

O legado afro-indígena aos curadores da Pedreira: pajelança em processos criminais em Belém do Pará (1929-1933)

Antonio Maurício Dias da Costa¹ & Juliana dos Santos Carvalho²

Resumo

Este artigo estuda denúncias judiciais de “exercício ilegal da medicina” em torno de práticas afrorreligiosas no bairro da Pedreira, em Belém, no norte do Brasil. A análise focaliza a repressão policial a artes de cura religiosa, chamadas genericamente de “pajelança” pelas autoridades de segurança pública, em autos criminais produzidos em 1929, 1930 e 1933. Como subsídio para o estudo, foram consultados escritos produzidos por intelectuais regionais na década de 1930 que construíram representações sobre a figura do pajé. A pesquisa adota uma atitude antropológica para o estudo de documentos criminais, na linha do historiador Carlo Ginzburg, de modo a compreender o enfrentamento dialógico entre acusadores, denunciados e testemunhas, diante das denúncias de curandeirismo e feitiçaria. O estudo da repressão às práticas de cura populares, de herança afro-ameríndia, percorre o conflito de sentidos entre sujeitos em condições desiguais, que produziram significados em torno da heterogeneidade semântica da pajelança.

Abstract

This article studies the pressing of charges of “illegal practice of medical treatments” concerning African religious rituals in Pedreira district, in Belém, north of Brazil. The analysis focuses the police actions against the religious rites of cure, named commonly pajelança by agents of law enforcement, in criminal indictments produced in 1929, 1930 and 1933. In support to the research, we examined writings by regional intellectuals published in the 1930's, which created representations related to the pajé (shaman) character. The research embraces an anthropological attitude in the examination of criminal files, following the historian Carlo Ginzburg, in order to scrutinize the dialogical clash between accusers, defendants and witnesses around claims of wizardry and witchcraft. The enquiry on the repression against popular crafts of healing, of African and Indigenous heritage, pursues the conflict of senses involving subjects in uneven positions, who produced meanings related to the semantic diverseness of pajelança.

¹ Professor da Faculdade de História da Universidade Federal do Pará.

² Aluna do curso de graduação em História da Universidade Federal do Pará. Os autores agradecem às professoras Anaíza Vergolino e Silva e Taissa Tavernard de Luca pelas oportunas contribuições a esse estudo.

Jurunas, Umarizal e Pedreira já foram em algum tempo os bairros mais famosos da “cachaça e da desordem” em Belém [...] De fato, a Pedreira tinha sua história de capadoçagem e capoeirismo e o desprimoroso conceito era o da macumba supersticiosa e dos “terreiros” (*O Liberal*, 12/02/1947).

O artigo intitulado “Pedreira! Pedreira!”, publicado em fevereiro de 1947 no jornal *O Liberal*, estampa a denúncia da presença de práticas afroreligiosas em casas de culto no bairro da Pedreira, em Belém, no norte do Brasil. Segundo a notícia, o bairro era, até então, considerado como foco de desordem e ajuntamento de sujeitos ditos “delinquentes”. A Pedreira era também cenário da repressão policial a práticas de cura religiosa, chamadas genericamente de “pajelança” pelas autoridades de segurança pública, como demonstram autos criminais surgidos na cidade nas décadas de 1920 e de 1930.

A representação da figura do pajé – termo constante nos autos criminais – fazia-se presente em escritos produzidos por intelectuais regionais na década de 1930, a exemplo de Raymundo Moraes.³ Para este, o pajé seria um indivíduo desmoralizado, dado à embriaguez, ao calote, à atividade de feitiçaria e adivinhação, procurado para curar doenças do corpo e da alma, encontrado nos subúrbios das cidades amazônicas (Moraes, 1930: 230). Nessa abordagem, a cura por meio pajelança estaria fora dos hábitos de “gente civilizada” e, por esse motivo, tendia a desaparecer frente à modernização, ao saneamento e à higiene pública (Moraes, 1930:237-238).

Junto ao pajé, os sujeitos denunciados por prática de pajelança eram enquadrados no Código Penal da República de 1890,⁴ que estabelecia no capítulo III os “Crimes contra a Saúde Pública”, subdividindo-se no artigo 157: “crime de uso da magia para despertar sentimentos, inculcar cura, fascinar a credulidade pública”. No artigo 158, constava como ação delituosa “ministrar e prescrever meio curativo, ofício de curandeiro”. Além do Código Penal, a prática de pajelança também poderia ser enquadrada no Código de Posturas Municipal de Belém de 1900, no capítulo VII, denominado “Exercício Ilegal da Medicina”:

³ Raymundo Moraes foi um romancista e cronista nascido em Belém em 1872 e falecido na mesma cidade em 1941. Também foi comandante de navios e autodidata, participando como colaborador no jornal *A Província do Pará*, além de atuar no cenário político regional (LARÊDO, 2007). Moraes produziu romances regionalistas, textos memorialísticos e estudos sobre temas amazônicos, como por exemplo a obra “Paiz das Pedras Verdes”, publicada pela Imprensa Pública do Amazonas em 1930. Em um dos capítulos desse livro, Moraes faz a caracterização do que consistiria, em seu tempo, a prática de pajelança ligada à figura do pajé em povos indígenas e em núcleos urbanos amazônicos.

⁴ Instituído pelo decreto número 847, de 11 de outubro de 1890, do Governo Provisório da República dos Estados Unidos do Brasil.

o artigo 31 previa prisão e multa àquele que praticasse ou se sujeitasse ao artifício de pajé ou curandeiro.

Partindo das representações em torno da pajelança observadas nos periódicos locais, nas obras de intelectuais, nos códigos e leis penais e nos autos criminais, esse artigo objetiva analisar quais os significados produzidos em torno da acusação de crime de pajelança⁵ e curandeirismo,⁶ por sujeitos que se encontravam em condições desiguais: agentes de segurança pública/judiciário *versus* trabalhadores/moradores de bairros pobres como a Pedreira. Também buscamos compreender as oscilações do conteúdo dos relatos dos sujeitos envolvidos nos autos: quando as denúncias provavam a prática de magia curativa (pajelança), o julgamento resultava em condenação; quando no decorrer do processo os eventos em foco eram aproximados da arena religiosa (espiritismo ou “rezas”), obtinha-se a liberdade do acusado.

A análise se pautou no exame de três autos criminais com acusações de exercício ilegal da medicina nos anos 1929,⁷ 1930⁸ e 1933,⁹ ocorridos no bairro da Pedreira. As pessoas atuantes como dirigentes, assistentes e participantes de rituais de cura pertenciam às classes trabalhadoras, estavam entre os 20 e 50 anos de idade e exerciam ofícios diversos como funileiro, cozinheira, marinho, lixeiro, serviços domésticos, alfaiate e amassadora de açaí. As testemunhas e os delatores (aliados da polícia) contabilizavam ocupações de barbeiro, leiteiro e mecânico. Essas pessoas foram apresentadas nos autos como brancas, pardas¹⁰ e

⁵ O antropólogo Heraldo Maués, em seus estudos sobre religião e saúde desenvolvidos na Amazônia a partir da década de 1970, define a pajelança cabocla como derivada da pajelança indígena, mas resultante da combinação sincrética de crença em santos católicos e em seres encantados e expressa como práticas curativas baseadas em culto mediúnico. Apesar do uso intelectual do termo genérico “pajelança”, segundo o autor, seus oficiantes se apresentam como curadores devotados ao tratamento de enfermidades espirituais com ou sem efeito sobre o corpo. Os pajés tendem a ser percebidos popularmente como feiticeiros, especialmente quando são mulheres (Tuveri, 2016, P. 220, 221, 231) (Maués, 1994, p. 77).

