Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Centro de Educação e Humanidades

Giseuda do Carmo Ananias de Alcantara

Terecô maranhense: perseguição e intolerância aos saberes dos encantados (1890-1950)

Rio de Janeiro
2020

Giseuda do Carmo Ananias de Alcantara

Terecô maranhense: perseguição e intolerância aos saberes dos encantados (1890-1950)

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós–Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Cultura Negra.

Orientadora: Profª. Drª. Denise Barata

Rio de Janeiro

2020

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

A347 Alcantara, Giseuda do Carmo Ananias de.
Terecô maranhense: perseguição e intolerância aos saberes dos encantados (1890-1950) / Giseuda do Carmo Ananias de Alcantara. – 2020.
189 f.

Orientadora: Denise Barata.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Educação e Humanidades.

1. Políticas Públicas – Maranhão – Teses. 2. Saberes – Teses. 3. Racismo – Teses. I. Barata, Denise. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Centro de Educação e Humanidades. III. Título.

es CDU 3(812.1)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

_____ _____
Assinatura Data

Giseuda do Carmo Ananias de Alcantara

Terecô maranhense: perseguição e intolerância aos saberes dos encantados (1890-1950)

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutora, ao Programa de Pós–Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Cultura Negra.

Aprovada em 18 de dezembro de 2020.

Banca Examinadora:

_____
Profª. Drª. Denise Barata (Orientadora)
Faculdade de Formação de Professores – UERJ

_____
Profª. Drª. Edil Silva Costa
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

_____
Profª. Drª. Irenilza Oliveira e Oliveira
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

_____
Profº. Dr. Leonardo Santana da Silva
Universidade Augusto Motta - UNISUAM

_____
Profª. Drª.Marluce de Lima Macêdo
Universidade do Estado da Bahia – UNEB

Rio de Janeiro
2020

DEDICATÓRIA

A você que ilumina o caminho da minha vida e sonhou este sonho junto comigo (até mais do que eu), meu anjo de luz, minha mãe Maria do Carmo Evaristo (in memoriam).

AGRADECIMENTOS

À mulher que me ensinou os primeiros passos e me alfabetizou, Maria do Carmo Evaristo (in memoriam), não medindo esforços para que eu realizasse meus sonhos. Mas, quis o destino que você não estivesse ao meu lado, fisicamente, neste momento. Se hoje eu defendo uma tese de doutorado, devo tudo a você, guerreira. Obrigada por tudo, mãe, a ti minha gratidão e amor eterno.

Ao meu porto seguro, meu esposo Marco Aurélio, pelo apoio, incentivo, paciência e por todo o conhecimento transmitido.

À minha querida e inesquecível, vó Luzia *(in memoriam),* que era benzedeira e cultivava algumas plantas medicinais. Com ela, aprendi um pouco desse mundo encantado e misterioso, povoando minha infância de mistérios, sabores, fazeres e saberes, os quais trago até hoje guardadinhos na minha memória.

Minha gratidão aos meus avós, Maria das Dores, Manoel Evaristo (in memoriam) e João Ananias (in memoriam), por haverem me ensinado a ser nobre na essência da palavra.

Guardo com carinho a generosidade de todos os moradores da Comunidade Santo Inácio. Agradeço ao Pai de santo Henoc e sua gente (Filhos de Santo, “batuzeiros” e todos os “brincantes” do seu terreiro), através dos quais tive o privilégio de conhecer um pouco do mundo encantado e encantador dessa tradição negro-brasileira. Agradeço também aos “encantados”, pois, quando agradecemos a um “brincante” do “Terecô”, estamos também nos dirigindo aos seus “encantados”.

Agradeço à Professora Doutora Denise Barata pela orientação, ensinamentos, confiança e paciência.

À Irenilza Oliveira, Edil Costa, Leonardo Santana e Marluce Macêdo pelas participações na banca e pelas relevantes contribuições.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), a qual foi de fundamental importância para o desenvolvimento deste trabalho.

Aos amigos Elizete Moirão, Rony Leal, Cláudio Aparecido, Gisele e Thaíse Rezende, pelo incentivo e pelo apoio constante, que em momentos difíceis sempre me diziam: “você vai conseguir”. Consegui chegar ao final desta tarefa acadêmica.

Ao Programa de Pós Graduação em Políticas Públicas e Formação Humana e a todos os seus sujeitos pelas oportunidades de aprendizado.

À minha sogra, Nísia Maria, que deu seu total apoio durante todo o percurso percorrido ao longo desta tese.

