de trabalho de cada curador do que às necessidades específicas de cada caso. Como diz Betinho, enumerando as três variantes principais: “eu considero esse tipo de trabalho como se fosse um médico especialista de uma coisa ou de outra, porque nós também temos diversos cabôcos que são especialistas. O que é de curar de xícara, ele vem e cura de xícara, o que é de curar de boca, ele vem e cura de boca, e que é de curar de purgante ele cura no purgante.”

Uma maneira de tirar porcaria é o uso de um pequeno recipiente, como um copo ou xícara, aplicado sobre a superfície da pele do doente. O curador coloca um pouco de cachaça no fundo do recipiente para em seguida colocá-lo na parte do corpo sobre a qual o cliente tem queixa, e deixa o servente tomando conta enquanto ele vai cantar e dançar ou tratar de outra pessoa. Instantes depois, volta para retirar o recipiente onde, invariavelmente, se encontrará um pequeno objeto, que geralmente se assemelha a um pequeno verme ou inseto.<sup>109</sup>



**Roberval tirando porcaria com copo em seu terreiro (Povoado Acre, Cururupu).**

<sup>109</sup> Ver item *Roberval tirando porcaria com copo* da seqüência *Roberval* no DVD anexo.





***Porcaria. Terreiro de Teuzinho (Povoado Soledade, Cururupu).***

A técnica mais dramática e mais impactante, contudo, é retirar a porcaria diretamente com a boca, como fez Betinho/Aracanguira. Quando o pajé usa a boca, normalmente faz um gargarejo com cachaça, que é tida como uma espécie de desinfetante que evita que o curador seja afetado pela porcaria. Em seguida, o pajé faz uma sucção, mais ou menos violenta, diretamente sobre a pele do doente.<sup>110</sup> Os doentes não relatam dor, mas apenas um ligeiro desconforto. Geralmente não restam marcas visíveis exceto uma ligeira vermelhidão da pele.

Tanto no uso de um recipiente como no uso da boca, o pajé pode tirar porcaria no centro do salão, à vista de todos, como fez Betinho, ou levar o cliente a um quartinho nos fundos do barracão. Nesse caso, isso pode acontecer por uma preferência pessoal do curador, como no caso de Benedita – que quase sempre cura com a boca no quartinho, embora também possa eventualmente fazê-lo no salão – ou então quando a área afetada for uma parte “privada”, quando o quartinho é então usado para preservar a intimidade do doente. Outro expediente que pode ser usado nesses casos é simplesmente estender um lençol em torno do doente.

---

<sup>110</sup> Ver item *Roberval tirando porcaria com a boca* da seqüência *Roberval* no DVD anexo.

Outro modo de retirar substâncias nocivas é através de purgante. O uso de diversas substâncias purgativas é muito comum como tratamento caseiro de diversas enfermidades, e muitos habitantes de Cururupu sabem preparar purgantes simples, sendo um dos mais usados o *azeite de carrapato*, óleo extraído dos frutos da carrapateira (mamona). Diversas outras substâncias podem ser usadas, como o sumo do algodoeiro ou da jalapa. Quando é usado para tirar porcaria, o purgante é preparado pelo pajé e servido ao doente, que fica em reclusão sob a supervisão do servente ou pessoa de confiança até evacuar, quando as fezes são então examinadas para revelar as porcarias que estavam no doente. Esse método não é tão comum como o uso de um recipiente ou da boca, e embora tenha ouvido muitos comentários a respeito nunca o vi sendo realizado. Parece ser mais usado pelos pajés como tratamento complementar para diversos tipos de perturbações. Por exemplo:

Uma vez apareceu um menino que saiu despachado de médico, do hospital, eles tiraram e trouxeram pra cá. O piruzinho dele tava assim dessa grossura como se fosse espocar. Tá certo. Aí curou, e tudo e tal. Diz que era currupira que tinha frechado, e ele papistando terra. O encantado descobriu no meio da sala, ele disse que não, que ele não comia terra. Aí diz que o encantado disse “ói, diz pra Dona Benedita fazer vomitório e dar purgante pra esse menino, que vai descobrir tua mentira!”, disse assim, para o pequeno. Aí ficaram dizendo que o pequeno ia morrer aqui. Era só o osso, amarelo sem um pingo de sangue, ele era alvinho assim. Aí com três dias eu fiz o vomitório, ele vomitou, aí eu dei o purgante. Dei o purgante e preparei uma lavagem de fumo, desse fumo, que tem o cigarro. Gustavo, aquele menino botou pra mais de quilo de terra, no bacio. Ele comia terra e sabão. Botou pra mais de quilo! Hoje tá com dezoito anos, é um rapazinho. Mês passados eles tiveram aqui. O marido dela chama que eu sou a médica deles, “ó, Dona Bibi é a médica do pessoal lá de casa.”

(Benedita)

Uma quarta técnica de retirada consiste no contato de um ovo supostamente intacto com a parte do corpo afetada, para que em seguida o pajé retire o ovo e quebre-o perante a assistência, revelando em seu interior a porcaria retirada do paciente. Ouvi diversas menções a essa técnica tanto em Cururupu como em São Luís, mas não tive notícia de nenhum pajé que a realizasse, e essa prática parece estar em desuso.

Nas quatro técnicas mencionadas acima, a eficácia do procedimento está relacionada a dois elementos importantes. Em primeiro lugar, a inspeção prévia (do copo, xícara, ovo ou boca) para evitar acusações de fraude. Como Betinho/Aracanguira no caso acima, o pajé muitas vezes pergunta se alguém quer examinar sua boca, como um mágico que mostra que não há nada nas mangas antes de fazer o truque. Em segundo lugar, a posterior apresentação das porcarias retiradas ao paciente e à assistência: para que seja sustentada a *credibilidade interativa* da situação (ver capítulo anterior), é importante que a substância retirada seja materialmente visível.



**Três momentos de um serviço de cura: a *mira*, a retirada de *porcaria* e a apresentação da *porcaria* ao doente. Terreiro de Roberval (Povoado Acre, Cururupu).**

A tarefa do pajé não se limita à retirada da porcaria, pois é preciso que isso seja feito de forma convincente e que permita maximizar os resultados em prol de sua reputação. A retirada de substâncias do corpo dos doentes, ao lado da habilidade musical, é um dos principais campos em que se estabelece o prestígio performático do pajé, e quanto mais espetacular, convincente e impermeável a acusações de fraude for o caso, mais frequentes e positivos serão os comentários e, conseqüentemente, mais elevado será o seu prestígio. São comentados de

forma especialmente favorável os casos extremos, como aqueles em que o pajé coloca a boca em locais infectados. Muitas pessoas que demonstram espírito cético têm esse ceticismo abalado decisivamente perante uma demonstração convincente de retirada de feitiço. Por exemplo, Dona Elzita, de São Luís, costuma apresentar-se como uma pessoa muito prática e avessa a superstições. Em diversas conversas que mantivemos, ela repetidamente afirmava seu ceticismo: “eu nem sei como eu estou nessa vida, porque eu duvido de tudo! Só acredito na verdade, naquilo que eu vejo, sou como São Tomé.” Quando perguntei a ela se ela acreditava em gente que *tira feitiço*, ela fez um muxoxo e disse: “Meu pai-de-santo dizia assim: feitiço ninguém vê entrar, e também não vê sair.” Não obstante, ela me contou uma vez a história de uma conhecida sua que se tratou com um curador no bairro do Coroado, em São Luís: “Ele limpou a boca com cachaça, botou a boca na perna dela e tirou três espinhas de peixe. Nesse eu acreditei, porque veio sem sangue, se as espinhas tivessem na garganta dele, iam ter ferido ele enquanto ele conversava com a gente. Aí eu acreditei!”

Ao analisamos as diversas técnicas de retirada de porcaria e os efeitos que exercem sobre as pessoas a que são submetidas, podemos perceber com mais clareza algumas vantagens do *modelo ontológico da doença* a que nos referimos no capítulo 6. A interpretação ontológica da doença oferece pelo menos duas vantagens incontestáveis: 1) as perturbações são mais facilmente isoláveis, o que torna mais fácil identificar o adversário e combatê-lo; e, talvez mais importante: 2) As representações localizadoras tranqüilizam. Quando o problema é identificado como um agente objetivo e exógeno, o paciente tende a se tranqüilizar ao perceber o problema como uma realidade que, em última instância, está dissociada de sua própria pessoa: é algo que vem de fora e o ataca. Isso é válido tanto para os problemas diagnosticados como resultantes de um feitiço ou de uma frechada como para as doenças causadas por um vírus ou bactéria (Laplantine 1991:52).<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Csordas chega a conclusão semelhante quando, tratando dos demônios combatidos pelos adeptos da Renovação Carismática Católica, afirma que “in the recognition that the evil represented by the demons is not

Uma vez retirada a porcaria do corpo do doente, ela pode ser simplesmente jogada fora pelo servente, especialmente quando a pajelança é realizada na zona rural. No entanto, alguns curadores, especialmente os que trabalham dentro dos limites da cidade de Cururupu, demonstram preocupação com o destino posterior das porcarias e a possibilidade de que venham a atingir alguém, destinando-lhes lugares especialmente preparados. Parece haver uma preferência pelo tucum, palmeira muito comum na região que, além de ter seus cocos usados na preparação de remédios, também pode funcionar como uma espécie de “pára-raios” espiritual, como um local onde os pajés depositam os feitiços e substâncias malignas retiradas do corpo dos doentes.<sup>112</sup> Betinho possui um pé de tucum em seu quintal, e é lá que deposita as porcarias retiradas de seus clientes.

Aquele tucueiro não tá ali de luxo não. Esse ponto de tucueiro eu limpo ele, eu zelo ele... aí é que salva muitas pessoas. É nele que recebe as demandas. Por que eu moro num centro da cidade que não tem pra onde eu lançar. Aonde? Aqui é quintal, pra trás é casa, pra lá é casa, onde é que eu vou botar o malofício que é retirado? Então taí o tucueiro pra receber a carga. Ele é alimentado pra receber o mal e retirar o mal. Ele recebe o mal o quê: a demanda do corpo das pessoas. Então nisso aí ele tá recebendo uma demanda. E tá retirando uma demanda por quê: aquela pessoa que tá sendo curada tá retirando naquele momento. Este é o meu modo de trabalhar.

O procedimento seguinte realizado por Betinho foi servir ao doente o *remédio*. O remédio é um líquido avermelhado, que tem por base vinho tinto e recebe ainda diversos ingredientes, dentre os quais cravo-da-índia (*cravinho*), erva doce, cebola, alho, nós moscada (*manuscada*), alho e açúcar. Preparado antes do serviço pelo curador, é colocado em um copo de vidro e deixado à espera do momento em que será servido. Quando chega o momento de servir o remédio, o doente é com frequência sentado em uma cadeira e cercado por pessoas

---

essential to his own being, the supplicant's sense of his own basic goodness and self-worth is affirmed. (...) In this light *discerning the presence of a demon* must be interpreted in the same category as *diagnosing the presence of a virus*" (Csordas 2002a: 55, grifos do autor).

<sup>112</sup> O tucum, palmeira muito comum em diversas regiões do Brasil, apresenta no Maranhão relações estreitas com pelo menos dois grandes grupos de encantados: a família de Légua Boji e a família dos Surrupiras. Ambos são encantados violentos e com atributos de *trickster*, tendo como uma de suas características o castigo impiedoso de pessoas que por qualquer motivo lhes desagradem. Uma das formas de punição usadas é induzir a pessoa a entrar dentro de uma touceira de palmeiras cheias de espinhos, tais como o tucum (Eduardo 1966: 59 e 83; Sá 1974: 20). O tucum é considerado o local de moradia dos Surrupiras (M. Ferretti 2000a, p. 148).

próximas, geralmente familiares e amigos, que podem funcionar como *padrinhos* e *madrinhas* (como no serviço descrito no capítulo 4) ou, na falta destes, o servente ou outras pessoas da assistência. É comum que essas pessoas e/ou o próprio doente fiquem encarregadas de segurar uma das pequenas imagens de santos retiradas do altar ou uma vela acesa. Depois de servido todo o copo, os santos são recolhidos. Mas todos esses procedimentos podem estar ausentes, e a pessoa pode ficar simplesmente sentada em uma cadeira no centro do salão de cura sem maiores preparativos, como ocorreu no serviço descrito acima.



**Doente que acaba de receber *remédio*. Terreiro de Roberval (Povoado Acre, Cururupu).**

O remédio é servido ao doente em colheradas, seja pelo curador simplesmente, seja por pessoas da assistência. Nesse último caso, ao comando do curador, todos os participantes fazem uma fila, separados por sexo - homens primeiro, mulheres depois - e cada um serve uma colherada ao doente.