⁶ Puttini (2008, p. 89, 90, 95-97) define curandeirismo como conceito controlador empregado pela corporação médica e apoiado no Código Penal (desde 1890) como mecanismo de coerção que ajuda a constituir a crença em feitiços ao estipular a seguinte oposição: médicos que curam e salvam vidas *versus* “curandeiros” que não curam doenças e põem vidas em perigo. Nesse sentido, o curandeiro é o representante das terapêuticas não-médicas, em geral, e a oposição à sua atuação dá sentido e entendimento ao poder médico.

⁷ Autos de crime de exercício ilegal da medicina em que são acusados Estolano Gomes e Silva, José Olympio de Castro, Guilhermina Santos, Luiza Maria de Jesus e Maria da Conceição, como incursos no artigo 158 do Código Penal da República. Belém, 30 de agosto de 1929 – Acervo do Tribunal de Justiça do Estado do Pará sob a guarda do Centro de Memória da Amazônia-UFPA.

⁸ Autos de inquérito policial sobre exercício ilegal de medicina de que é acusado Pedro Paulo Vilhena. Belém, 2 de maio de 1930 – Acervo do Tribunal de Justiça do Estado do Pará sob a guarda do Centro de Memória da Amazônia-UFPA.

⁹ Autos de crime de exercício ilegal da medicina em que é acusado João Cardoso Filho, como incurso no artigo 157 do Código Penal da República. Belém, 30 de agosto de 1929 – Acervo do Tribunal de Justiça do Estado do Pará sob a guarda do Centro de Memória da Amazônia-UFPA.

¹⁰ Terminologia constante na documentação judiciária da época para se referir a pessoas não-brancas e não passíveis de

negras; provenientes de vários estados do nordeste brasileiro (potiguares, paraibanos, cearenses, pernambucanos, maranhenses), de estados nortistas como Pará e Amazonas, além de portugueses. Em torno de 30% das pessoas envolvidas nos autos eram analfabetas. Da parte dos representantes do estado nas peças judiciárias, temos agentes de segurança pública, subprefeitos (delegados), promotores e juizes, também produtores de sentidos em torno das acusações e apurações de crime de pajelança/curandeirismo¹¹.

No limiar do século XIX em Belém, os pajés se apresentavam como concorrentes dos médicos, junto aos curandeiros, parteiras, espíritas, ciganos, homeopatas e farmacêuticos sem diploma (Evangelista, 2012: 85). Isso ocorria, em certa medida, em função da carência de hospitais e asilos para atender as doenças mais comuns, sendo pajés e curandeiros os agentes procurados para tratar de enfermidades entre a população mais pobre da cidade (Pacheco, 2010: 93). Vivia-se, então, um ambiente de disputa pela ação legítima sobre a doença, a partir da visível demanda pelos serviços dos pajés por indivíduos que pretendiam resolver moléstias que não se enquadravam exatamente no domínio da medicina oficial¹² (Santos, 2014: 7).

Tal disputa entre a pajelança e a medicina científica também estava ligada a um contexto mais amplo de reforma social e urbana em que se projetavam órgãos de higiene e de saúde pública. Mais ainda, discursos em favor da moralidade e dos bons costumes difundidos pela imprensa serviam de base para o repertório de representações negativas sobre os pajés (Santos, 2014: 9). Mas o que de fato distanciava as duas práticas curativas eram as formas de tratamento de doentes. A linguagem e a performance ritual dos pajés, com seus guias espirituais (encantados, caruanas), os distanciavam do fazer clínico da medicina científica (Figueiredo, 2008: 83).

Nos casos de crime de pajelança ocorridos no bairro da Pedreira, para além de uma disputa entre médicos e pajés, pode-se identificar a associação entre experiências religiosas e curativas. Essas eram apresentadas pela imprensa como próprias de um “ninho de pajés”,

identificação como negras.

¹¹ Isso corrobora a tese de Maggie (1992, p. 24, 32, 34) de que a legislação penal brasileira do início da República contribuiu para a constituição da figura dos acusados como feiticeiros, ao produzir conhecimento legal que balizava a crença em práticas mágico-curativas. Assim, caberia a juizes e acusadores administrar “satisfatoriamente” a crença na feitiçaria.

¹² À despeito da oposição da medicina oficial a agentes populares de cura, Loyola (1984) aponta a existência de itinerários terapêuticos que ligam esses dois polos na busca por tratamento para enfermidades. A consulta a diferentes especialistas médicos ou curadores varia em função do tipo de doença, da origem e do status socioeconômico do paciente. Segundo a autora, medicina científica e práticas populares de cura estariam posicionadas como opostas e complementares no que tange aos percursos de tratamento buscados pelos pacientes.

onde a pajelança seria uma “praga a ser sanada” (Subprefeito da Pedreira, Auto de 1930). Justificava-se, dessa forma, a atuação repressiva das diligências policiais a fim de combater essas práticas. A distância do bairro em relação às áreas centrais da cidade levava os adeptos da cura religiosa a perceberem a Pedreira como espaço estratégico para a realização dos trabalhos curativos, por supostamente haver menor possibilidade de batidas policiais (Santos, 2014: 13; Leacock, 1972: 257). Outros mecanismos de camuflagem frente à ação policial mencionados nos autos eram as sessões particulares ou realizadas à noite, que também se encaixavam no tempo livre das classes trabalhadoras, devotado a atividades religiosas.¹³

No bairro da Pedreira, nos idos de 1920 e de 1930, algumas pessoas eram conhecidas na vizinhança como curadores¹⁴ pelo espiritismo ou dados à cura pela prática da pajelança, ou ainda por meio de puçangas.¹⁵ Essas pessoas, popularmente identificadas como “pajés da Pedreira” (Auto de 1929), se tornavam alvos de invasões policiais a domicílios, cujo objetivo era realizar flagrantes de rituais de cura mágica e/ou apreender provas materiais de exercício ilegal da medicina¹⁶. Nesse sentido, há uma espacialidade indicada pelos autos criminais, enquanto fonte de pesquisa. Registros jornalísticos invocam a Pedreira como bairro da capital paraense famoso pela atividade de seus terreiros afrorreligiosos (Tupinambá, 1973, p. 13), bem como pelas práticas de pajelança/curandeirismo, capitaneadas por sujeitos que viviam suas experiências religiosas frente à repressão e à perseguição policial.