Por fim, mas não menos especial, não poderia deixar de expressar gratidão à minha família que deixei no sertão paraibano, mas que trago sempre junto comigo. Pai, tios e primos estão sempre presentes em minha ética devida e em meu relacionamento com a existência. Mesmo distantes, sempre torceram pelo meu sucesso. De modo particular, agradeço à minha tia/mãe Margarete Evaristo *(in memoriam)*, que sempre esteve presente nas minhas lutas e vitórias.

Efeitos Colaterais

Na propaganda enganosa
paraíso racial
hipocrisia faz mal
nosso futuro num saco
sem fundo
a gente vê
e finge que não vê
a ditadura da brancura.
Negros de alma negra se inscrevem
naquilo que escrevem
mas o Brasil nega
negro que não se nega.

(JamuMinka)

RESUMO

ALCANTARA, Giseuda do Carmo Ananias de. **Terecô maranhense:** perseguição e intolerância aos saberes dos encantados (1890-1950). 2020. 189 f. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

Esta pesquisa tem por objetivo discutir como a nova forma de política de Estado de modernização do país, que estava em pauta no final do século XIX e início do século XX, se relaciona com a perseguição aos terreiros de Terecô e suas práticas de cura. O período analisado pelo presente trabalho é o intervalo entre os anos de 1890 e 1950. Inicialmente, abordo a tradição do Terecô, seus encantados e a ancestralidade na diáspora. Num segundo momento, discuto os saberes dos encantados no Terecô, a prática da pajelança maranhense e a relação entre pajelança e o Terecô. Num terceiro momento, busco uma discussão mais ampla e complexa, além da questão local, demonstrando os fatores sociais e políticos que desencadearam as perseguições aos agentes de cura das tradições negro- brasileiras, desde o período colonial. Em seguida, parto para uma análise sobre a intolerância e perseguição ao povo dos encantados, encarados como o avesso da civilização, a partir da discussão sobre as tentativas do Estado de silenciar e tornar invisíveis as tradições negro-brasileiras que apresentavam características terapêuticas, como é o caso do Terecô. Além disso, abordo o papel das leis como instrumentos de controle e repressão do Estado contra tais tradições, bem como uma leitura do discurso construído pelos jornais sobre a pajelança ou curandeirismo no Maranhão, no período pesquisado pelo presente trabalho. A proposta metodológica utilizada na execução deste trabalho centrou-se na pesquisa e análise documental de textos jornalísticos e documentos legais que tratam das perseguições e criminalização às práticas de cura e seus agentes, no período analisado pelo mesmo, e uma revisão bibliográfica, com abordagem histórica em obras que tratam dos temas em questão. As perseguições e intolerância aos saberes dos encantados, práticas terapêuticas presentes no Terecô, acionadas pelos aparatos repressores do Estado e pela imprensa, durante o recorte temporal do presente trabalho, faziam parte da tentativa de construção de uma ideia de nação e de uma identidade nacional, a partir de uma base mestiça unificada que se deparou com uma desqualificação identitária dos costumes e das formas de pensar e sentir dos negros.

Palavras-chave: Encantados. Saberes. Perseguição. Racismo.

ABSTRACT

ALCANTARA, Giseuda do Carmo Ananias de. **Terecô Maranhão:** persecution and intolerance to the knowledge of the enchanted (1890-1950). 2020. 189 f. Tese (Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2020.

This research aims to discuss how the new form of State's policy of modernization of the country, which was under discussion in the late nineteenth and early twentieth centuries, relates to the persecution of terecô terreiros and its healing practices. The period analyzed by the present study is the interval between 1890 and 1950. Initially, I aboard the terecô tradition, its enchants and the ancestry in the diaspora. In a second moment, I discuss the knowledge of the enchanted in Terecô, the practice of pajelança Maranhão's and the relationship between pajelança and Terecô. In a third moment, I seek a broader and more complex discussion, beyond the local issue, demonstrating the social and political factors that triggered the persecutions of the healing agents of Afro-Brazilian traditions since the colonial period. Then, I analyze the intolerance and persecution of the enchanted people, seen as the inside out of the civilization, from the discussion about the State attempts to silence and make invisible the Afro-Brazilian traditions that presented therapeutic characteristics, as is the case of Terecô. Besides, I approach the role of laws as instruments of control and repression of the State against such traditions, as also, a reading of the discourse constructed by newspapers about the pajelança or healer in Maranhão's, in the period researched by this work. The methodological proposal used in the execution of this work focused on the research and documentary analysis of journalistic texts and legal documents dealing with persecution and criminalization of healing practices and their agents, in the period analyzed by it, and a bibliographic review, with a historical approach in works dealing with the themes in question. As an attempt to build an idea of nation and national identity, the State and the press used repressive devices to pursue the enchanted knowledge, which are therapeutic practices present in the terecô, in the period researched by the present work. They start from a unified mestizo base that faced an identity disqualification of black customs and ways of thinking and feeling.