**Servindo *remédio*. Terreiro de Roberval (Povoado Acre, Cururupu).**

Em muitos serviços de cura, o doente permanece imóvel sentado em uma cadeira ou banco no centro do salão de cura enquanto o curador lhe defuma ou realiza outros procedimentos. Em muitos casos, contudo, o doente deve caminhar pelo salão, sendo conduzido pelo curador, pelo servente ou por outras pessoas da assistência. Nesse passeio, o cliente é envolto por uma faixa de pano ou uma corda, ação que parece expressar a metáfora de um vaqueiro que conduz o gado. Essa associação é reforçada pelo texto das doutrinas cantadas nessa ocasião:

*Ô leva o boi pro maiador*  
*Óia lá vaqueiro bom leva o boi pro maiador*  
(Betinho)

*Eu sou vaqueiro, eu sou vaqueiro  
De lá da Praia dos Lençóis  
Eu sou vaqueiro, eu sou vaqueiro  
De lá da Praia dos Lençóis  
Eu vou recorrer meu gado  
Eu vou travessar meu gado  
Pra doutro lado do icó<sup>113</sup>  
(Justino)*

*Oi traz o boi pro mourão  
Traz o boi pro mourão  
(Manoel José)*

\*\*\*

Essas “metáforas bovinas” provavelmente estão ligadas à forte presença do gado bovino no imaginário e na vida cotidiana dos maranhenses. Os habitantes de Cururupu demonstram grande interesse pelo gado em seu cotidiano, interesse que até certo ponto é desproporcional à sua importância prática na vida das pessoas. Embora a carne bovina também faça parte da alimentação das pessoas, ela está muito longe de ameaçar a hegemonia imbatível da tríade peixe-arroz-farinha. O fato é que possuir gado, especialmente uma junta de boi (no mínimo) e um carro de boi, constitui antes de tudo um importante símbolo de status na região. Quem primeiro me chamou a atenção para esse fato foi Rosa, mulher de Justino:

Aqui em Cururupu, eu vou lhe dizer como é: o camarada pode ter casa, pode ter tudo, se não tiver uma junta e um carro de boi, ele não é *ninguém*! O pessoal aqui trabalha só pra isso. Também quando o camarada compra é aquela porfia. [*imitando um diálogo imaginário*] “fulano mandou fazer um carro de boi...” [*fazendo cara de interesse*] “ê-em! é mesmo?”

Esse fato parece se dever menos à utilidade relativa do carro de boi como transporte no dia-a-dia do que a uma obsessão simbólica pelo gado. Fiquei espantado quando soube que um carro de boi custava em Cururupu, em 2001, cerca de R\$ 800,00. Na mesma época, vi carros usados à venda em São Luís por cerca de R\$ 1.000,00. Manifestando meu espanto com o fato de um carro de boi custar quase o mesmo que um carro, várias pessoas explicaram-me que fazer um

---

<sup>113</sup> Nome de um rio da região.



carro de boi é um serviço que pode levar quinze dias de trabalho ininterrupto, e as madeiras (sobretudo pequi e pau-d'arco) estão cada vez mais difíceis de serem encontradas. É o sonho de consumo de muitos habitantes de Cururupu.

O gado bovino também se encontra associado ao imaginário da encantaria de diversas maneiras, como por exemplo em lendas como a do Rei Sebastião que teria se encantado em um touro na ilha de Lençóis, como mencionamos anteriormente. Muitos curadores identificam uma linha específica dentro da pajelança, a linha dos bois ou touros, ao lado da linha de reis, de princesas, de cobras etc. Mas a manifestação mais notória do gado bovino na vida dos maranhenses talvez seja o bumba-meu-boi, folguedo popular largamente difundido em todo o Estado e um dos principais emblemas da identidade regional.

No Maranhão, o Bumba-meu-boi delimita um universo rico e pujante, que mistura lazer, trabalho, compromissos, festas, artes, ritos, mitos, performances, crenças e devoção. Envolve milhares de maranhenses ao longo de seu ciclo festivo, que se estende durante quase todo o ano, embora seu período de maior ebulição esteja concentrado no mês de junho. Em linhas gerais, consiste na brincadeira que faz dançar, cantar e tocar, em volta de uma carcaça de boi bailante, um agregado de pessoas que se tratam por *brincantes*. Esses brincantes organizam-se em grupos conhecidos localmente como *bumba-meu-boi*, *bumba-boi* ou simplesmente *boi*. O universo do bumba-meu-boi comporta diversos *sotaques* ou estilos de brincar: sotaque da ilha, sotaque de orquestra, sotaque da baixada... Cada sotaque engloba uma série de grupos com determinadas características que os aproximam entre si e os separam de outros grupos pertencentes a outro sotaque; todos os sotaques, contudo, são vistos como partes, ou aspectos, de um mesmo fenômeno cultural.<sup>114</sup> Cururupu é o berço de um desses sotaques, um dos menos conhecidos e difundidos: o sotaque de *costa-de-mão*, assim

---

<sup>114</sup> Sobre o bumba-meu-boi no Maranhão, ver Prado (1977) e Carvalho (1995).

conhecido por que os principais instrumentos musicais usados são pandeiros pendurados no pescoço e tocados com o dorso das mãos (Pacheco 2000).

Em Cururupu, à semelhança do que ocorre em quase todo o estado, os grupos de bumba-meu-boi geralmente começam a ensaiar em maio e brincam até a *morte*, evento que marca o fim do ciclo anual, pode ocorrer nos meses de agosto, setembro ou outubro e, dependendo da condição dos brincantes, pode envolver uma grande festa. Os grupos brincam por contrato, para pagamento de promessas ou para animar festas promovidas por comunidades ou por pequenos comerciantes, freqüentemente ao lado de enormes radiolas de reggae. As apresentações, geralmente uma por noite, costumam acontecer nas noites de sábado, começando por volta das 23 horas e estendendo-se até a manhã do dia seguinte. Durante as apresentações, é muito comum a realização da *matança*, auto cômico com duração de pouco mais de uma hora.

Em Cururupu, como em São Luís, o bumba-meu-boi é muito popular entre os freqüentadores de terreiros e podemos também encontrar encantados que são fãs do bumba-meu-boi e chegam a organizar pequenos grupos conhecidos como *bois de encantado*. Betinho, como muitos outros pajés e igualmente seus clientes, faz parte de um grupo de bumba-meu-boi - o Boi da Fortaleza, comandado por seu tio, Edmundo. Durante sua festa anual, em dezembro, Betinho costuma realizar uma brincadeira de boi a pedido de Aracanguira.

É digna de nota a semelhança entre os rituais de pajelança e os ensaios e apresentações de bumba-meu-boi: o clima animado e descontraído; o horário, começando entre dez horas e meia-noite e terminando de madrugada, chegando às vezes até a manhã seguinte; a relação estreita entre os componentes dos bois e das irmandades dos pajés, dois grupos que com freqüência se sobrepõem e são organizados sobre princípios semelhantes; e o repertório musical, semelhante em muitos aspectos formais e estilísticos, como comentei no capítulo

anterior.<sup>115</sup> Quando um boi está brincando, há sempre uma pessoa responsável pela administração das bebidas alcoólicas, o *regente*. Esta pessoa fica encarregada de controlar o fluxo de cachaça e conhaque de alcatrão para os participantes, servindo-os e verificando se não estão bebendo de mais ou de menos. Em muitas pajelanças, há da mesma forma uma pessoa (muitas vezes o servente) que desempenha função semelhante. Muitos desses pontos de contato também se encontram presentes em São Luís. Durante o brinquedo de cura realizada anualmente por Dona Elzita no mês de maio, ouvi de um tocador o comentário de que “a cura é um boi disfarçado!”

\* \* \*

O serviço narrado acima é um exemplo típico de um trabalho de *linha de astral*. Os trabalhos de linha de astral tratam de perturbações causadas por espíritos de pessoas falecidas. Esses espíritos podem perturbar as pessoas por motivação própria ou por instigação de algum malfeitor, e essa perturbação se dá através da influência negativa (*irradiação*) do espírito sobre uma pessoa, que pode culminar na possessão, como no caso acima. Nas palavras de Betinho:

Esse astral, às vezes ele vem na pessoa que ele incorpora, por dois motivos: às vezes o corpo da pessoa tá fraco, a pessoa tá passando em certos lugares, aquele astral se aproxima e encosta naquela pessoa e fica radiando. Esse é um motivo. E tem o motivo das pessoas que jogam aquele astral em cima das pessoas, que se dá o nome de enviar aquela demanda de um astral em cima de uma pessoa pra ela ficar sofrendo.

A terminologia, os conceitos e práticas envolvidos nos trabalhos de linha de astral indicam influência do espiritismo kardecista. No Maranhão, há referências em jornais ao kardecismo desde pelo menos 1879, e centros espíritas já se encontravam em atividade em 1919, embora somente por volta de meados do século XX essa religião tenha alcançado maior popularidade (Nicolau Parés 1997: 213). Em livro publicado na década de 1950, o líder espírita Waldemiro Reis registra a participação de curadores e mineiros em sessões espíritas

---

<sup>115</sup> As semelhanças no plano musical podem ser constatadas comparando-se a faixa 7, uma toada de bumba-boi do Boi da Fortaleza, com outras faixas (especialmente 2, 3 e 4) do CD anexo.

(Reis s/d: 99-117). Desde essa época, pelo menos, as idéias e práticas espíritas encontram-se associadas ao tambor de mina, à pajelança e a todos os tipos de cultos de possessão existentes no Maranhão.

Na capital maranhense, é comum que muitos mineiros e curadores realizem e participem de sessões espíritas.<sup>116</sup> A literatura espírita também é amplamente disseminada e diversas vezes encontrei livros espíritas em casas de curadores. Como bem aponta Nicolau Parés (1997), a interpenetração entre pajelança e espiritismo parece ter sido facilitada por uma certa homologia do transe de possessão nessas duas manifestações. Em Cururupu não há centros espíritas kardecistas e nem se encontram com facilidade livros espíritas, o que não significa que não haja uma influência indireta e que os pajés e seus clientes não utilizem com freqüência termos e conceitos emprestados do kardecismo, tais como *astral*, *irradiação*, *encosto*, *obsessão*, *médium* e outros.

Casos de astral são considerados “pesados” e perigosos para os curadores, e por isso o tratamento reveste-se de muitos cuidados. O tratamento pode incluir uma série de procedimentos destinados a afastar os espíritos, procedimentos que com freqüência assumem um caráter de exorcismo com dimensões espetaculares, como a queima de pequenas quantidades de pólvora (a *descarga*). Nos trabalhos de linha de astral que pude observar nos terreiros de Benedita e Teuzinho, por exemplo, o tratamento consiste em usar o curador ou um de seus discípulos como uma espécie de imã para atrair o espírito e afastá-lo do corpo do doente. O curador esfrega sua testa na do doente com movimentos vigorosos até o momento em que dá um salto e se afasta, tremendo convulsivamente e manifestando materialmente a saída do espírito da pessoa falecida. O curador se debate por alguns instantes, firmemente

---

<sup>116</sup>Nicolau Parés (1997, cap. 6) descreve uma sessão espírita realizada no terreiro de tambor de mina de Margarida Mota, em São Luís.

agarrado pelos abatazeiros, até o momento em que, livre do espírito, volta a dançar pelo salão.<sup>117</sup>

*Como é o trabalho de linha de astral, Bibi?*

Ah, isso aí é uma troca que faz. É o bicho d'água pra cá e travessa no astral. Aí só vai trabalhar pra judiar com aquele espírito, pra poder botar ele daquela pessoa pra fora. Que senão ele mata. Aí tem que ser com amoníaco, com cachaça... Aí tem aquela pessoa que recebe, e eu fico de parte pra acudir, porque se eu tirar eles não dão conta de mim, quem é que vai me valer? Aí perdeu. Tem que ter uma pessoa. Essa aí [*uma dançante de seu terreiro*] é boa pra isso. Tem ocasião que eles dominam, a pessoa rola se não tiver dois homens fortes pra segurar. Faz de conta que eles tão assim com uma pedra, né? Quando tira, é como se fosse uma folha de isopor, fica levinho, porque saiu aquele peso. É como tá aquela menina, coitada. Aquela da rede.

*Qual foi o caso dela mesmo?*

O rapaz que tá com ela [*i. e., o espírito que está incorporado nela*] matou uma pessoa, e a família da pessoa que ele matou matou ele só de pau. Bateram que ficou todo quebrado. Ele era um homão! Muito grande, muito forte.

*É o espírito dele que tá irradiando ela?*

É, que tá radiando ela. E diz que quando fala, só diz que mata ela, leva ela.

*Porque ele tá fazendo isso com ela?*

Porque o corpo dela é aberto, é fraco. Aí aquele espírito mau tá vagando, aonde encontrar um corpo fraco ele encarna.

*E pra onde vai o espírito depois que a pessoa recebe o espírito?*

Vai pro ar. Sobre com o ar.

*Só passa por ela e vai embora?*

Graças a Deus. Passa daquela pessoa pra ela. Agora, vê como ela fica na mão deles! Aí o encantado chega, na hora que vale ela, aquilo sobe dela. Aí ela equilibra que ela sai dançando.