A metodologia utilizada pautou-se na etnografia de processos judiciais, segundo a orientação de Carlo Ginzburg. O uso da atitude antropológica para o estudo de documentos criminais conduziu a verificação de um enfrentamento dialógico entre acusadores, denunciados e testemunhas, diante das acusações de curandeirismo e feitiçaria. Os incriminados que depuseram na ação judicial se encontravam em posição inferior no plano

¹³ Além do que, segundo Maggie (1992, p. 21), a prática mágica tende a ocorrer geralmente na esfera privada e em condições sigilosas.

¹⁴ Aqui concebidos no sentido proposto por Loyola (1984), enquanto especialistas de cura de doenças derivadas da condição espiritual, enfermidades que, por sua natureza, são desconhecidas e não compreendidas por médicos científicos.

¹⁵ Ervas empregadas na cura de doenças “naturais e não-naturais” em experimentos religiosos mediúnicos da Amazônia (Figueiredo, 1979; Figueiredo, 1983; Salles, 1969: 52). Para Napoleão Figueiredo, a crença na encantaria em Belém se divide em dois eixos: nas práticas curativas exercidas no subúrbio das cidades, onde estão “rezadores”, “curadores” e “puçangueiros”, que no ritual de cura não se utilizam de entidades sobrenaturais. Já os pajés, em sua função ritual, recebem os encantados que se agrupam nas linhas de Cura ou de Pena e Maracá (Figueiredo, 1981, p. 53).

¹⁶ Maggie (1992, p. 24) fala sobre a formação de uma “perícia especializada” na análise de objetos apreendidos em sessões de curandeirismo flagradas pela polícia no Rio de Janeiro, entre 1890 e 1940.

do poder real e simbólico. Isso explica porque a pressão exercida pelas autoridades judiciárias para arrancar dos réus a verdade que procuravam era, em geral, coroada de sucesso (Ginzburg, 2007: 286). No registro desses casos, ecoam vozes distintas, muitas vezes opostas. Em seu corpo, identifica-se a evidente defasagem entre a expectativa de subdelegados, juízes e as versões apresentadas pelos denunciados. Maggie (1992: 40) define o ponto de vista de réus e testemunhas, neste caso, como “falas oblíquas” registradas pelos escrivães nos processos dos acusados por feitiçaria.

Por isso, esses documentos judiciais devem ser lidos como produtos de uma relação profundamente desigual. Para decifrá-los, devemos capturar nas entrelinhas dos depoimentos jogos sutis de ameaças e medos, de ataques e retiradas (Ginzburg, 2007: 287). Além disso, por meio da constatação da defasagem entre as narrativas propostas pelas autoridades nos interrogatórios e aquelas oferecidas pelos acusados, torna-se possível identificar um estrato de crenças populares invocado nos interrogatórios, frente à lógica legal-burocrática do processo gerido pelas autoridades judiciárias (Ginzburg, 1988: 8). Analisar esse tipo de fonte implica pensar no influxo recíproco e interclassista (Ginzburg, 2006: 10) da produção de significados em torno da pajelança como prática de cura, envolvendo representantes das classes subalternas e das elites.

Ao considerar a repressão às artes de cura populares associadas a pajés e enquadradas no crime de exercício ilegal da medicina, assim como o conflito de sentidos entre sujeitos em condições desiguais, lançamos a seguinte questão: como esses sujeitos (autoridades do judiciário e da polícia X curadores, assistentes, pacientes) produziram significados em torno da heterogeneidade semântica da pajelança, no universo de crenças religiosas e de práticas mágicas emergentes nos autos em questão? Partimos da constatação da persistência de tradições religiosas populares¹⁷ como um locus dinâmico de conflitos e de negociação com setores dominantes da sociedade local (Figueiredo, 2008: 22).

Pajés da Cidade em Terreiros Afrorreligiosos

Escritores atuantes no Pará ao longo da década de 1930 dedicaram-se a estabelecer diferenças entre o que caracterizavam como pajelança indígena e como pajelança urbana. O

¹⁷ Heraldo Maués destaca a convivência complexa entre práticas de pajelança e a crença católica. Da mesma forma, curadores podem invocar terapias em concomitância com a medicina oficial. Em que pese a dedicação de especialistas populares no trato de enfermidades de origem espiritual, eles podem também cuidar de males tratados pela medicina oficial (Tuveri, 2016, p. 219-222).

historiador e jurista Jorge Hurley, por exemplo, afirmava que a figura do pajé urbano nada mais era que uma sobrevivência do xamanismo indígena, tendente a tornar-se relíquia folclórica registrada nos jornais, nos livros e nos conteúdos escolares (Figueiredo, 2008: 22).

O romancista Raymundo Moraes aprofundou essa tese em seu “No Paiz das Pedras Verdes” (de 1930), ao postular a existência do “puro pajé aborígene”, diferente do curador “mameluco, mulato, curiboco, imaginoso, solerte, que se encontra nos povoados, nos velórios, nas cidades” (Moraes, 1930: 229). Ao contrário do seu homólogo das cidades, “velhaco” e “ardiloso”, o pajé indígena seria, na visão de Moraes, um misto de médico, sacerdote e oráculo, caracterizado por sua “extraordinária farmacopeia”, pela dança e pelo uso de cigarro de tauari¹⁸ e de maracá.

Portanto, os “feiticeiros” dos arrabaldes das cidades amazônicas seriam expressões deturpadas do idealizado curador indígena, habitante de insondáveis florestas e definitivamente apartado da civilização. O historiador e folclorista José Carvalho fez coro a essa proposição em sua obra “O Matuto Cearense e o Caboclo do Pará”, também lançada em 1930. Para ele, as “práticas meio-religiosas” dos pajés indígenas seriam também “meio-espíritas”, numa espécie de versão primitiva da expressão religiosa (Carvalho, 1973: 42) do kardecismo, em expansão pelo país naquela década de 1930. Bem antes disso, um dos pioneiros do espiritismo no Pará, o major Solerno Moreira,¹⁹ publicou discurso na imprensa de Belém em maio de 1906 afirmando que pajelança e feitiçaria seriam “modalidades do espiritismo experimental ou prático” (Moreira, 1989: 364).

O mais importante no que se refere a essas ideias é que elas provinham de autores atuantes no meio intelectual belenense nas primeiras décadas do século XX e que alcançavam considerável repercussão com seus escritos. O tema da pajelança emergia nesses textos como um campo dos estudos de folclore (Figueiredo, 2008), ao mesmo tempo em que se deslegitimava a prática de curadores atuantes em bairros pobres de cidades como Belém.

Essa avaliação dualista e idealizadora da pajelança em detrimento dos curadores não-indígenas fornecia a justificativa intelectual para as recorrentes denúncias na imprensa contra a ação de pajés urbanos e em favor da atuação da junta de higiene da cidade, apoiada pelo discurso médico, em oposição ao uso de procedimentos tradicionais de cura

¹⁸ Fibra têxtil extraída de plantas da família das lecitidáceas, também usada para enrolar cigarros.

¹⁹ Teve forte atuação na difusão do espiritismo em Belém no início do século XX. Foi diretor do jornal Sophia, veículo divulgador das doutrinas kardecistas praticadas no Centro Espirita Paraense. Fundou o grupo kardecista Atalaia em 1906. Sua atuação como líder religioso teve como meta reunir e coordenar a atuação dos diversos centros no Pará, que resultou na criação da União Espirita Paraense, em 1906.

(Figueiredo, 2008: 130). A aversão desses agentes à pajelança e a rituais de cura de religiões de matriz africana, por exemplo, assumia um sentido moral, ao considerar a busca por esses tratamentos como incivilizada, passível de ação corretiva (do estado) em favor da reintegração de seus adeptos na ordem civilizacional (Santos, 2014: 8).

Mas as artes de cura tradicionais eram absolutamente atuais na Belém da década de 1930. Grande parte das pessoas processadas na autuação de 1929 eram oriundas de estados do Nordeste e seriam, provavelmente, conhecedoras de cerimônias de catimbó. Complexo de rituais devotados à cura, o catimbó é caracterizado pela incorporação dos mestres, espíritos de indígenas, negros velhos e mestiços já mortos, dos quais a memória foi conservada (Boyer-Araújo, 1992: 117). O folclorista Câmara Cascudo afirma que os encantados do Pará, mestres da pajelança, foram incorporados em rituais de catimbó no Nordeste, ao lado de orixás também presentes nas sessões de cura (Boyer-Araújo, 1992: 120).

A combinação entre catimbó e crença nos encantados é uma possibilidade plausível no que se refere à trajetória religiosa dos denunciados no auto de 1929: o potiguar Estolano Gomes, a paraibana Guilhermina Santos, os pernambucanos José Olympio de Castro e Luiza Maria de Jesus. Consta na primeira folha do auto que os réus “foram surpreendidos quando se entregavam à prática da pajelança”. Na mesma linha, no tenso contexto dos interrogatórios, alguns denunciados fizeram uso da mesma expressão “sessão de pajelança”, talvez para ajustar-se ao vocabulário imposto pelas autoridades policiais e judiciárias, de modo a defender-se no mesmo plano discursivo das autoridades (Ginzburg, 1988: 8).

Mas a defasagem entre os pontos de vista dos processados frente à linguagem oficial destaca-se em vários pontos dos depoimentos: um dos acusados de dirigir a sessão de cura, José Olympio, denunciou outra participante, Guilhermina Santos, como a verdadeira “médium”, por costumar “cantar” nesse tipo de cerimônia. O canto, à propósito, é um elemento fundamental da performance curativa pautada em crenças religiosas de matriz afroindígena (Leacock, 1972: 257), coisa distante de qualquer mimetismo de procedimentos médicos ocidentais.

Em outros momentos do auto, o repertório ritual da ação mágico-curativa foi denunciado como passível de tornar-se feitiçaria causadora de adoecimento. O principal delator dos acusados no auto de 1929, Miguel Paraguassu Maia, afirmou que Luiza Maria de Jesus havia, dois dias antes de sua prisão, aplicado uma surra em uma sua “desafeta com

um galho de piãozeiro”,²⁰ que logo adoeceu por conta do feitiço “originado pela pajelança”. O delator alertou em seguida que a mesma Luiza Maria havia atirado cachaça presente no ritual na sessão de um dos policiais que participou da invasão que levou à prisão dos acusados.

O alerta de Miguel Maia aponta, por via negativa, para a eficácia mágica dos supostos “pajés”, que poderiam também causar males aos que se opusessem às suas práticas. Em outras palavras, os mesmos apetrechos manipulados (charutos, cuias, pós e cachaça) em favor da cura de um rapaz doente (motivo da sessão interrompida pela polícia) poderiam ser usados para fazer adoecer os agentes da repressão.

Portanto, o delator comungava do repertório de crenças dos indiciados. Miguel Maia, nascido no estado do Maranhão, fora policial no passado e mantinha amizade com seus ex-colegas de profissão. Morava em uma casa sem número no bairro da Pedreira, somente identificada em seu depoimento no auto de 1929 como “Cabana de São Luiz”. Isso indica que o delator tinha relação com o universo das religiões de matriz africana, numa época em que algumas mães de santo maranhenses tinham terreiros ativos naquele bairro (Figueiredo, 2008: 284). É possível que a “Cabana de São Luiz” fosse um centro religioso devotado a Dom Luís (de França), encantado sem filiação da Mina-Nagô maranhense, do segmento dos “senhores de toalha”, também conhecido como “Rei Luís” e “Rei Luís do Maranhão” (Figueiredo, 1983: 29).

O auto de 1930 acusa Pedro Paulo Vilhena, conhecido na Pedreira como Pedro Satiro, de possuir vasto repertório de utensílios de pajelança, apreendidos em diligência policial em abril daquele ano. Em meio à descrição do suposto emprego não ritual dos objetos apreendidos, Pedro Satiro mencionou o uso de um tambor e de maracás “quando praticava batuque de Santa Bárbara”. Para o subprefeito Adamastor Lopez, o “carimbó” (como se referia ao tambor) seria um “bombo indígena”, assim mencionado com o objetivo de associar o instrumento a rituais de cura pela pajelança. Ao final do auto, o promotor decidiu não denunciar o implicado por não haver certeza de que “praticasse atos de magia e seus sortilégios, curar etc”. A ausência de “fatos concretos” para incriminar Pedro Satiro se explica parcialmente pelo não enquadramento do instrumental capturado nas

²⁰ *Jatropha gossypifolia*, chamada de pião (ou pinhão) roxo é uma planta muito utilizada nas artes populares de cura no Norte do Brasil, especialmente em banhos de descarrego (limpeza espiritual), na proteção frente à inveja e ao mau-olhado. Suas propriedades mágicas são potencializadas quando se manipula um galho dando golpes (“dar uma surra”) com intuito de afastar forças negativas como inveja, má sorte e indisposição (Figueiredo, 1979: 53). Sobre cultos fitolátricos nas religiões de matriz africana em Belém ver Figueiredo e Silva (1967).

caracterizações típicas da pajelança (e sua matriz indígena), como as que expunham autores como Jorge Hurley, Raymundo Moraes e José Carvalho.

Em obra de 1973, o folclorista Pedro Tupinambá apresentou Pedro Satiro como “caboclo velho, que possuía um terreiro na Marquês de Herval esquina da Curuzú”, bairro da Pedreira (Tupinambá, 1973: 9). O pai de santo era irmão de Satiro Ferreira de Barros, antigo sacerdote afrorreligioso morador do mesmo bairro. Figueiredo (2008: 282) relata que Satiro Barros fora preso pela primeira vez por prática de pajelança em 1912, quando tinha 15 anos de idade. Em 1926, o pai de santo foi indiciado por curandeirismo, pois teria em sua casa “pós, raízes e outros ingredientes para banhos” para atender principalmente “senhoras que buscavam remédios e outras coisas de que necessitavam”.²¹

As experiências do irmão com a repressão policial foram, certamente, assimiladas como aprendizado por Pedro Satiro. As respostas do acusado em seu interrogatório buscaram distanciar ao máximo a descrição do uso dos objetos apreendidos em sua casa de qualquer cerimônia de cura associada à pajelança. Enfeites de carnaval, adornos, ervas para venda no mercado público, líquidos para matar pulgas estiveram entre as justificativas do acusado para o uso de contas, cachimbos, garrafas com líquido, cajados, lanças, dentre outros. Mesmo a menção ao uso do tambor para o “batuque de Santa Bárbara” servia de artifício para afastá-lo da acusação de pajelança.