*Mas não pode acontecer do espírito entrar nela?*

Não. Ela irradia ela, mas não entra. Se entrar acaba com ela, coitada.



**Tratamento de problema de astral. Terreiro de Benedita (Cururupu).**

<sup>117</sup> Ver item *trabalho de astral* da seqüência *Benedita* no DVD anexo.

\* \* \*

Na visão dos pajés, tudo que pode atacar uma pessoa e lhe fazer mal – seja uma frechada enviada por uma mãe d’água, um feitiço enviado por um desafeto ou perturbações causadas pelo espírito de uma pessoa falecida - provém de fora. Essas noções expressam uma maneira de perceber e lidar com o corpo marcada pela *permeabilidade*. O ataque só funciona se a pessoa estiver suscetível, ou seja, se estiver de *corpo aberto* ou *corpo fraco*, segundo as expressões usadas por Betinho e Benedita. Inversamente, o trabalho do curador é com freqüência concebido como o *fechamento do corpo* do doente. Noções semelhantes são largamente difundidas em diversas regiões do Brasil. Analisando o *jarê*, manifestação característica da Chapada Diamantina que apresenta semelhanças com a pajelança maranhense, diz Miriam Rabelo:

As metáforas *corpo aberto versus corpo fechado*, de fato, ordenam as concepções de saúde, doença e cura no *jarê*. Na visão do *jarê* o indivíduo está continuamente interagindo com pessoas, espíritos e coisas que não pode controlar e dos quais sabe muito pouco. O mundo é uma realidade fragmentada em relações cambiantes que invariavelmente produzem aflição; falta-lhe uma ordem abrangente. Fruto de relacionamentos, a doença se produz em uma situação de vulnerabilidade (*corpo aberto*) do indivíduo frente ao meio. A cura busca redefinir o contexto relacional gerador da doença, agindo sobre um dos participantes da relação. Consiste fundamentalmente em uma tentativa de fortalecer o indivíduo, fechando seu corpo, de modo que ele esteja em uma posição mais vantajosa ou menos vulnerável para relacionar-se com outros e, assim, realizar seus objetivos no mundo (Rabelo 1994: 51).

A permeabilidade do corpo reflete-se em uma permeabilidade equivalente que se dá no âmbito da consciência. Lendo a situação da senhora tratada por Betinho com os olhos da psicologia ocidental moderna, tenderíamos a tratá-la como uma forma de expressar aquilo que chamamos “culpa” através de um idioma culturalmente organizado, que formula em termos externos à consciência humana sentimentos/sensações/emoções que percebemos como internos. Parafraseando Obeyesekere, poderíamos dizer, nesta perspectiva, que a culpa é representada não *por* um espírito, mas *através* de um espírito (Obeyesekere 1981: 119). A

diferença entre a fantasia do esquizofrênico e a fantasia da paciente, diria este autor, reside no fato de que a primeira é individual e a segunda coletiva.

Desse ponto de vista, a possessão pelo espírito de uma pessoa falecida poderia ser vista como um *mecanismo de defesa culturalmente construído* (MDCC), para usar a expressão cunhada por Melford Spiro para processos mentais inconscientes e às vezes patológicos que se baseiam em “crenças, práticas e papéis e outras partes constituintes [*sic*] de sistemas socioculturais” (*apud* Cravalho 1998: 158) para resolver “conflitos entre necessidades instintivas [mas também aprendidas e adquiridas], proibições internalizadas e a realidade exterior (Vaillant *apud* Cravalho 1998: 157). Essa mesma lógica estaria presente também nas perturbações tratadas como assédio dos encantados, em que aquilo que chamamos de “alcoolismo”, por exemplo, pode ser diagnosticado como resultado da influência perniciosa do “*Cabôco Beberrão mau, que tá tocando ele e fazendo aquele negócio*”, como disse Justino a respeito do rapaz cujo filho foi por ele encruzado (ver capítulo 4).

Não nego que determinadas perturbações possam de fato expressar modelos socioculturais partilhados, e creio que vários aspectos das perturbações tratadas pelos pajés tornam-se mais inteligíveis se abordados por esse prisma. É preciso cautela, contudo, para não postular apressadamente que esses modelos estejam amplamente disseminados e organizados de forma sistemática em uma determinada população. Na pajelança maranhense, os modelos socioculturais nem sempre são facilmente identificados e manejados com destreza pelos participantes dos rituais, como já vimos. Isso reclama uma visão bem mais abrangente e dinâmica do papel da cultura na experiência da perturbação e no processo terapêutico do que aquela que se contenta em explicar determinados comportamentos como resultado das “crenças” ou “representações” dominantes em uma determinada cultura. Como afirmei anteriormente, *a cultura é distributiva*, compartilhada por alguns e não por outros. Ao mesmo

tempo, para usar novamente os conceitos sugeridos por Obeyesekere, parece-me que na pajelança a *objetificação* (a expressão de emoções privadas em um idioma público) é constantemente balanceada pela *subjetivação*.

Perturbações que se expressam através do idioma da possessão com frequência têm sido vistas negativamente como uma forma de escapismo, uma maneira pouco madura de lidar com certos problemas fundamentais do ser humano. Diversos antropólogos que se dedicaram a estudar o transe de possessão em diferentes contextos etnográficos expressam a convicção de que “possession offers alternative roles, which satisfy certain individual needs, and it does so by providing the alibi that the behavior is that of the spirits and not of the human beings themselves” (Bourguignon 1976: 40). Do meu ponto de vista, esse tipo de abordagem desconsidera um aspecto essencial: como aponta Michael Lambek, é preciso reconhecer que a possessão pode funcionar sobretudo como um *contexto comunicacional privilegiado* para a expressão de determinadas perturbações (Lambek 2002: 21), como me parece ser o caso no serviço descrito. Tobie Nathan expressa posição semelhante quando chama a atenção para a dimensão comunicacional envolvida nos processos terapêuticos associados às diferentes formas de possessão:

On ne mesure pas les effets dévastateurs, sur la compréhension de l’interaction thérapeutique, du travail d’un certain Jean-Martin Charcot qui a cru de son devoir de laïciser la possession en généralisant la notion d’hystérie. Je ne sais si la notion d’hystérie est plus vraie que celle de possession (je crois d’ailleurs que cette question, quoiqu’elle ait fait couler beaucoup d’encre, est dépourvue de sens); je sais en revanche ce qu’implique chacune de ces theories dans l’établissement de la relation avec la malade. Une possédé est écoutée, non par bonté d’âme ou par souci humanitaire, mais parce qu’elle esta la seule source d’information sur l’être surnaturel qui l’a investie (Nathan 1994: 30-31).

\* \* \*

*“Tenham paciência um bocadinho. A cura é assim, vocês vê que a mina quando começa é tan tan tan tan tan tan, e a cura é essa chatice, tem que parar, tem que não sei o*



*quê... mas tudo isso pra acertar.*” Essa frase de Betinho/Aracanguira parece expressar uma fronteira entre pajelança e tambor de mina que vale a pena ser explorada.

As pajelanças realizadas em terreiros de São Luís, como já vimos, são tradicionalmente chamadas de *brinquedo de cura*. Essa expressão é às vezes usada para assinalar uma importante diferença funcional entre a pajelança de São Luís hoje, de um lado, e a pajelança de antigamente e também a pajelança realizada no interior, de outro, em que a prática dos pajés poderia ser melhor caracterizada como um *trabalho de cura*. Enquanto a pajelança de antigamente, assim como a pajelança de Cururupu, tem seu foco principal na ação terapêutica, a pajelança hoje realizada em terreiros de tambor de mina perdeu quase completamente essa função, tornando-se apenas diversão. Essa oposição entre diversão e trabalho reflete de certo modo a fronteira entre pajelança e tambor de mina esboçada por Betinho/Aracanguira: Cura é tratamento, trabalho (não é à toa que os rituais são com frequência chamados de *serviços*), e por isso “uma chatice”; Mina é festa, é brincadeira, é celebração animada ao som de tambores (*tan tan tan tan tan tan*).

Alors que dans les cultes afro-brésiliens la recherche d’un contact avec les divinités peut être considérée comme une finalité en soi (un acte gratuit, un “amusement” ou *brinquedo*, comme on les appelle em ville), dans les rituels thérapeutiques des pajés de Cururupu-Mirinzal cette recherche de contact n’est jamais qu’une phase liminaire destinée a produire le contexte légitimateur d’une opération magique (un “travail”, *trabalho*). Cette distinction entre les deux formes élémentaires de médiumnité associée à la transe, a effectivement une réalité sémantique puisque les rituels religieux afro-brésiliens sont très généralement appelés des *brinquedos* (des jeux, des amusements), tandis que les rituels à finalité thérapeutique sont, en contraste, dénommés des *trabalhos de cura* (“des travaux de cure”). Cette distinction reste néanmoins très fragile puisqu’il suffit qu’un médium adopte tantôt l’une et tantôt l’autre attitude, pour qu’elle perde sa valeur catégorielle (Laveleye 2001: 225).

Como o final desta citação assinala, a distinção entre *brinquedo* e *trabalho*, contudo, é tênue. Em Cururupu, tanto os pajés como seus clientes referem-se com frequência à pajelança como *brinquedo de cura* e *brincadeira* e também como *trabalho de cura* e *serviço*, sem que haja contradição entre esses dois conjuntos de termos. Esse aspecto parece-me dizer muito

mais sobre a natureza da pajelança do que a ênfase na oposição *diversão X trabalho*; é justamente o embricamento entre essas duas dimensões que confere às práticas dos pajés seu caráter distintivo, sua vitalidade e expressividade. Aqui poderia ser aplicada a caracterização feita por Luís Eduardo Soares sobre a vida social dos camponeses do sul do Maranhão:

O que basicamente interessa ressaltar é a indissociabilidade entre o que se poderia chamar de religioso – domínio da produção, distribuição e consumo de bens simbólicos definidos por sua marca distintiva sagrada/espiritual, domínio das crenças e das práticas que regulam o acesso ao plano divino ou diabólico, regido por forças singulares, segundo desígnios próprios – e o que se convencionou inscrever sob o rótulo da ludicidade, da jocosidade, do lazer, da informalidade, da irresponsabilidade, conjunto de práticas vistas, preconceituosamente, como indeterminadas, não submetidas a codificações sociais ou em que as regras seriam relaxadas (Soares 1981: 155).

Como afirmei anteriormente, a pajelança tem muito em comum com diversos folguedos populares maranhenses que envolvem devoção religiosa, como o bumba-meu-boi e o tambor de crioula, que também são chamados por seus praticantes de *brinquedo* ou *brincadeira*. Seu João Pimenta, dono do grupo de bumba-meu-boi de Vila Conceição, em São Luís, nasceu em Cururupu e foi o primeiro a montar em São Luís um grupo de boi com o sotaque da região. Uma vez perguntei-lhe porque motivo ele trabalhava como um louco, consumia todo o dinheiro que ganhava e se desgastava o ano todo para fazer o boi sem que isso lhe trouxesse benefícios visíveis, e ele me respondeu: “Eu não faço esse boi por promessa. Agora, quando eu digo que eu não vou fazer, eu caio doente. Não é promessa, mas eu tenho negócio com esse santo. O que eu tenho hoje, eu me pego com ele, graças a Deus.” Assim como seria empobrecedor desconsiderar a dimensão religiosa dos folguedos por trás de sua aparência de brincadeira profana, não dar importância ao aspecto lúdico – o “brinquedo” – da prática dos pajés e subordiná-lo ao “trabalho” talvez implique desconsiderar aquilo que considero um aspecto fundamental da pajelança: o fato de ser uma *brincadeira séria*.

Os rituais de pajelança são muitas vezes vistos primordialmente como eventos festivos, pertencentes ao mesmo domínio dos ensaios e apresentações de bumba-meu-boi, das

brincadeiras de tambor de crioula e das festas dançantes. As razões que levam as pessoas a cada evento podem em muitos casos ser as mesmas, e não só os freqüentadores são basicamente os mesmos, como os próprios parâmetros de avaliação são muito semelhantes: uma boa pajelança é antes de tudo uma pajelança *animada, quente*, e o mesmo vale para os outros eventos citados. Esse entrelaçamento se expressa das mais variadas maneiras. Paulino, um senhor que tocou tambor por muitos anos no terreiro de Isabel Mineira e hoje é abatazeiro de Benedita, uma vez comentou: “Eu prefiro macumba a festa dançante. De antes a gente ia, dançava, bebia, voltava pra casa só de manhã, não tinha problema. Agora só dá briga, garrafada, facada...” Justino, comentando um serviço feito por ele que teve assistência reduzida, reclamou:

Isso aí se trata de egoísmo do povo. Se tiver uma sala de cura e um reggae ao mesmo tempo, aparece aquele preconceito: “ah, eu não vou pra lá, que o reggae aqui tá muito bom.” Isso foi anteontem, vamos dizer. Aí hoje o elemento caiu. Aí ele corre pra lá, pra pajelança. Chega lá, seu fulano sabe trabalhar, vai mostrar pro indivíduo o que ele faz pra se ajeitar. Então se trata de egoísmo.