Assim ocorria no terreiro de seu irmão que, em relato aos membros da Missão de Pesquisas Folclóricas de São Paulo, que esteve em Belém em junho de 1938 (Alvarenga, 1950) (Carlini, 1994), informou a ocorrência do Batuque de Santa Bárbara (ou Babassuê) em seu terreiro como manifestação afrorreligiosa. Expressão da mina-nagô paraense (também chamada de “batuque”),²² o ritual de Santa Bárbara, segundo Satiro, estaria inserido no mesmo campo religioso que o do candomblé, conforme o que aprendera com seus pais e avós (Figueiredo, 2008, p. 228, 238, 282).

Esta era, provavelmente, a mesma especialização religiosa da casa de Pedro Satiro. Dentre os objetos apreendidos pela polícia registrados no auto de 1930 está uma faixa de

²¹ Autos de inquérito policial de que é acusado Satiro Ferreira de Barros, como incurso no artigo 157, do Código Penal da República. Belém, 6 de dezembro de 1926 – Arquivo Público do Estado do Pará.

²² Síntese de influências religiosas de tradicionais terreiros jeje e nagô de São Luís do Maranhão, onde se cultua divindades chamadas *voduns* (jeje) e *orixás* (nagô). No Pará, essas matrizes religiosas foram sincretizadas com crenças amazônicas em encantados (senhores, caboclos e seres enfeitados na forma de animais) e em rituais de cura que envolvem “pena e maracá”. Sobre isso ver Silva (2002).

pano bordada com o nome “Joaquinzinho”, que é um encantado da família do Rei da Turquia, cultuado na Mina-Nagô. Foram contabilizadas também toalhas bordadas, chamadas “espadas”, que são panos coloridos que envolvem e protegem de influências más o corpo dos médiuns e cujas cores correspondem às entidades a serem incorporadas (Leacock, 1972: 255-260) (Silva, 2015: 252).

A presença dos encantados em cerimônias de cura da mina-nagô aponta o sentido instrumental do rito curativo que os agentes do estado chamavam de pajelança. O imbricamento entre crenças de diversas origens compunham o caleidoscópio afroindígena manejado por curadores religiosos urbanos como Pedro Satiro. Podemos dizer que o outro lado dessa moeda, não-urbano, é a descrição do folclorista José Carvalho, em sua obra de 1930 já referida, do ritual de uma pajé cearense, Maria Brasilina, moradora do Baixo Amazonas. A curadora teria Pai João como seu mestre principal, um velho africano que sempre iniciava os trabalhos com uma oração dita em “linguagem absolutamente desconhecida ou intraduzível” (Carvalho, 1973: 45).

Pajés da Pedreira: espíritas ou feiticeiros?

Uma defesa recorrente dos acusados nos autos de 1929 e de 1933 foi a de que realizavam uma sessão de espiritismo quando a polícia invadiu suas casas. O curioso é que o Código Penal da República de 1890 mencionava, no artigo 157, a “prática do espiritismo”, componente do capítulo III, dos “Crimes contra a Saúde Pública”. No mesmo artigo, fala-se em magia, uso de talismãs e cartomancias para inculcar curas, despertar sentimentos, fascinar e subjugar a credulidade pública.

Mas nos dois casos estudados não houve quaisquer acusações de crimes relacionados ao espiritismo. Ao contrário, a invocação do espiritismo como prática religiosa servia como escudo frente à incriminação de prática de pajelança. O fato é que o circuito religioso espírita vigente em Belém na época era frequentado por representantes das elites políticas, econômicas e intelectuais do estado. Em seu relato sobre a introdução do espiritismo no Pará, em fins do século XIX, Moreira (1989: 356) aponta o interesse de líderes espíritas em fundar centros em “lugares de relevo” da cidade (ao invés de “arrabaldes pobres”), de modo a atrair e impressionar “pessoas de importância” e “de posição social elevada”.

Para tal, foi criada em Belém em 1906 a “União Espírita Paraense” (UEP), que teria a função de associar os diversos centros atuantes na cidade então (Moreira, 1989: 358). Seus

adeptos interessavam-se pela comunicação com os espíritos dos mortos para o recebimento de mensagens e instruções espirituais, em favor de seu aprimoramento moral. Paralelamente, outros espíritas dedicavam-se a supostas experimentações científicas voltadas para a comprovação de fenômenos imateriais (Evangelista, 2012: 34).

O estudo de Sheila Evangelista (2012) aborda relatos de sessões de cura realizadas por Anna Prado, médium espírita de grande prestígio em Belém nos anos de 1920. Mulher católica, esposa de um rico comerciante e com vínculos relacionais com autoridades da política estadual, empresários e profissionais liberais de prestígio, Anna Prado era admirada por médicos que se impressionavam com as curas realizadas por médiuns (Evangelista, 2012: 97).

Há, no entanto, apenas dois registros de operações mediúnicas realizadas pela espírita: uma em Parintins, Amazonas, noticiada pelo Jornal do Comércio de Manaus em 10 de junho de 1991; outra, em Belém, divulgada somente após a morte de Anna Prado no livro “A Renascença da Alma”, de 1924, do jurista e escritor Raimundo Nogueira de Faria. Diferentemente dos pajés surpreendidos cotidianamente pela polícia em sessões de cura nos bairros pobres de Belém, as operações espirituais da médium não sofreram qualquer tipo de medida repressiva.

Evangelista aponta, no entanto, o cuidado de Prado em não abrir espaço para suspeita ou possibilidade de autuação no crime de prática ilegal de medicina. A notícia da sessão de cura com “espíritos materializados” aponta o ocorrido numa cidade pequena do Amazonas. Já a reunião em Belém, que contou com 12 assistentes, nunca veio à lume na imprensa da capital paraense (Evangelista, 2012: 86, 88). Além do mais, o círculo de frequentadores de sua casa, composto por políticos, juristas, artistas, professores e muitos médicos afastava qualquer esforço policial em combater práticas ilegais curativas (Evangelista, 2012: 95).

Moreira (1989: 366, 368) informa a divulgação de uma polêmica nas páginas do jornal Folha do Norte em maio de 1906 entre um dos fundadores da UEP e um importante escritor local. O literato criticava a proposta da UEP de “preparar médiuns” que ofereçam receitas alopatas e homeopatas. Em defesa da proposta, o defensor da UEP apontou a prévia existência de jurisprudência, produzida pelo Juízo da Saúde Pública, que favorecia a Federação Espírita Brasileira frente a processos movidos por médicos.

Alheios a essa questão, articulistas da imprensa e a Junta de Higiene Pública do Pará atuavam na desqualificação de curadores, de seus assistentes e de seus clientes. Apesar desse quadro desfavorável, parcelas significativas da população de Belém recorriam a “pajés” como alternativa para o tratamento de males físicos e espirituais. Na conclusão dos interrogatórios do auto de 1929, o subprefeito Francisco Portella de Carvalho iniciou sua apreciação do caso afirmando ser aquele “mais um processo de pajelança” a ser julgado e que não seria o último. Da mesma forma, um dos fundadores da UEP sustentava na Folha do Norte, em 21 de março de 1906, que pajelança e feitiçaria haviam se “emaranhado há tanto tempo nesta capital” (Moreira, 1989: 362, 363).