Diante desse quadro, diversas vezes me lembrei da célebre frase de pára-choque de caminhão segundo a qual “*discoteca de pobre é terreiro de macumba*”. Para além da ironia e do viés etnocêntrico que pode eventualmente expressar, essa frase aponta perceptivamente, a meu ver, para o estreito embricamento entre dimensões “sagradas” e “profanas” em domínios como a da pajelança. Esse embricamento é ainda mais nítido em duas manifestações que são, por assim dizer, limítrofes à pajelança: o *baião de princesas* e o *baião cruzado*.

O *baião de princesas* ou simplesmente *baião* é um ritual associado à *linha de cura* ou *linha de água doce*, oriundo do terreiro do Egito e realizado em alguns terreiros que dele se originaram.<sup>118</sup> O terreiro do Egito, hoje extinto, foi fundado na segunda metade do século XIX e lá eram realizados não só rituais de tambor de mina como também outros rituais de

---

<sup>118</sup> M. Ferretti (2000a: 237) registra a realização do baião em outros terreiros de São Luís ligados ao terreiro do Egito, como o terreiro do Engenho e o terreiro de Verônica, ambos já desaparecidos. O baião também costumava ser realizado no terreiro de Memê, pai-de-santo hoje falecido que foi iniciado no terreiro do Egito e estabeleceu-se na cidade de Guimarães.

*encantaria* ligados à pajelança, dentre os quais o baião. Organizado nos moldes de um baile animado por uma orquestra de músicos contratados, o baião apresenta semelhanças com um amplo conjunto de danças de origem européia que, devidamente abasileiradas, foram incorporadas à cultura popular maranhense, como o *baile* ou *jornada de São Gonçalo* e a *dança do lelê* ou *péla porco*. Ao contrário desses folguedos, contudo, o baião é um ritual no qual diversas entidades espirituais são recebidas em transe de possessão e dançam animadamente durante toda a noite. Entre essas entidades, destacam-se as *princesas*, encantados femininos que, como mencionado anteriormente, constituem uma *linha* específica dentro da pajelança. Atualmente, o baião parece ser realizado apenas na Casa Fanti-Ashanti, cujo pai-de-santo, Euclides Ferreira, foi iniciado no terreiro do Egito. Recentemente, o repertório musical do baião de princesas da Casa Fanti-Ashanti foi registrado em um disco, em que tocadores e dançantes deste terreiro tocam e cantam lado a lado com músicos profissionais de São Paulo.<sup>119</sup> No encarte do disco, pode-se ler as seguintes informações:

Devido à perseguição policial da época, que se estendeu até os anos 40 em São Luís, o ritual se *disfarçava* de festa profana, onde os tambores davam lugar a instrumentos como o violino – o maestro do conjunto – sanfona, violão, cavaquinho ou bandolim e os adufes, pandeiros sem platanela usados na época.(...) Baião vem de baiar, bailar. A festa, que se iniciava na manhã do dia 12 de dezembro, seguia a tarde e varava a noite toda, se encerrando apenas na tarde do dia 13, dia de S. Luzia, quando começava então o toque de Tambor de Mina para o Rei dos Mestres [*encantado responsável pelo ritual e chefe espiritual do terreiro do Egito*]. Como num baile, ainda hoje as mulheres se enfeitam com saias coloridas, xales, leques, muitas jóias, colares, fitas e outros adornos, além das mantas de miçangas que vestem ao receber suas encantadas (...) considerado como da linha de cura ou de água doce, se difere da cura/pajelança por possuir rituais internos secretos que antecedem a festa pública, quando na cura todos os procedimentos e ferramentas rituais estão expostos na mesa do pajé [*Grifos no original*].

O *Baião Cruzado*, por sua vez, é uma brincadeira criada por Alauriano de Almeida (seu Lauro), célebre brincante e festeiro de São Luís, falecido em 1993. Seu Lauro foi por muitos anos um dos mais ativos animadores culturais da cidade, sendo responsável pela

---

<sup>119</sup> Duas faixas deste disco podem ser ouvidas no CD anexo (faixas 8 e 9).

fundação de diversos grupos folclóricos, com destaque para o conhecido grupo de bumba-boi sotaque de zabumba que até hoje é conhecido como *Boi de Lauro*. Seu Lauro tinha uma intuição apurada para a estilização de manifestações da cultura popular, como demonstra sua criação mais célebre, o *cacuriá*, que nasceu de uma adaptação das brincadeiras feitas pelas caixeiras no final das festas do Divino no interior do município de Guimarães. O *cacuriá* de seu Lauro acabou se tornando um dos mais populares folguedos maranhenses e motivou a criação de uma série de grupos congêneres, ganhando destaque por sua coreografia sensual e pelas cantigas cômicas com letras de duplo sentido. Em depoimento registrado no final de sua vida, seu Lauro manifestou seu desagrado com os rumos tomados pelo *cacuriá*, que caminhava, segundo ele, em direção à “depravação”, afastando-se de seu espírito original: “uma festa séria, uma brincadeira religiosa do Divino Espírito Santo” (Memória de velhos 1999: 81, grifos meus).

A partir de seu contato com a pajelança de Cururupu, seu Lauro inspirou-se para criar uma nova brincadeira, que chamou *baião cruzado*:

O Baião Cruzado, eu o trouxe de Cururupu. Fui a uma festa na casa de seu Rubem [sic], um pajé, um curador muito falado. Eu já tinha escutado umas curas do finado Biná e vinha pensando: “vou fazer uma brincadeira disso aí.” Levei gravador, fita e gravei a festa. Ele me disse: “Seu Lauro, fazer isso é um pouco perigoso, pois, se o senhor estiver com essa brincadeira em cima de um palanque e uma médium fraca atuar, como é que o senhor vai resolver o problema?” Depois ele disse: “Vou lhe fazer um remédio muito simples e fácil para que evite esta parte: os brincantes devem usar uma cabeça de alho macho.” Então, há cinco anos nasceu o Baião Cruzado, que não é nada mais nada menos que uma cura. Ele não tem toada, é doutrinado do começo ao fim.

Faço a brincadeira, mas tenho a colaboração do senhor Aurino,<sup>120</sup> meu cabeceira, que é chefe de terreiro e não vai deixar que eu passe vergonha em cima do palco. Mas aconteceu de a gente estar brincando e assistente atuar, de modo que até hoje ninguém se meteu comigo na parte do baião (Memória de velhos 1999: 82).

O nome *baião*, como assinala o texto do encarte do disco citado acima, pode ser interpretado como corruptela de “bailão”. O adjetivo *cruzado*, por sua vez, talvez tenha relação com o encruzo, mais conhecido ritual da pajelança. Hoje, o baião cruzado de seu

<sup>120</sup> Tenho razões para crer que o *Aurino* mencionado no depoimento de seu Lauro seja o pai-de-santo Aurilo, natural de Cururupu e ligado a Benedita Cadete (ver capítulo 5), mas não pude confirmar essa informação.

Lauro costuma se apresentar com regularidade nos festejos juninos da capital maranhense, recebendo cachê como qualquer grupo de bumba-boi, tambor de crioula ou cacuriá. Conversando com Dona Maria da Paz, a atual responsável pelo grupo, acabei descobrindo que já conhecia o pajé que inspirou seu Lauro: Roberval, também conhecido como “seu Ruber” (e não “seu Rubem”, como aparece grafado no depoimento acima). O repertório musical do baião cruzado é todo calcado na pajelança, e algumas cantigas são indistinguíveis das doutrinas de cura cantadas pelos pajés de Cururupu.<sup>121</sup> Quando seu Lauro diz “*ele não tem toada, é doutrinado do começo ao fim*”, parece estar dizendo que sua criação está mais próxima da pajelança, em que as cantigas são chamadas de *doutrina* (“*é nada mais nada menos que uma cura*”), do que de brincadeiras como o bumba-meu-boi e o tambor de crioula, em que o termo *toada* é o mais usado.

Esses dois casos, assim como as observações feitas anteriormente sobre as relações estreitas entre a pajelança e o bumba-meu-boi, apontam na direção de uma circulação entre domínios mais “sagrados” e mais “profanos” em uma mesma região, incluindo a circulação e diálogo entre diferentes gêneros expressivos muitas vezes praticados pelas mesmas pessoas. Esse fenômeno pode ser encontrado em diversas regiões do Brasil. No Recôncavo Baiano, por exemplo, existe um estreito relacionamento entre a capoeira, o samba-de-roda e o candomblé, especialmente o candomblé de caboclo: “Muitas músicas do samba de caboclo são encontradas nos sambas de roda ou em rodas de capoeira. (...) A transposição dessas cantigas para uma festa religiosa serve para demonstrar um entrecruzamento de gêneros musicais que está presente em outras manifestações regionais de origem afro-brasileira” (Santos 1995: 109). Nos terreiros de jurema da Paraíba, há uma circulação semelhante entre o repertório musical religioso e a brincadeira do coco-de-roda: “Recentemente encontramos vários cocos na jurema sagrada, uma das religiões afro-brasileiras que tem muitos adeptos na Paraíba.

---

<sup>121</sup> Ver faixa 10 do CD anexo.

Muitos deles são cantados na brincadeira do coco e, ao se instalarem no ritual religioso, mesmo que sua temática aparentemente não tenha nenhum traço sagrado, se configuram como pontos. Pode-se afirmar que se tornam cânticos religiosos, no caso, pontos de gira, que são entoados durante os rituais, relacionados com uma ou outra entidade” (Ayala & Silva 2000: 117).

Alargando ainda mais o espectro da análise, podemos identificar fenômenos semelhantes em muitas outras regiões do mundo. Analisando o *Main Peteri*, gênero de rituais xamânicos realizado pelos curadores (*bomohs*) da Malásia, Carol Laderman diz que esse gênero também pode ser considerado a justo título como uma forma teatral: “although its central purpose is the healing of human pain, is a form of theater, complete with heroes, villains, tension, comedy, stage, props, and audience” (Laderman 1991: 90-91). De modo semelhante ao que descrevi para as relações entre a pajelança maranhense e o bumba-boi, esta autora aponta a proximidade do *Main Peteri* com duas outras manifestações artísticas da região: o teatro dançado *Mak Yong* e o teatro de sombras *Waiang Kulit*. “The three genres share much of their language, music, movement, themes, and world view. Practitioners of one form are often adept at one or both of the others” (1991: 100).

Poder-se-ia argumentar que a separação entre domínios “sagrados” e “profanos”, como todas as outras dicotomias nascidas da compartimentalização da experiência humana efetuada pelo pensamento ocidental e moderno, é uma abstração que atrapalha mais do que ajuda e que não pode ser verificada de forma absoluta em lugar algum. Isso é verdadeiro até certo ponto, pois como já argumentei as categorias do pensamento podem ter efeitos muito concretos sobre a vida das pessoas e com certeza a perseguição policial foi um fator extremamente relevante para que os curadores buscassem apresentar publicamente os rituais de pajelança mais como diversão profana do que como eventos religiosos. Acredito que o mais importante a destacar, contudo, é o fato de que *não é qualquer tipo de ritual que se*

*presta à indefinição e mesmo à desconsideração aberta das fronteiras entre os diversos domínios.*

Richard Schechner (1994) sustenta que o relacionamento entre os rituais e as performances teatrais e dramáticas pode ser visto como uma oscilação entre os pólos da *eficácia* e do *entretenimento*, conforme os objetivos buscados em cada caso, e que para saber se e quando um evento específico é “ritual” ou “teatro” é preciso estar atento para seu contexto e função. Esse contínuo pode ser expresso através de duas séries de características associadas a cada pólo (Schechner (1994: 622):

**Entretenimento**

Diversão

Para os que estão aqui e agora

*Performer* demonstra habilidades aprendidas

Criatividade individual

Audiência assiste

Audiência aprecia

A crítica se desenvolve

**Eficácia**

Resultados

Para seres divinos transcendentos

*Performer* possuído, em transe

Criatividade coletiva

Audiência participa

Audiência acredita

A crítica é desencorajada

É claro que toda performance combina em maior ou menor grau características apresentadas em ambos os pólos, e uma mesma performance pode assumir mais características de um lado ou de outro conforme o ponto de vista empregado. Parece-me, contudo, que determinados tipos de performance tendem mais facilmente a um dos pólos, enquanto outras tendem ao centro e à indefinição. Assim, o tambor de mina, embora também seja fonte de entretenimento, pode ser mais facilmente classificável como um culto religioso, e é assim que os frequentadores dos terreiros de São Luís o tratam. Já o bumba-meu-boi, embora envolva devoção religiosa, é mais facilmente classificável como uma forma de diversão, e como tal é tratado pelos *brincantes*. A pajelança maranhense, por sua vez, parece flutuar constantemente entre esses dois extremos, desafiando de modo mais contundente as tentativas de classificação. Se todo ritual comporta simultaneamente diversas dimensões, não é qualquer ritual, porém, que pode ou aceita ser chamado, para usar a expressão de seu Lauro, de *festa séria* ou *brincadeira religiosa* – ou, como sugerimos, de *brincadeira séria*.



## **9** Conclusões

No início deste trabalho, assinalei que a pajelança maranhense poderia ser caracterizada como uma *brincadeira séria*. Essa aparente contradição expressa o que, a meu ver, pode ser visto como o aspecto essencial dos fenômenos aqui abordados: sua capacidade de combinar as mais variadas dimensões da experiência humana, desafiando as tentativas de enquadrar essas dimensões em escaninhos definidos. Como muitas outras formas de cura ditas “tradicionais” ou “alternativas” – isto é, aquelas que estão à margem da biomedicina – a pajelança maranhense é formada por fluxos constantes de pessoas, objetos, práticas e idéias, em que é difícil distinguir não só onde termina o “sagrado” e onde começa o “profano”, mas também onde termina a “medicina” e onde começa a “religião”, onde termina o “prático” e onde começa o “estético”, onde termina a “cosmologia” ou “sistema de crenças” e onde começa a “idiosincrasia”. Partindo dessa constatação, é possível retomar algumas das conclusões substantivas e metodológicas esboçadas neste trabalho.

\* \* \*

“Toda classificação é superior ao caos”, diz Lévi-Strauss (1976: 36), para quem a exigência de ordem está na base não só do pensamento “selvagem”, mas também de qualquer pensamento. Se a exigência de ordem é de fato um traço geral do pensamento humano, como sugere Lévi-Strauss, ou uma espécie de fetiche da antropologia, como sugere Taussig (1991), o fato é que, no âmbito desta disciplina, encontramos com frequência uma ênfase mais na coerência do que na contradição, mais na convenção do que na variação, mais no padrão e na regularidade do que naquilo que foge a ambos, em suma, mais no caráter “sistemático” do que no caráter “idiosincrático” das ações humanas.

Como tentei argumentar ao longo desse trabalho, abordar manifestações como a pajelança maranhense a partir desse paradigma traz contribuições limitadas para a compreensão de fenômenos cuja vitalidade parece estar ligada à sua capacidade de combinar

homogeneidade e heterogeneidade e de transcender categorias e domínios nitidamente demarcados. Em lugar de uma preocupação com os aspectos convencionais e sistemáticos da prática dos pajés e seus clientes, tomei como premissa básica a tensão entre a convenção e a variabilidade e, de certa forma, a mútua inter-dependência entre estes dois pólos. Na pajelança, a convenção surge como um sinal de constante deslocamento de significados, desmontando a idéia canônica de convenção como “sistema de crenças” e por isso ordenadora. Essa premissa se desdobrou na tentativa de construir uma abordagem que privilegiasse tanto a performance – em detrimento dos sistemas de significação pré-fixados e/ou totalizantes – quanto o caráter processual do ritual e a reelaboração e/ou renegociação contínua dos significados pelo pajé a cada instância de cura.

Ao discutir a natureza de meu objeto de pesquisa, sustentei que tratar a pajelança exclusivamente como uma *totalidade* com fronteiras definidas resultaria em uma análise empobrecedora na medida em que isso encobriria as relações de continuidade existentes entre diversas *correntes* formadoras de uma *tradição cultural*, para usar os termos de Barth (2000a). Isso é verdadeiro tanto no plano da pajelança vista como uma tradição em si mesma, formada por correntes cuja multiplicidade de formas desafia o estabelecimento de uma homogeneidade interna, como na posição ocupada pela pajelança no contexto mais amplo da realidade maranhense (em que pode ser abordada como uma corrente que é “atravessada” constantemente por outras correntes, como o tambor de mina, por exemplo) e também no campo mais geral daquilo que chamamos de *encantaria brasileira*.

Como resultado, busquei entender a identidade fluida da pajelança, em um primeiro plano, como um entrecruzamento particular de processos históricos marcados pela negociação e diálogo entre diferentes vertentes culturais; em um segundo plano, como resultado de processos particulares de produção e distribuição de sentido, que se manifestam de forma mais nítida nos diversos movimentos envolvidos nos processos de socialização, aprendizado e

iniciação dos pajés assim como no pragmatismo que caracteriza o atendimento das necessidades práticas e imediatas envolvidas em cada ritual de cura.

Como agentes sociais, os pajés funcionam como mediadores com o sagrado ao mesmo tempo em que têm como principal atividade o tratamento de doenças e perturbações. Isso levanta uma série de questões sobre como tratar de fenômenos que podem ser abordados tanto a partir do ponto de vista da “religião” como da “medicina”. Se, como quero acreditar, em última instância não existe um “lado” médico e um “lado” religioso desses fenômenos, mas sim dois discursos sobre os mesmos problemas existenciais básicos, parece-me que o caminho mais interessante para uma análise da pajelança e de outras manifestações da encantaria brasileira está na direção da elaboração de meta-discursos que façam justiça a ambas as dimensões (Csordas 1987: 9-10), como tentei realizar neste trabalho.

Assim, procurei abordar a ação terapêutica dos pajés explorando as diversas definições culturais sobre quais recursos de saúde são apropriados para que perturbações, e também os contextos e o grau em que as questões existenciais são tratadas em um idioma médico ou em um idioma religioso. Verifiquei que os pajés fazem parte de um conjunto mais amplo de agentes terapêuticos a que os habitantes de Cururupu podem recorrer, e que o reconhecimento de domínios específicos para a atividade do pajé não impede que sua esfera de ação se estenda sobre praticamente todos os tipos de problemas que podem atingir um ser humano. Verifiquei também que as práticas terapêuticas dos pajés, embora se expressem com frequência em uma linguagem médica e estejam em diálogo constante, explícita ou implicitamente, com a biomedicina, envolvem de forma recorrente a presença e o diálogo com as entidades espirituais conhecidas como *encantados* e estão também intimamente ligadas a uma complexa rede de expectativas e papéis sociais envolvida nas relações entre pajés e clientes. Assim, tornar-se cliente pode constituir uma etapa no processo de iniciação na pajelança e/ou resultar no pertencimento a uma *irmandade*, grupo controlado pelo pajé cuja finalidade é promover

grandes festividades realizadas periodicamente em devoção a santos católicos. O prestígio de um pajé depende tanto do sucesso das curas por ele realizadas como de sua capacidade de formar e manter uma rede de relações sociais.

Ao tentar entender as razões que levam uma pessoa a se tratar e se curar com um pajé, argumentei que a existência de um consenso cultural entre os envolvidos não pode ser postulada *a priori* e que a disposição do cliente em se submeter ao curador não envolve necessariamente uma *crença* entendida como escolha racional e voluntária por um “sistema” subjacente à prática do pajé, mas sim um *crédito* depositado no curador, estabelecendo entre este e o cliente uma relação de confiança mútua que pode ter duração e consistência variáveis. Assim, em minha abordagem da eficácia da cura desloquei minha atenção da tentativa de elaborar abstratamente um “sistema de crenças” para uma tentativa de compreender os elementos da performance e o papel que desempenham na construção de uma “crença” particular e contingente, o que envolveu uma concepção da crença como *confiança* mais do que *representação*.

Concentrei portanto o foco da análise sobre os rituais de cura, buscando identificar e examinar os elementos formais e estilísticos que os compõem, as expectativas dos participantes, os diversos dispositivos convencionais e estéticos disponíveis, as estratégias de ação e as diversas maneiras de combinar todos estes aspectos para tentar produzir um resultado satisfatório, definido como uma *credibilidade interativa*, para usar a expressão sugerida por Schieffelin (1996): um equilíbrio entre a competência performática do pajé e o interesse e participação de sua *assistência*, o público participante, que canta e bate palmas, e os tocadores, que podem usar instrumentos como pandeiros, tambores e cabaças.

No decorrer dessa tarefa, me convenci de que, para entender a eficácia e o sucesso de cada ritual de cura, é tão importante conhecer as convenções mais gerais da pajelança, tomada como um gênero expressivo particular, quanto as convenções particulares de cada pajé, as

improvisações, as circunstâncias específicas e o modo peculiar e contingente de articulação entre essas convenções e as necessidades práticas surgidas de cada caso. Essa situação, em que a heterogeneidade e o imponderável são tão importantes quanto as premissas compartilhadas, desafia as tentativas de caracterizar a pajelança como um “sistema” e presta-se pouco às abstrações de totalidade.

Como forma de tentar contornar algumas das limitações da escrita etnográfica, que tem se mostrado mais apta a tratar de totalidades do que do caráter multifacetado da experiência humana vivida em situações específicas, optei por estruturar boa parte do texto em torno da narrativa, tomada como um registro que permite mais espaço para essa dimensão. Essa escolha, como qualquer outra, envolve riscos. Comentando o livro de Carol Laderman, *Taming the winds of desire*, que descreve rituais dos curadores malaios (*bomohs*), Arthur Kleinman critica o descompasso entre os dados apresentados e as análises contidas no trabalho: “The ritual seems too multisided to try to interpret in full. Both cases and ritual performances expand beyond the frame of the analysis (...) they are too vitally human for encapsulation in a totalizing social theory” (Kleinman 1995: 218). Não sei se consegui evocar uma realidade de forma tão completa e abrangente como Laderman mas, do meu ponto de vista, atingir uma riqueza etnográfica que desafie o estabelecimento de um modelo interpretativo unívoco e totalizante não é necessariamente um demérito. Se todo trabalho etnográfico corre riscos, prefiro correr esse risco ao risco de apresentar um relato frio e sem vida, cuja abstração e impessoalidade, embora elegante, nos impeça de perceber o que há de *vitalmente humano*, como diz Kleinman, nos fenômenos que abordamos.

\* \* \*

Lembro-me de uma conversa que tive com seu João Venâncio, curador de São Luís. Ele me contou que certa vez, alguns anos atrás, lhe procuraram para registrar a sua “brincadeira” na MARATUR, órgão estadual de turismo, a fim de que pudesse receber uma

subvenção do governo estadual para a realização de festas. Seu João recusou, e os termos hesitantes em que manifesta seu desconforto são, acredito, reveladores:

Eles dizem que o tambor... essas coisas... é... folclore. Não é. Folclore é um bumba-boi, uma festa de Espírito Santo, um lelê, um côco... é folclore. Mas esse nosso... eu não sei, que eu não conheço lei, né? Mas uma coisa que a gente faz sem sentido, fora do sentido... é folclore? O quê que você acha?

*GP: Eu acho que é uma religião.*

Sim senhor. Por que você não dança sabendo que tá dançando; você não canta sabendo que tá cantando; vai dizer que é folclore... eu acho que é uma religião. Eu li aqui um livro de umbanda, que me emprestaram, eles dizem que a umbanda é uma religião. Então isso nosso é uma religião. Quer dizer, muda de nome mas o sentido é o mesmo, né?

Se há alguma especificidade no tipo de encontro com o sagrado que caracteriza a pajelança, creio que esta reside no fato de combinar simultaneamente diversas dimensões, sendo ao mesmo tempo *brinquedo* e *cura* e oferecendo um tipo de satisfação que só os rituais voltados para a *unidade* dessas dimensões podem oferecer: “Ritual performance, occupying as it does the middle ground between aesthetic drama and social drama, is especially powerful because it equivocates, refusing to be solely aesthetic (for looking only) or social (wholly committed to action now); rituals participate both in the aesthetic and the social, drawing their power from both and operating within both” (Schechner 1994: 629). O mesmo tipo de satisfação que está presente, acredito, em manifestações como a dança de São Guido comentada por Nietzsche (1992: 30-31) , com cujas palavras encerro este texto:

Há pessoas que, por falta de experiência ou por embotamento de espírito, se desviam de semelhantes fenômenos como de “moléstias populares” e, apoiados no sentimento de sua própria saúde, fazem-se sarcásticas ou compassivas diante de tais fenômenos: essas pobres criaturas não têm, na verdade, idéia de quão cadavérica e espectral fica essa sua “sanidade”, quando diante delas passa bramando a vida candente do entusiasta dionisíaco.

## Bibliografia

ABBEVILLE, Claude D'. 1975 [1614]. *História da missão dos padres capuchinhos na ilha do Maranhão e terras circunvizinhas*. São Paulo/Belo Horizonte: EDUSP/Itatiaia.

ABREU, Martha. 1999. *O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

ABREU, Sylvio Fróes. 1931. *Na terra das palmeiras*. Rio de Janeiro: Oficina Industrial Gráfica.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. 1983. *A ideologia da decadência: leitura antropológica a uma história da agricultura do Maranhão*. São Luís: IPES.

ALVARENGA, Oneyda. 1948. *Tambor de Mina e Tambor de Crioula*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal.

\_\_\_\_\_. 1950. *Babassuê*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal.

\_\_\_\_\_. 1949. *Catimbó*. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal.

ALVES, Paulo César & RABELO, Miriam. 1998. Repensando os estudos sobre representações e práticas em saúde/doença. In: ALVES, Paulo César & RABELO, Miriam Cristina (orgs.) *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz/Relume Dumará.