Como afirma Aldrin Figueiredo, para cada lançamento de livro que apontava a pajelança urbana como um aspecto da degeneração dos mestiços amazônicos, avultavam notícias na imprensa sobre a atuação de pajés em Belém (Figueiredo, 2008: 128), muitos invocando vinculação ao espiritismo. Na abertura do auto de 1933, João Cardoso Filho foi acusado inicialmente pelo promotor público de “mediante sessões espíritas (...) curar pessoas incautas”. No entanto, essa caracterização da denúncia não prosperou, sendo o réu indiciado especificamente por pajelança e bruxaria no artigo 157 do código penal.

A denúncia dependia de provas materiais substanciais e de testemunhos objetivos para a caracterização de curandeirismo. Os interrogatórios estimulavam os acusados a mencionar os objetos apreendidos nas sessões interrompidas: cuias, cachaça, pós, charutos, toalhas bordadas, faixas, penas de araras, maracás, cigarro de tauari, garrafas de guaraná. Dentre estes, cachaça, penas de arara, cigarros de tauari e maracás eram os apetrechos que, na visão das autoridades, melhor caracterizavam o crime de cura pela pajelança, deduzimos, em função também de sua presença em rituais xamanísticos indígenas.

Lembremos que, para os autores de estudos sobre pajelança na Amazônia nas décadas de 1920-1930, a matriz ritual indígena seria a fonte a partir de onde derivaram as “deturpações” dos pajés mestiços existentes nas cidades da região. No auto de 1929, o subprefeito Francisco Carvalho denunciava a persistência de um fanatismo inconveniente, da superstição que “deprime os costumes”, uma “herança de pajés aborígenes e de feiticeiros africanos” que não fora extinta pela catequese e pela civilização nos séculos anteriores. No presente, segundo o subprefeito, as leis e as pessoas de alta posição social seriam complacentes com esse tipo de prática curativa.

Na mesma linha de raciocínio, Raymundo Moraes apontava a existência de uma “pajelança doméstica” radicada na região, praticada por “senhoras ricas e viajadas”, que

- 254 -

preferiam o “diagnóstico da cozinheira” à opinião do clínico (Moraes, 1930, p. 236-238). A impressão que temos com esses discursos é que seus autores se escandalizavam com o suposto fato do mundo das “senhoras ricas” e das “pessoas de alta posição social” se curvar às artes de cura das “cozinheiras” e dos “feiticeiros incivilizados”.

Este quadro contribuiria supostamente para a degradação de povos que almejavam a civilização, levando-os à selvageria e ao arcaísmo cultural e afastando-os das drogas das farmácias, dos consultórios médicos e das casas de saúde. O resultado dessa situação foi apontado pelo subprefeito Carvalho (auto de 1929) como a proliferação de alienados, de mulheres violentadas e de doenças agravadas em função dos “inócuos sortilégios dos feiticeiros da pajelança”.

Apesar dos ataques constantes aos curadores mágico-religiosos dos arrabaldes de Belém, suas orientações e tratamentos mantinham-se bastante populares. Com efeito, os assim denominados pajés não se consideravam criminosos (Santos, 2014: 16). Apesar da repressão policial e dos processos judiciais, a frequência regular de pacientes e de assistentes às sessões de cura atestava a vigência de uma moralidade alternativa à utopia civilizatória reivindicada por representantes das elites.

Os supostos “pajés degenerados” de cidades amazônicas como Belém continuavam a recriar suas práticas à luz de novos conhecimentos assimilados a partir do aprendizado interreligioso (Figueiredo, 2008: 127). A diversidade de utensílios apreendidos na casa de Pedro Satiro, arrolados no auto de 1930, indica uma rica combinação de crenças (Salles, 1969: 47) onde se enquadrava seu ritual de cura: o catimbó nordestino (garrafa de água benta, aguardente de tiquira, cachimbo), a crença nos encantados amazônicos (ervas, espinhos, banhos de cheiro, lanças) e o ritual de matriz afrorreligiosa do Batuque de Santa Bárbara, para o qual o curador dispunha de um tambor.

Também à despeito de possíveis delatores, os dirigentes das sessões de cura contavam com a recusa de vizinhos e conhecidos do bairro em apontar “pajés” à polícia. O subprefeito da Pedreira, Adamastor Lopes reclama desse fato no auto de 1930, quando afirma que as dificuldades para prender um pajé em flagrante eram imensas²³, posto que “todos se recusam a apontá-los”. Por isso, o bairro seria um “ninho” da pajelança, também chamada por ele de “maldita praga”.

²³ Segundo Maggie (1992: 49), a necessidade do flagrante para iniciar o inquérito policial explicaria a regularidade de invasões policiais em casas particulares e em centros religiosos nas primeiras décadas do século XX.

O auto de 1933, em que foi acusado João Cardoso Filho de “exercício de pajelança”, é exemplar dessa cruzada policial que pretendia “sanear” bairros como a Pedreira da atividade de curadores. A denúncia apresentada pelo promotor baseou-se, com sucesso, na evidência dos apetrechos característicos apreendidos e nos testemunhos do réu e de seus familiares. Todos os depoentes confirmaram o emprego dos utensílios para cura em ritual com incorporação de espíritos.

O processo de João Cardoso indica ser ele um jovem curador de 28 anos que se orgulhava de ter combatido com sucesso um feitiço que prejudicava a saúde do prefeito de Marituba, cidade próxima a Belém. Cardoso e seus familiares (mãe, esposa e irmã) confirmaram em interrogatório que se preocupavam em fazer a sessão longe do centro da cidade (sem explicar o motivo), que o ritual de cura ocorria com incorporação de espíritos²⁴ e que, para isso, Cardoso utilizava toalhas bordadas (espadas), penas de arara, maracá e cigarro de tauari. Como resultado, no decorrer do processo, foram inseridos os crimes de “pajelança” e de “bruxaria” na folha de antecedentes do acusado.

Em que pese a clara identificação do réu com a mina-nagô pelo uso de espadas no ritual de cura, como marca de vinculação religiosa com o panteão de entidades africanas, suas crenças nada mais eram que bruxaria aos olhos das autoridades. O enquadramento desse rito no campo da feitiçaria significava sua exclusão da esfera religiosa (Figueiredo, 2008: 87) sancionada por representantes do estado. Ademais, segundo Lewis (1977: 152) a acusação de bruxaria tendia a funcionar como meio de contenção das práticas mágicas (como as possessões) como poder dos fracos.

Os delatores, por sua vez, desempenhavam um papel ambíguo nos autos analisados. Sua vinculação com agentes da polícia e o conhecimento próximo da vizinhança onde atuavam os curadores lhes garantiam uma posição de prestígio e de poder, pois tinham influência no destino dos acusados. Alguns repassavam informações vagas sobre aspectos dos flagrantes, o que poderia atenuar as acusações. No auto de 1929, Miguel Maia e Sizenando Pinheiro, apesar de acusarem peremptoriamente um dos participantes de prática de pajelança (José Olympio de Castro), disseram não haver testemunhado uso de bebida e de demais apetrechos de cura. No mesmo auto, Raymundo Pereira de Sousa informa ter ido à casa de seu vizinho “espiar uma sessão de qualquer coisa”, evitando assim se reportar ao

²⁴ Segundo Lewis (1977: 35), a reivindicação do acesso à possessão opera como meio de fortalecer e legitimar a autoridade do líder religioso.

termo pajelança. Num segundo depoimento, a testemunha informou que um dos denunciados, Estolano Silva, seu vizinho, era espírita e sempre fazia sessões de espiritismo.

No auto de 1930, o mesmo delator do processo anterior, Miguel Maia, apresentou-se como “morador antigo do bairro da Pedreira” e afirmou “ouvir dizer” que o acusado (Pedro Satiro) “vive à custa da pajelança que pratica”. Esse tipo de acusação vaga não garantia sucesso na construção da peça acusatória. O mesmo vale para relatos pouco específicos que apontam a ocorrência de “trabalhos de cura”, como o depoimento de Alberto Pires no auto de 1933.

Já as declarações dos denunciados e de seus apoiadores tendiam claramente a invocar a associação com o espiritismo como um modo de ressaltar o substrato religioso dos rituais de cura. O auto de 1929 exemplifica esse recurso desde os primeiros interrogatórios dos acusados. Já no auto de 1933, em que foi denunciado João Cardoso Filho, somente é mencionada a realização de sessões de espiritismo no depoimento do réu após tornar-se clara a tendência de condenação por crime de pajelança. Do lado dos espíritas paraenses do início do século XX, Moreira (1989: 347, 364) afirma que “médiuns pouco escrupulosos”, da pajelança e da feitiçaria, buscavam confundi-las com a doutrina de Kardec. Elas seriam, segundo o autor, “inimigas formidáveis do espiritismo científico e doutrinário” a serem combatidas, vencidas e exterminadas, por serem elementos “desmoralizadores” da doutrina espírita.

Do lado dos acusados, outras estratégias empregadas para se tentar escapar da astúcia acusatória das autoridades do judiciário tinham efeito limitado e poderiam mesmo tornar mais difícil a defesa. No auto de 1933, Estolano Gomes e Silva afirmou que permitiu a José Olympio dirigir em sua casa sessão de pajelança, para tratamento de enfermos, por “se tratar de ato de bem”. No mesmo processo, vários dos participantes da cerimônia acusaram-se entre si, na identificação do dirigente da sessão de cura. Para os indiciados, esse era um dado importante, posto que, somente o curador é incorporado e manipula os apetrechos para tratamento físico e espiritual. De acordo com Leacock e Leacock (1972: 260), os curadores da mina-nagô paraense entram em transe sentados a uma mesa, quando cantam canções introdutórias e agitam um maracá próximo ao ouvido.

Para os acusadores, a identificação do dirigente da sessão era um dado menos importante. Em compensação, evidenciar o uso de apetrechos próprios da pajelança e sua aplicação na cura de um enfermo com o auxílio de sortilégios ajudaria a incriminar todos os cinco acusados no auto de 1929. Essa perspectiva das autoridades deve ter se tornado mais

- 257 -

clara aos familiares de João Cardoso no auto de 1933. Seus depoimentos posteriores ao primeiro interrogatório, provavelmente orientados por um advogado, ressaltaram que o acusado não praticava pajelança, mas sim fazia rezas e sessões de espiritismo, além do que não costumava utilizar apetrechos de cura em sessões dessa natureza. Do mesmo modo, no auto de 1930, do acusado Pedro Satiro, o depoimento de um vizinho, que só testemunhou rezas na casa do réu, contribuiu para deslocar o cenário do ritual para o campo religioso.

No caso de auto de 1929, não foram encontradas evidências seguras da existência e do uso de apetrechos típicos dos pajés, conforme estipulava a tradição literária e os textos jornalísticos (penas de arara, maracá e cigarro de tauari) (Salles, 1969: 51). Ademais, não houve testemunhos que qualificassem os réus, de forma categórica, como curandeiros ou que estes tenham praticado cura. A narrativa da defesa empregou como estratégia a garantia do direito constitucional à prática religiosa, ressaltando a exclusiva ocorrência de sessões espíritas na casa de Estolano Gomes.

Por fim, o advogado de defesa denunciou a arbitrariedade do chefe da diligência policial, Manoel Bezerra, conhecido pela alcunha de “Neco de Mil Réis”, ao ter invadido uma residência, ao liberar os que pagaram para se livrar do flagrante e ao exercer violência contra os que não o fizeram. A alcunha do policial, que insinua a prática de extorsão policial, serviu perfeitamente à manobra da defesa em favor daqueles que supostamente realizavam uma sessão espírita. Para os acusados, o importante era que a essência religiosa do ritual que praticavam encontrava eco no repertório simbólico de uma religião mediúnica, dotada de alguns paralelos com as crenças em encantados, em pretos velhos, em mestres de cura, em orixás e em voduns.

Cura e Religião: para além da pajelança

Os acusados nos processos analisados sabiam que o espiritismo não era julgado como crime nos tribunais de Belém naquelas primeiras décadas do século XX. Sessões terapêuticas com “espíritos materializados”, que empregava objetos como flores, pastas de algodão, pires, tímpanos, segundo a orientação kardecista (Evangelista, 2012: 87), ao invés de atrair a ação repressora da polícia, gozavam do interesse de médicos que se impressionavam com os procedimentos adotados. O misto de investigação científica e de crença religiosa no mundo dos espíritos distanciava simbolicamente os adeptos da emergente religião da arena do curandeirismo e da magia.

Na mesma época, denunciados por pajelança buscavam fugir da imputação de “exercício ilegal da medicina” ao se apresentarem como dirigentes de sessões espíritas ou, pelos menos, como organizadores de “rezas”. A polícia e os promotores públicos apreendiam e examinavam, segundo seu critério, objetos que consideravam ser próprios para usos mágicos e de sortilégios. Essa evidência deveria ser corroborada pela fala das testemunhas, para que o acusado fosse identificado como um pajé em exercício.

Assim aconteceu no auto de 1933, em que foi indiciado João Cardoso Filho. Por isso, o acusado decidiu sair de Belém e refugiar-se em local desconhecido de seus vizinhos, que foram contactados pelas autoridades policiais. O réu foi condenado à revelia pelo exercício ilegal da medicina, após ter confessado “atos concedentes à pajelança”, confirmados por evidências materiais e pelos depoimentos de testemunhas. Cardoso, foragido, recebeu a pena de 4 meses e 30 dias de prisão, além de multa de 300 réis.

O recurso à fuga ocorreu também durante o decorrer do auto de 1929: mesmo sem indícios de futura condenação, José Olympio, acusado por outros participantes de dirigir a sessão de cura, resolveu sair da cidade antes do encerramento do processo. No final, todos os indiciados foram inocentados, com a conclusão de que havia caracterização vaga de ato de curandeirismo e de que as testemunhas confirmaram que o principal réu, Estolano Gomes, era espírita e fazia sessões de espiritismo.