ANDRADE, Mário de. 1983. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte/Brasília: Ed. Itatiaia/INL/ Fundação Nacional Pró-Memória.

APEM (Arquivo Público do Estado do Maranhão). 1992a. *A invasão do quilombo Limoeiro – 1878*. São Luís: SIOGE.

\_\_\_\_\_. 1992b. *O negro e o índio na legislação do Maranhão provincial (1835-1889)*. São Luís: SIOGE.

ARAÚJO, Mundinha. 1990. *Breve memória das comunidades de Alcântara*. São Luís: SIOGE.

ARENZ, Karl Heinz. 2003. *São e salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*. Quito: Abya Yala.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. 1999. *O Reino dos Encantados, Caminhos: Tradição e religiosidade no sertão nordestino*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia). São Paulo: PUC-SP.

ASSUNÇÃO, Mathias Röhrig. 1996. Quilombos Maranhenses. In: REIS, João José & GOMES, Flávio dos Santos (orgs.) *Liberdade por um fio (História dos quilombos no Brasil)*. São Paulo: Companhia das Letras.

AUSTIN, J. L. 1962. *How to do things with words*. Cambridge: Harvard University Press.

AYALA, Maria Ignez & SILVA, Marinaldo José da. 2000. Da brincadeira do coco à jurema sagrada: os cocos de roda e de gira. In: AYALA, Maria Ignez Novais & AYALA, Marcos (orgs.) *Cocos: alegria e devoção*. Natal: Editora da UFRN.

BAHR, D. M. & HAEFER, J. R. 1978. Song in Piman curing. *Ethnomusicology* 22 (1).

BARBOSA, Marise Glória. 2002. *Umas mulheres que dão no couro: as Caixeiras do Divino no Maranhão*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: PUC-SP.

BARRETTO, Maria Amália Pereira. 1977. *Os voduns do Maranhão*. São Luís: Fundação Cultural do Maranhão.

BARTH, Fredrik. 2002. An Anthropology of knowledge. *Current Anthropology* 43 (1).

\_\_\_\_\_. 2000a. A análise da cultura nas sociedades complexas. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.

\_\_\_\_\_. 2000b. O guru e o iniciador: transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e da Melanésia. In: *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contracapa.

BASTIDE, Roger. 1959. Medicina e magia nos candomblés. *Boletim Bibliográfico* n. XVI. São Paulo: Departamento de Cultura.

\_\_\_\_\_. 1971 [1960]. *As religiões africanas no Brasil: contribuições a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Pioneira/EDUSP.

BATESON, Gregory. 2000 [1972]. The group dynamics of schizophrenia. In: *Steps to an ecology of mind*. Chicago: University of Chicago Press.

BAUMAN, Richard. 1992. Performance. In: BAUMAN, Richard (ed.) *Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments – A Communications-centered Handbook*. Nova York/Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_ & BRIGGS, Charles L. 1990. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology* nº 19.

BIRMAN, Patrícia. 1992. Modos periféricos de crença. In: SANCHIS, Pierre (org.) *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola.

\_\_\_\_\_. 1995. *Fazendo estilo criando gêneros*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

BLACKING, John. 1995 [1973] *How musical is man?* Seattle: University of Washington Press.

BOND, George C. "Fieldnotes: Research in Past Occurrences". In: SANJEK, Roger (ed.) *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.



- BOSCHI, Caio César. 1986. *Os leigos e o poder: Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática.
- BOYER, Véronique. 1999. O Pajé e o Caboclo: de Homem a Entidade. *Mana* 5 (1).
- BOYER-ARAÚJO, Véronique. 1993. *Femmes et cultes de possession au Brésil*. Paris: L'Harmattan.
- BOURGUIGNON, Erika. 1976. *Possession*. San Francisco: Chandler and Sharp.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. 1978. *O divino, o santo e a senhora*. Rio de Janeiro: Funarte.
- BRIGGS, Charles. 1996. The meaning of nonsense, the poetics of embodiment, and the production of power in Warao healing. In: LADERMAN, Carol & ROSEMAN, Marina (eds.) *The Performance of Healing*. Nova York: Routledge.
- BRODWIN, Paul. 1996. *Medicine and morality in Haiti: the contest for healing power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BROWN, Diana De G. 1986. *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*. Ann Arbor: University Microfilms International.
- CACCIATORE, Olga Gudolle. 1988 [1977]. *Dicionário de Cultos Afro-Brasileiros*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- CAPONE, Stefania. 1999. *La quête de l'Afrique dans le candomblé: pouvoir et tradition au Brésil*. Paris: Karthala.
- CARLINI, Álvaro. 1993. *Cachimbo e maracá: o catimbó da missão*. São Paulo: Centro Cultural São Paulo.
- CARNEIRO, Edison. 1991a [1937] *Religiões Negras/Negros Bantos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. 1991b [1948] *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CARVALHO, José Jorge de. 1987. A força da nostalgia: a concepção de tempo histórico nos cultos afro-brasileiros. *Religião e Sociedade* 14 (2).
- \_\_\_\_\_. 1994. Violência e caos na experiência religiosa: a dimensão dionisíaca dos cultos afro-brasileiros. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes (org). *As senhoras do pássaro da noite*. São Paulo: Axis Mundi/Edusp.
- CARVALHO, Maria Michol Pinho de. 1995. *Matracas que desafiam o tempo: é o bumba-boi do Maranhão*. São Luís: s/e.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1951. *Meleagro: depoimento e pesquisa sobre a magia branca no Brasil*. Rio de Janeiro: AGIR.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. 1983. *O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Zahar.

\_\_\_\_\_. 1986. Origens, para que as quero? Questões para uma investigação sobre a Umbanda. *Religião e Sociedade* 13 (2).

CERTEAU, Michel de. 1987. Cultures et Spiritualités. In: *La Faiblesse de Croire*. Paris: Ed. Du Seuil.

CHRISMAN, Noel J. 1977. The health-seeking process: an approach to the natural history of illness. *Culture, Medicine and Psychiatry* n° 1.

CLIFFORD, James. 1986. On Ethnographic Allegory. In: CLIFFORD, James & MARCUS, George E. (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.

CONTINS, Márcia & GOLDMAN, Márcio. 1984. O caso da Pomba Gira: Religião e Violência. Uma análise do jogo discursivo entre Umbanda e Sociedade. *Religião e Sociedade* 11 (1).

CORDOVIL, Daniela. 2000. *Religião e Política em Cururupu/MA*. Monografia de conclusão do curso de ciências sociais. Brasília: UNB.

CRAPANZANO, Vincent. 1973. *The Hamadsha: a Study in Moroccan ethnopsychiatry*. Berkeley: University of California Press.

CRAVALHO, Mark. 1993. *An Invisible Universe of Evil: Supernatural Malevolence and Personal Experience Among Amazon Peasants*. Tese de Doutorado em Antropologia. San Diego: University of California

\_\_\_\_\_. 1998. De doente a “encantado”: o conceito de mecanismo de defesa constituído culturalmente e a experiência de uma vítima de “espírito mau” em uma comunidade rural na Amazônia. In: ALVES, Paulo César & RABELO, Miriam Cristina (orgs.) *Antropologia da saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz/Relume Dumará.

CSORDAS, Thomas J. 1985. Medical and sacred realities: between comparative religion and transcultural psychiatry. *Culture, Medicine and Psychiatry* n° 9.

\_\_\_\_\_. 2002a. The Rhetoric of Transformation in Ritual Healing. In: *Body/Meaning/Healing*. Nova York: Palgrave Macmillan.

\_\_\_\_\_. 2002b. Embodiment as a paradigm for anthropology. In: *Body/Meaning/Healing*. Nova York: Palgrave Macmillan.

\_\_\_\_\_. 2002c. Somatic modes of attention. In: *Body/Meaning/Healing*. Nova York: Palgrave Macmillan.

\_\_\_\_\_ & KLEIMAN, Arthur. 1996. The Therapeutic Process. In: SARGENT, Carolyn F. & JOHNSON, Thomas M. (eds.) *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*. Westport, Conn.: Praeger.

Da MOTA, Clarice Novaes & BARROS, José Flávio Pessoa de. 1990. Jurema: Black-indigenous drama and representations. In: *Ethnobiology: implications and applications - proceedings of the first international congress of ethnobiology (Belém, 1988)*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.

DANTAS, Beatriz Góis. 1988. *Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.

DESJARLAIS, Robert R. 1992. *Body and Emotion: The Aesthetics of Illness and Healing in the Nepal Himalayas*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. 1983. Pluralidade religiosa nas sociedades complexas e “religiosidade” das classes trabalhadoras urbanas. *Boletim do Museu Nacional*, série antropologia, nº 41.

\_\_\_\_\_. 1986. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar/CNPQ.

\_\_\_\_\_. 1998. A investigação antropológica sobre Doença, Sofrimento e Perturbação: uma introdução In: *Pessoa, Doença e Perturbação. Perspectivas Etnográficas* Rio de Janeiro: Editora da FIOCRUZ;

EDUARDO, Octávio da Costa. 1966 [1948]. *The Negro in Northern Brazil: a study in acculturation*. Seattle: University of Washington Press.

ELLEN, R. F. (ed.) 1984. *Ethnographic Research - a Guide to General Conduct*. Londres: Academic Press.

EVANS-PRITCHARD, E. E. 1965 [1937]. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

EVREUX, Yves D'. 2002 [1615]. *Viagem ao Norte do Brasil feita nos anos de 1613 a 1614*. São Paulo: Siciliano.

FAUSTO, Carlos. 1992. Fragmentos de história e cultura tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

FERNANDES, Florestan. 1989 [1963] *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Ed. Da UNB.

FELD, Steven. 1990 [1982] *Sound and sentiment: birds, weeping, poetics, and song in Kaluli expression*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.

FERREIRA, Euclides Menezes. 1985. *A Casa de Fanti-Ashanti e seu alaxé*. São Luís: Alcântara.

\_\_\_\_\_. 2003. *Pajelança*. São Luís: s/e.

FERRETTI, Mundicarmo. 1991. *Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti*. Disco LP 33 1/3 rpm e encarte. São Luís: Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. 1994. *Terra de Caboclo*. São Luís: Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão.

\_\_\_\_\_. 1995. A Representação de Entidades Espirituais Não-Africanas na Religião Afro-Brasileira: O Índio em Terreiros de São Luís - MA. In: *Anais da 47a. Reunião Anual da SBPC*. São Luís: UFMA.

\_\_\_\_\_. 1996. *Tambor de Mina e Umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão*. Trabalho apresentado no II Seminário Cultural e Teológico da Umbanda e das Religiões Afro-Brasileiras. Porto Alegre: CEUCAB/RS, 10-13/10/1996.

\_\_\_\_\_. 2000a [1993]. *Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina no processo de mudança de um terreiro de São Luís - a Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: UFMA, 2ª edição.

\_\_\_\_\_. 2000b. *Maranhão encantado: encantaria maranhense e outras histórias*. São Luís: UEMA.

\_\_\_\_\_. 2000c. Mau Olhado e Malefício no Tambor de Mina. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore* nº 16.

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

\_\_\_\_\_. 2003. Religiões afro-brasileiras e saúde: diversidade e semelhanças. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore* nº 25.

\_\_\_\_\_. 2004. *Pajelança do Maranhão no século XIX: o processo de Amélia Rosa*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore/FAPEMA.

\_\_\_\_\_ & SANTOS, Rosário. 2001. José Cupertino na religião afro do Maranhão. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore* nº 20.

FERRETTI, Sérgio. 1995. *Repensando o sincretismo*. São Paulo: Edusp.

\_\_\_\_\_. 1996 [1985]. *Querebentã de Zomadonu: etnografia da Casa das Minas*. São Luís: UFMA.

\_\_\_\_\_. 2001. Preconceitos e perseguições às religiões e festas populares. Trabalho apresentado em mesa redonda na Oficina de Trabalho Direitos Humanos, Diversidade Religiosa e Territorialidade, realizada pela ABA/UFMA/DEPSAN. São Luís, 20 a 21 de setembro de 2001.

\_\_\_\_\_ (org.) 2002. *Tambor de Crioula: ritual e espetáculo*. São Luís: Comissão Maranhense de Folclore.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. 1996. *A Cidade dos Encantados: Pajelanças, Feitiçarias e Religiões Afro-Brasileiras na Amazônia*. Dissertação de Mestrado em História. Campinas: UNICAMP.

FIGUEIREDO, Napoleão. 1976. Pajelança e catimbó na região bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas* nº 32.

\_\_\_\_\_ & A. VERGOLINO E SILVA. 1972. *Festas de Santos e Encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras.

FINKLER, Kaja. 1985. *Spiritualist healers in Mexico: Successes and failures of alternative therapeutics*. Nova York: Praeger.