Também o inquérito sobre Pedro Satiro de 1930 sobre exercício ilegal da medicina resultou em constatação de inocência. O relatório do subprefeito da Pedreira apontou como prova inquestionável do delito a apreensão, na casa do investigado, de tabuletas com as inscrições “Silêncio!”, “Aviso: consultas são às terças, sextas-feiras e sábados”, “É favor não vir nos outros dias”. Apesar disso, a variedade de objetos apreendidos, mas não considerados apropriados ao uso da pajelança, levou o promotor a admitir que não havia “provas seguras de prática de magia e sortilégios”.

Os textos dos autos analisados apontam a existência de oscilação entre defasagem e confluência de expectativas e narrativas de acusados e acusadores. Em alguns momentos de seus interrogatórios, os investigados empregaram a expressão “pajelança”, aparentemente, de modo a confluir com o sentido proposto pelas autoridades. No entanto, a convergência derivava, possivelmente, da percepção dos indiciados da particularidade performática do ritual que envolvia a prática de cura. Esta, aos seus olhos, poderia ser chamada de pajelança, de rezas ou de sessão espírita. Alguns aprenderam, ao longo do processo, o perigo da

admissão da cura praticada mediante incorporação e com o uso de apetrechos que caracterizassem especificamente as práticas dos “pajés”.

Já no plano da defasagem de narrativas e de expectativas, o conteúdo dos autos escancara a inclinação acusatória de policiais e promotores de envolver os denunciados com a cura mágica como exercício ilegal da medicina. Do outro lado, os submetidos a investigações tomavam como legítimos seu ofício e sua performance de curadores por estarem ancorados em crenças religiosas, governadas por desígnios situados além da capacidade humana de ação e de compreensão.

Frente à incriminação de emprego da pajelança como magia maléfica (sortilégios) e feitiçaria, assim identificada por agentes policiais e judiciais, os praticantes de catimbó, de batuque de Santa Bárbara e de demais rituais mediúnicos invocavam a vinculação ao espiritismo kardecista como reivindicação de sua legitimidade religiosa. Os curadores da Pedreira externaram em suas falas nos autos (de modo oblíquo) a disposição de manter estrategicamente o direito às suas crenças religiosas, performatizadas em rituais terapêuticos. Pacientes, curadores e assistentes, por certo, consideravam suas crenças como inseparáveis de ações pela cura do corpo e da alma.

Obras citadas

- Alvarenga, Oneyda. (1950) *Babassuê. Registros Sonoros de Folclore Musical Brasileiro IV*. São Paulo: Prefeitura do Município de São Paulo.
- Boyer-Araújo, Véronique. (1992) De la campagne à la ville : la migration du caboclo. *Cahiers d'études africaines*, vol. 32, n. 125, pp. 109-127.
- Carlini, Álvaro. (1994) *Cante lá que gravam cá: Mário de Andrade e a Missão de Pesquisas Folclóricas de 1938*. Dissertação de Mestrado em História. São Paulo: Universidade de São Paulo.
- Carvalho, José. (1973) *O Matuto Cearense e o Caboclo do Pará*. Fortaleza: Imprensa da UFC.
- Evangelista, Sheila. (2012) *O Arraial do Espiritismo: a médium Anna Prado, positivistas, espíritas e Católicos em Belém (1918-1923)*. Dissertação de Mestrado em História. Belém: Universidade Federal do Pará.
- Figueiredo, Napoleão; Silva, Anaíza Vergolino. (1967) Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém. *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica*, vol. 2 (Antropologia): 101-122.
- Figueiredo, Napoleão. (1979) *Rezadores, Pajés & Puçangas*. Belém: Edufpa; São Paulo: Boitempo.
- Figueiredo, Napoleão. (1981) Todas as divindades se encontram nas “Encantarias” de Belém. *Ciência e Trópico*. Recife, 9 (1), jan./jun., 51-66.

- Figueiredo, Napoleão. (1983) *Banhos de Cheiro, Ariachés e Amacis*. Rio de Janeiro: Funarte.
- Figueiredo, Aldrin. (2008) *A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950)*. Belém: Edufpa.
- Ginzburg, Carlo. (1988) *Os Andarilhos do Bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, Carlo. (2006) *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ginzburg, Carlo. (2007) O Inquisidor como Antropólogo. In: Ginzburg, Carlo. *Os Fios e os Rastros: verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Larêdo, Salomão. (2007) *Raymundo Moraes, na planície do esquecimento*. Dissertação de Mestrado em Letras. Belém: Universidade Federal do Pará.
- Leacock, Seth; Leacock, Ruth. (1972) *Spirits of the deep: a study of na Afro-Brazilian Cult*. New York: Doubleday National History Press.
- Lewis, Ioan. (1977) *Êxtase Religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.
- 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.
- Maués, Raymundo Heraldo. (1994) Medicinas Populares e “Pajelança Cabocla” na Amazônia. In Alves, Alves; Minayo, Maria Cecília (eds.), *Saúde e Doença: um olhar antropológico*. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ.
- Moraes, Raymundo. (1930) *No Paiz das Pedras Verdes*. Manaus: Imprensa Pública do Amazonas.
- Moreira, Francisco Solerno. (1989) Subsídio para a História do Espiritismo no Pará. In: Moreira, Eidorfe. *Obras Reunidas*, vol. VIII. Belém: CEJUP.
- Pacheco, Agenor Sarraf. (2010) Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: narrativas, práticas de cura e (in)tolerâncias religiosas. *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, pp. 88-108, abr./jun.
- Puttini, Rodolfo. (2008) Curandeirismo e o campo da saúde no Brasil. *Interface: comunicação, saúde e educação*, v. 12, n. 24, pp. 87-106, jan./mar.
- Salles, Vicente. (1969) Cachaça, Pena e Maracá. *Brasil Açucareiro*, Rio de Janeiro, Ano XXXVII, Vol. LXXIV, n. 6, agosto, pp. 46-55.
- Santos, Thiago. (2014) Pajelança: religião e sociedade no século XIX e XX. *Anais da 29ª Reunião Brasileira de Antropologia*, Natal-RN, agosto.
- Silva, Anaíza Vergolino. (2002) Os cultos afros do Pará. In Fontes, Edilza (ed.), *Contando a história do Pará: diálogos entre história e antropologia*. Belém: E. Motion.

Costa, Antonio Maurício Dias da; Carvalho, Juliana dos Santos. O legado afro-indígena aos curadores da Pedreira: pajelança em processos criminais em Belém do Pará (1929-1933)

Silva, Anaíza Vergolino. (2015) *Tambor das Flores*. Belém: Paka-Tatu.

Tupinambá, Pedro. (1973) *Batuques de Belém*. Belém: Academia Paraense de Letras.

Tuveri, Giovanni. (2016) Raymundo Heraldo Maués e as linguagens da religião no contexto amazônico. *Revista Terceira Margem Amazônia*, v. 2, n. 6, pp. 219-233, jan./jul.