FRANK, Jerome. 1973. *Persuasion and Healing*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

FURUYA, Yoshiaki. 1994. Umbandização dos Cultos Populares na Amazônia: A Integração ao Brasil? In: NAKAMAKI, Hirochika & PELLEGRINI FILHO, Américo (orgs.) *Possessão e Procissão: Religiosidade Popular no Brasil*. Osaka: National Museum of Ethnology.

GABRIEL, Chester E. 1985. *Comunicação dos Espíritos: Umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico*. São Paulo: Edições Loyola.

GALVÃO, Eduardo. 1975 [1951]. *Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa em Itá, Amazonas*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

GEERTZ, Clifford. 1988. *Works and Lives: the Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.

GLUCKMAN, Max. 1963. Gossip and Scandal. *Current Anthropology* 4 (3).

\_\_\_\_\_. 1967. Introduction. In: EPSTEIN, A. L. (ed.) *The Craft of Social Anthropology*. Londres: Social Science Paperbacks/Tavistock.

GOOD, Byron J. 1994. *Medicine, rationality, and experience: an anthropological perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.

GOUVEIA, Cláudia Rejane Martins. 2001. *As Esposas do Divino: Poder e prestígio feminino na Festa do Divino Espírito Santo em terreiros de Tambor de Mina de São Luís, Maranhão*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: Universidade Federal de Pernambuco.

HAGEDORN, Katherine J. 2001. *Divine utterances: the performance of afro-cuban santería*. Washington: Smithsonian Institution Press.

HALPERIN, Daniel. 1999. Memória e “consciência” em uma religião afro-brasileira: O Tambor de Mina do Maranhão. *Religião e Sociedade* 19 (2).

HARREL, Stevan. 1991. Pluralism, performance and meaning in Taiwanese healing: a case study. *Culture, Medicine and Psychiatry* nº 15.

HILL, Jonathan D. S/d. A musical aesthetic of ritual curing in the Northwest Amazon. In: LAGNDON, Esther Jean & BAER, Gerhard (org.), *Portals of Power: Shamanism in South America*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

HOSKINS, Janet. 1996. From diagnosis to performance: medical practice and the politics of exchange in Kodi, West Sumatra. In: LADERMAN, Carol & ROSEMAN, Marina (eds.) *The Performance of Healing*. Nova York: Routledge.

HUGH-JONES, Stephen. 1996. Shamans, Prophets, Priests, and Pastors. In: THOMAS, Nicholas & HUMPHREY, Caroline (eds.) *Shamanism, History, and the State*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

HUIZINGA, Johan. 2000 [1938]. *Homo Ludens*. São Paulo: Perspectiva.

ISLA VILLAR, Pablo. 2000. La ritualisation de l' "inquiétante étrangeté" dans le chamanisme multiculturel de Salas (Pérou). In: AIGLE, Denise et. al. (eds.) *La Politique des esprits. Chamanismes et religions universalistes*. Naterre: Societé d'ethnologie.

JANZEN, John. 1992. *Ngoma: discourses of healing in Central and Southern Africa*. Berkeley: University of California Press.

KENDALL, Laurel. 1996. Initiating performance: the story of Chini, a Korean shaman. In: LADERMAN, Carol & ROSEMAN, Marina (eds.) *The Performance of Healing*. Nova York: Routledge.

KLEINMAN, Arthur. 1995. *Writing at the margin: discourse between anthropology and medicine*. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_ & SUNG, Liliás H. 1979. Why do indigenous practioners successfully heal? *Social Science and Medicine* 13 (B).

LADERMAN, Carol. 1991. *Taming the Wind of Desire: Psychology, Medicine, and Aesthetics in Malay Shamanistic Performance*. Berkeley: University of California Press.

\_\_\_\_\_ & ROSEMAN, Marina. 1996. Introduction. In: LADERMAN, Carol & ROSEMAN, Marina (eds.) *The Performance of Healing*. Nova York: Routledge.

LAGO, Antônio Bernardino Pereira do. 2001 [1872] *Itinerário da Província do Maranhão*. São Paulo: Siciliano.

LAMBEK, Michael. 2002. Fantasy in Practice: Projection and Introjection, or the Witch and the Spirit-Medium. *Social Analysis* vol. 46, n. 3.

LAPLANTINE, François. 1986. *Antropologia da doença*. São Paulo: Martins Fontes.

LAVELEYE, Didier de. 1996. As duas direções de um mesmo sincretismo: A Pajelança e a Mina maranhense nos tambores de Cura. Trabalho apresentado na XX Reunião Brasileira de Antropologia. Salvador, 14 a 18 de abril.

\_\_\_\_\_. 2001. *Peuple de la mangrove: Approche ethnologique d'un espace social métissé (région de Cururupu-Mirinzal, Maranhão, Brésil)*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais (Antropologia). Bruxelas: Université Libre de Bruxelles.

LEACH, Edmund 1995 [1954]. *Sistemas políticos da Alta Birmânia*. São Paulo: Edusp.

LEACOCK, Seth & LEACOCK, Ruth. 1975. *Spirits of the Deep*. Nova York: Anchor.

LEIRIS, Michel. 1980 [1958] *La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*. Paris: Le Sycomore.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1976 [1962]. *O pensamento selvagem*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

\_\_\_\_\_. 1978 [1973]. *O objetivo da antropologia*. In: *Antropologia Estrutural Dois*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro

\_\_\_\_\_. 1996a [1958]. *O feiticeiro e sua magia*. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. 1996b [1958]. *A eficácia simbólica*. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

LIMA, Carlos de. 1972. *Festa do Divino Espírito Santo em Alcântara*. São Luís, Departamento de Cultura.

LIMA, Zeneida. 1991. *O Mundo Místico dos Caruanas e a Revolta de sua Ave*. Belém: CEJUP.

LISBOA, João Francisco. 1976 [1858] *Crônica do Brasil colonial – apontamentos para a história do Maranhão*. Petrópolis: Vozes.

LISON TOLOSANA, Carmelo. 1994. *Sorcellerie, structure sociale et symbolisme en Galice*. Paris: PUF.

LOCK, Margareth & SCHEPER-HUGHES, Nancy. 1996. *A Critical-Interpretive Approach in Medical Anthropology: Rituals and Routines of Discipline and Dissent*. In: SARGENT, Carolyn F. & JOHNSON, Thomas M. (eds.) *Medical Anthropology: Contemporary Theory and Method*. Westport, Conn.: Praeger.

LOYOLA, Maria Andréa. 1984. *Médicos e curandeiros: conflito social e saúde*. São Paulo: Difel.

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

MALINOWSKI, Bronislaw. 1965 [1935]. *Coral Gardens and Their Magic*. Bloomington: Indiana University Press.

\_\_\_\_\_. 1974 [1955]. *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Glencoe: Free Press.

MARCUS, George E. & CUSHMAN, Dick. 1982. Ethnographies as texts. In: *Annual Review of Anthropology* nº 11.

MARQUES, Augusto César. 1970 [1870]. *Dicionário histórico e geográfico da província do Maranhão*. Rio de Janeiro: Fon-fon.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. 1977. *A Ilha Encantada: Medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: UNB.

\_\_\_\_\_. 1995. *Padres, Pajés, Santos e Festas: Catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: CEJUP.

\_\_\_\_\_ & VILLACORTA, Gisele Macambira. 1998. Catolicismo e Xamanismo: Comparação entre a Cura no Movimento Carismático e na Pajelança Rural Amazônica. Trabalho apresentado na XXI Reunião Brasileira de Antropologia, Vitória/ES, 5-8/4/1998.

MEMÓRIA DE VELHOS. 1999. *Depoimentos: uma contribuição à memória oral da cultura popular maranhense* (vol. 5). São Luís: FUNCMA/Comissão Maranhense de Folclore.

MÉTRAUX, Alfred. 1979. *A religião dos Tupinambá e suas relações com as demais tribos tupi-guarani*. São Paulo: Cia. Editora Nacional/EDUSP.

MINAYO, Maria Cecília de Souza Minayo. 1998. Construção da identidade da antropologia na área da saúde: o caso brasileiro. In: ALVES, Paulo César & RABELO, Miriam Cristina (orgs.) *Antropologia da Saúde: traçando identidade e explorando fronteiras*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

MONTEIRO, Duglas Teixeira. 1978. Roger Bastide: religião e ideologia. *Religião e Sociedade* nº 3, p. 11-24.

MONTERO, Paula. 1985. *Da doença à desordem: a magia na umbanda*. Rio de Janeiro: Graal.

MOTTA, Roberto. 1997. Religiões Afro-Recifenses: Ensaio de classificação. Trabalho apresentado no V Congresso Afro-Brasileiro. Salvador, 15 a 20 de agosto.

MUSEU NACIONAL. 1975. *Pesquisa polidisciplinar "Prelazia de Pinheiro": Aspectos Antropológicos*. São Luís: IPEI.

NATHAN, Tobie. 1994. *L'Influence qui Guérit*. Paris: Editons Odile Jacob.

NEGRÃO, Lísias. 1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo umbandista em São Paulo*. São Paulo: Edusp.

NERI, Paulo Roberto Albieri. 1990. *"Idiotas Metodológicos": A Antropologia da Construção Etnográfica*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: UNB.



NICOLAU PARÉS, Luis. 1997. *The Phenomenology of spirit possession in the Tambor de Mina*. Tese de Doutorado. Londres: SOAS/University of London.

\_\_\_\_\_. 1999. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. In: Maria Rosário Carvalho (org.) *Índios e Negros: Imagens, Reflexos e alteridade*. Salvador/Rio de Janeiro: Projeto Cor da Bahia/Relume-Dumará (no prelo).

NIETZSCHE, Friedrich. 1992 [1892]. *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Cia. das Letras.

OBEYESEKERE, Gananath. 1981. *Medusa's Hair. An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*. Chicago: University of Chicago Press.

OLIVEIRA, Jorge Itaci. 1989. *Orixás e voduns nos terreiros de Mina*. São Luís: VCR Produções e Publicidades.

ORTNER, Sherry. 1984. Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*. 26 (1).

PACHECO, Gustavo. 2000. O Bumba-meu-boi de Cururupu. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore* nº 17.

\_\_\_\_\_. 2001. Linguagens musicais do Tambor de Mina do Maranhão. Trabalho apresentado na 36ª Conferência Mundial do International Council of Traditional Music. Rio de Janeiro, 4 a 11 de julho de 2001.

\_\_\_\_\_. 2002. Linguagens musicais na religiosidade popular maranhense. Trabalho apresentado no X Congresso Brasileiro de Folclore. São Luís, 18 a 22 de junho de 2002.

\_\_\_\_\_. 2003a. “Tambor do fundo é que fala a verdade”: Música e Ritual na Pajelança Maranhense. Trabalho apresentado no VIII ABANNE – Encontro de Antropólogos do Norte e Nordeste. São Luís, 2 a 5 de julho de 2003.

\_\_\_\_\_. 2003b. Religião e Medicina na Pajelança Maranhense. Trabalho apresentado nas XII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. São Paulo, 16 a 19 de outubro de 2003.

\_\_\_\_\_. 2004a. A Música do Tambor de Mina. *Boletim da Comissão Maranhense de Folclore* nº 28.

\_\_\_\_\_. 2004b. Brinquedo de Cura: uma abordagem performativa da pajelança maranhense. Trabalho apresentado na XXIV Reunião Brasileira de Antropologia. Recife, 12 a 15 de junho 2004.

PEIRANO, Marisa Gomes e Sousa. 1975. *A reima do peixe: proibições alimentares numa comunidade de pescadores (Icaraiá, Ceará)*. Brasília: UnB (Série Pesquisa Antropológica nº 21).

- PEREIRA, Nunes. 1979. *A Casa das Minas: contribuição ao estudo das sobrevivências do culto dos voduns do panteão daomeano no Estado do Maranhão*. Petrópolis: Vozes.
- PINTO, Clélia Moreira. 1995. *Saravá Jurema Sagrada: as várias faces de um culto mediúnico*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Recife: UFPE.
- PRADO, Regina de Paula Santos. 1977. *Todo ano tem: as festas na estrutura social camponesa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: PPGAS-MN/UFRJ.
- PRANDI, Reginaldo. 2001. Introdução. In: PRANDI, Reginaldo (org.) *Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas.
- PRATT, Mary Louise. 1986. "Fieldwork in Common Places". In: CLIFFORD, James & MARCUS, George E. (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.
- PRICE, Richard. 1990. *Alabi's world*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press.
- POUILLON, Jean. 1979. Remarques sur le verbe "croire". In: IZARD, M. & Smith, P. (orgs.) *La Fonction Symbolique: Essais d' Anthropologie*. Paris: Gallimard.
- RABELO, Miriam Cristina. 1993. Religião e cura: algumas reflexões sobre a experiência religiosa das classes populares urbanas. *Cadernos de Saúde Pública* 9 (3).
- \_\_\_\_\_. 1994. Religião, ritual e cura. In: ALVES, Paulo César & MINAYO, Maria Cecília de Souza (orgs.) 1994. *Saúde e doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz.
- RAMOS, Arthur. 1988 [1934] *O Negro Brasileiro*. Recife: Editora Massangana.
- REIS, João José. 1991. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Cia. das Letras.
- REIS, Waldemiro E. dos. S/d. *Espiritismo e mediunidade no Maranhão*. São Luís: s/e.
- RIBEIRO, Darcy. 1996. *Diários Índios: os Urubu-Kaapor*. São Paulo: Cia. das Letras.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. 1935. *O animismo fetichista dos negros bahianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- \_\_\_\_\_. 1977. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.
- ROSEMAN, Marina. 1991. *Healing Sounds from the Malaysian Rainforest: Temiar Music and Medicine*. Los Angeles: University of California Press.
- ROUGET, Gilbert. 1991 [1980]. *La musique et la transe*. Paris: Gallimard.
- RUEL, Malcom. 1982. Christians as believers. In: DAVIS, J. (ed.) *Religious organization and religious experience*. Londres: Academic Press.

SÁ, Laís Mourão. 1975. *O pão da terra: propriedade comunal e campesinato livre na Baixada Ocidental Maranhense*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Rio de Janeiro: Museu Nacional/UFRJ.

SAHLINS, Marshall. 1990. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar.

SALLES, Vicente. 1967. Cachaça, pena e maracá. *Brasil Açucareiro* 27 (74).

\_\_\_\_\_. *O Negro no Pará*. Rio de Janeiro/Belém: FGV/UFPA.

SANDLER, Patricia. 1998. For the common good? Music in the *Cura* healing ceremonies of northeastern Brazil. Trabalho apresentado na 43<sup>a</sup> reunião anual da Society of Ethnomusicology, Bloomington, Indiana.

SANDRONI, Carlos. 2001. *Feitiço decente: transformações do samba no Rio de Janeiro (1917-1933)*. Rio de Janeiro: Zahar/Editora UFRJ.

SANJEK, Roger. 1990. On Ethnographic Validity. In: SANJEK, Roger (ed.) *Fieldnotes: The Makings of Anthropology*. Ithaca/Londres: Cornell University Press.

SANTOS, Jocélio Teles dos. 1995. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: SarahLetras.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho & SANTOS NETO, Manoel dos. 1989. *Boboromina: Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural*. São Luís: SECMA/SIOGE.

SCHECHNER, Richard. 1985. *Between theatre and anthropology*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press.

\_\_\_\_\_. 1994. Ritual and performance. In: INGOLD, Tim (ed.) *Companion Encyclopedia of Anthropology*. Londres/Nova York: Routledge.

\_\_\_\_\_ & APPEL, Willa (eds.) 1990. *By means of performance: Intercultural studies of theatre and ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.

SCHIEFFELIN, Edward. 1985. Performance and the Cultural Construction of Reality. *American Ethnologist* 12 (4).

\_\_\_\_\_. 1996. On Failure and Performance. Throwing the Medium Out of Seance. In: LADERMAN, Carol & ROSEMAN, Marina (eds.) *The Performance of Healing*. Nova York: Routledge.

\_\_\_\_\_. 1998. Problematizing Performance. In: HUGHES-FREELAND, Felicia (ed.) *Ritual, Performance, Media*. Londres/Nova York: Routledge.

SILVA, Anaíza Vergolino e. 1976. *O tambor das flores: uma análise da Federação Umbandista e dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (1965-1975)*. Dissertação de mestrado em Antropologia. Campinas: UNICAMP.

SILVA, Carlos B. Rodrigues da. 1995. *Da Terra das Primaveras à Ilha do Amor: reggae, lazer e identidade cultural*. São Luís: EDUFMA.

SILVA, Vagner Gonçalves da. 1998. *O Antropólogo e sua magia - Trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre as religiões afro-brasileiras*. Tese de Doutorado em Antropologia Social. São Paulo: FFLCH/USP.

SIMMEL, Georg. 1964. *Conflict and the Web of Group-affiliations*. Nova York: The Free press.

SOARES, Luís Eduardo. 1991. *Campesinato: ideologia e política*. Rio: Zahar.

SOARES, Mariza de Carvalho. 2000. *Devotos da cor: identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

SOUZA, Laura de Mello e. 1986. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. das Letras.

SOUZA, Marina de Mello e. 1994. *Parati, a cidade e as festas*. Rio de Janeiro: UFRJ/Tempo Brasileiro.

\_\_\_\_\_. 2002. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.

STOLLER, Paul. 1992. Embodying cultural memory in Songhay spirit possession. *Archives des Sciences Sociales des Religions* n° 79.

\_\_\_\_\_. 1996. Sounds and things: pulsations of power in Songhay. In: LADERMAN, Carol & ROSEMAN, Marina (eds.) *The Performance of Healing*. Nova York: Routledge.

TAMBIAH, Stanley. 1985a. The Magical Power of words. In: *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 1985b. Form and Meaning of Magical Acts. In: *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 1985c. A Thai Cult of Healing through Meditation. In: *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 1985d. A Performative Approach to Ritual. In: *Culture, Thought and Social Action: An Anthropological Perspective*. Cambridge: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. 1990. *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

TAUSSIG, Michael. 1993 [1987]. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra.

\_\_\_\_\_. 1991. *The nervous system*. Nova York: Routledge.

THORNTON, Robert. J. 1988. The Rhetoric of Ethnographic Holism. *Cultural Anthropology* 3 (3).

TOWNSLEY, G. 1988. Song Paths: the ways and means of Yaminahua Shamanic Knowledge. *L'Homme* n° 126-128.

TYLER, Stephen A. 1986. Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document. In: CLIFFORD, James & MARCUS, George E. (eds.) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley/Los Angeles/Londres: University of California Press.

TURNER, Victor. 1968. *The drums of affliction: a study of religious processes among the Ndembu of Zambia*. Oxford: Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. 1981. Social Dramas and Stories about Them. In: MITCHELL, J. T. (ed.) *On Narrative*. Chicago/Londres: University of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. 1982. *From ritual to theatre*. Nova York: PAJ Publications.

\_\_\_\_\_. 1987. *The Anthropology of Performance*. Nova York: PAJ Publications.

VAINFAS, Ronaldo. 1995. *A Heresia dos Indios*. São Paulo: Cia. das Letras.

VAN VELSEN, J. 1967. "The Extended-case Method and Situational Analysis". In: EPSTEIN, A. L. (ed.) *The Craft of Social Anthropology*. Londres: Social Science Paperbacks/Tavistock.

VANDEZANDE, René. 1975. *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúmica* (Tese de mestrado em sociologia). Recife: UFPE.

VELHO, Otávio Guilherme. 1981 [1972]. *Frentes de expansão e estrutura agrária: estudo do processo de penetração numa área da Transamazônica*. Rio de Janeiro: Zahar.

VELHO, Yvonne Maggie Alves. 1975. *Guerra de orixá: um estudo de ritual e conflito*. Rio de Janeiro: Zahar.

VIVEIROS, Jerônimo de. 1954/1964. *História do Comércio do Maranhão*. 3 v. São Luís: Associação Comercial do Maranhão.

WAGNER, Roy. 1981 [1975]. *The Invention of Culture*. Chicago: University of Chicago Press.

WHITE, Hayden. 1990. "The Value of Narrativity in the Representation of Reality". In: *The Content and the Form: Narrative Discourse and the Historical Representation*. Baltimore/Londres: The Johns Hopkins University Press.

WHYTE, Susan Reynolds. 1989. Anthropological Approaches to African Misfortune. From Religion to Medicine. In: JACOBSON-WIDDING, Anita & WESTERLUND, David (eds.). *Culture, Experience and Pluralism. Essays on African Ideas of Illness and Healing*. Acta Universitatis Upsalensis, *Uppsala Studies in Cultural Anthropology* 13.

ZALUAR, Alba. 1983. *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar.

ZAMACOIS, Joaquin. 1986. *Teoria de la Musica (Libro II)*. Barcelona: Editorial Labor.

### **Discografia**

A LENDA DO REI SEBASTIÃO - REGISTROS SONOROS DO MARANHÃO. 1999. São Paulo: Rec Play/Tempo Filmes. Compact Disc.

BAIÃO DE PRINCESAS. 2002. São Paulo: CPC Umes (CPC 041). Compact Disc.

BRINCANDO NO ARRAIAL (vol. II). S/d. São Luís: FUNC. Compact Disc.

BRINCANDO NO ARRAIAL (vol. IV). S/d. São Luís: FUNC. Compact Disc.

CAIXEIRAS DA CASA FANTI-ASHANTI TOCAM E CANTAM PARA O DIVINO (*Coleção Documentos Sonoros Brasileiros-Acervo Cachuera!*, vol. 5). 2003. São Paulo: Associação Cultural Cachuera! Compact Disc.

CAIXEIRAS DO DIVINO ESPÍRITO SANTO DE SÃO LUÍS DO MARANHÃO. Rio de Janeiro: Associação Cultural Caburé. Livro e Compact Disc. No prelo.

TAMBOR DE MINA, CURA E BAIÃO NA CASA FANTI-ASHANTI. 1991. São Luís: Secretaria de Cultura do Estado do Maranhão. Disco LP 33 rpm.

## Conteúdo do DVD e CD anexos

### DVD

**D. Elzita:** Brinquedo de cura - Terreiro de Dona Elzita – São Luís - 19/5/2001

**Betinho:** 1. Betinho canta para seu cliente - Chamada – Casa de Betinho - 20/07/2000  
2. Betinho pisando em brasas - Chamada – Casa de Betinho - 20/07/2000  
3. Doutrina de fechamento de trabalho - Chamada – Casa de Betinho - 20/07/2000

**Justino:** 1. Abertura de Trabalho - Serviço de tambor – Casa de Justino – 30/05/2001  
2. Justino passando receita - Serviço de tambor – Casa de Justino – 30/05/2001

**Benedita:** 1. Abertura de Trabalho - Serviço de tambor – Terreiro de Benedita – 17/07/2001  
2. Benedita *mirando* - Serviço de tambor – Terreiro de Benedita – 14/06/2000  
3. Trabalho de Astral - Serviço de tambor – Terreiro de Benedita – 27/07/2001

**Roberval:** 1. Roberval *botando conta* - Serviço de tambor – Terreiro de Roberval – 25/05/2001.  
2. Roberval *tirando porcaria* com a boca – Serviço de tambor – Terreiro de Roberval – 25/05/2001  
3. Roberval *tirando porcaria* com copo - Serviço de tambor – Terreiro de Roberval – 25/05/2001

### CD

**Faixa 1 - Doutrina para Rei Sebastião**, em duas versões: na voz de Dona Amada, mãe-de-santo da ilha de Lençóis, e na voz dos membros do terreiro da Mata (Vila Passos, São Luís), gravadas no CD *A lenda do Rei Sebastião: registros sonoros do Maranhão* (São Paulo: Rec Play/Tempo Filmes, 2000). **1'14**.

**Faixa 2 – Ê lá vai eu meu Deus**, doutrina de abertura de trabalho, cantada por seu Justino em serviço de cura realizado em sua casa, em Cururupu, em 17/5/2000, gravada por Gustavo Pacheco. **2'19**.

**Faixa 3 - Eu andei beirando rio**, doutrina de abertura de trabalho, cantada por seu Justino em serviço de cura realizado em sua casa, em Cururupu, em 17/5/2000, gravada por Gustavo Pacheco. **1'37**.

**Faixa 4 - Meu Bom Jesus benzeu altar**, doutrina de abertura de trabalho, cantada por seu Justino em serviço de cura realizado em sua casa, em Cururupu, em 17/5/2000, gravada por Gustavo Pacheco. **0'37**.

**Faixa 5 - Doutrinas de chegada do Cabôco Aracanguira**, cantadas por Betinho em chamada realizada em sua casa, em Cururupu, em 20/7/2000, gravadas por Gustavo Pacheco. **3'39**.

**Faixa 6 - Doutrina em ritmo corrido**, cantada por discípulo não-identificado em serviço de tambor realizado no terreiro de Roberval, no povoado Acre, Cururupu, em 25/5/2001, gravada por Gustavo Pacheco. **1'06**.

**Faixa 7 - Toada de chegada do Boi da Fortaleza**, cantada por Edmundo Silva e gravada no CD *Brincando no Arraial*, vol. II (São Luís: FUNC, s/d). **3'12**.

**Faixa 8 - Mestre Rei dos Mestres chegou**, cantiga do Baião de Princesas cantada por Euclides Menezes Ferreira e gravada no CD *Baião de Princesas* (São Paulo: CPC/UMES, 2002). **3'35**.

**Faixa 9 - Alumiou**, cantiga do Baião de Princesas cantada por Euclides Menezes Ferreira e gravada no CD *Baião de Princesas* (São Paulo: CPC/UMES, 2002). **2'40**.

**Faixa 10 – Esse terreiro é uma rosa/Essa noite eu vi um touro**, cantigas de Baião Cruzado cantadas por Maria da Paz e gravadas no CD *Brincando no Arraial*, vol. IV (São Luís: FUNC, s/d). **4'46**.