Keywords: Enchantment. Knowledge. Persecution. Racism.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 - Tambor da mata de uma só membrana 26
Figura 2 – Tambor da mata, tambor guia e tambor contra guia..... 27
Figura 3 – Filho de santo com bata rodada..... 28
Figura 4 – Filhas de Santo com cabeças cobertas 29
Figura 5 - Local do assentamento..... 30
Figura 6 - Encantado Antônio de Légua 34
Figura 7 – Encantada Dona Macumba 35
Figura 8 – Encantado caboclo Rei Antônio José 37
Figura 9 – Altar central do terreiro Santo Antônio 42
Figura 10 – Garrafadas feitas com plantas medicinais..... 47
Figura 11- A redenção de Cam 76
Figura 12 – Artigo 1º da Lei n. 1172..... 85
Figura 13 - Artigo 22 da Lei n. 241..... 88
Figura 14 - Artigo 103, Título X da Lei 804..... 88
Figura 15 - Artigo 124 da Lei n. 775..... 88
Figura 16 - Artigos 1º e 2º da Lei n.1138 89
Figura 17 - Artigo n.158 do Código Penal Republicano de 1890 90
Figura 18 - Artigo n.157 do Código Penal Republicano de 1890 91
Figura 19 - Artigo n.156 do Código Penal Republicano de 1890 92
Figura 20 - Artigo n.284 do Código Penal Brasileiro de 1940 93
Figura 21 - Matéria do Jornal Pacotilha, 18 de maio de 1914, ed. n.115 97
Figura 22 - Parecer n.19..... 98
Figura 23 - Citação da Polícia sanitária (1927)..... 99
Figura 24 - Citação da Polícia sanitária (1937)..... 99
Figura 25 - Citação de “visita” diária do guarda aos doentes (1937) 100
Figura 26 - Monitor Codoense, 12 de jan. de 1895, ed. n.2, Codó –MA 102
Figura 27 - Monitor Codoense, 26 de jan. de 1895, ed. n. 23, Codó -MA 103
Figura 28 - Jornal Pacotilha, 17 de set. de 1914, ed. n. 219, São Luís – MA..... 106
Figura 29 - Jornal Pacotilha, 3 de jul. de 1915, ed. n. 154, São Luís - MA..... 107
Figura 30 - Jornal Pacotilha, 31 de out. de 1914, ed. n. 257 São Luís-..... 107
Figura 31 - Jornal Pacotilha, 13 de abr. de 1912, ed. n. 87, São Luís 108
Figura 32 - Jornal Pacotilha, 30 de abr. de 1912, ed. n. 98, São Luís - MA..... 108
Figura 33 - Jornal Pacotilha, 11 de set. de 1914, ed. n.214, São Luís - MA 109
Figura 34 - Jornal Pacotilha, 26 de jul. de 1913, ed. n.174, São Luís – MA..... 109
Figura 35 - Jornal Pacotilha, 9 de jul. de 1915, ed. n. 159, São Luís - MA..... 110
Figura 36 - Recorte da matéria do Jornal O Globo, 26 de dez. de 2000 114

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1- Número de edições por mês do Jornal Monitor Codoense no ano de 1895 104

Gráfico 2- Número de edições com matérias sobre pajelança no Jornal Monitor Codoense no ano de 1895 104

Gráfico 3 - Quantidade de matérias sobre curandeirismo por década- Jornal O Globo (1920-1960) 112

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AHTJMA - Arquivo Histórico do Tribunal de Justiça do Maranhão
APEM - Arquivo Público do Estado do Maranhão
BPBL - Biblioteca Pública Benedito Leite
CPB - Código Penal Brasileiro
FCMM - Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão
FNB - Frente Negra Brasileira
IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
SNPI - Sociedade Negra Princesa Isabel
UNESCO - Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 17

1 **GUARDIÕES DA ANCESTRALIDADE NEGRA** 23

1.1 **Ancestralidade e encantamento** 31

1.2 **O Terecô e a ancestralidade africana na diáspora** 38

2 **OS SABERES DOS ENCANTADOS** 46

2.1 **A prática da pajelança no Maranhão** 50

2.2 **Pajelança e Terecô: saberes e práticas imersos em um universo cultural flexível e dinâmico** 55

3 **A QUESTÃO RACIAL NO BRASIL NO FINAL DO SÉCULO XIX E PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX** 59

3.1 **Identidade nacional: "a invenção da nação"** 60

3.2 **O branqueamento da nação e o mito das três raças** 65

3.2.1 As políticas públicas de "higienistas" e a desqualificação das tradições negras 78

3.3 **O mito da democracia racial no Brasil** 79

4 **INTOLERÂNCIA E PERSEGUIÇÃO AO POVO DOS ENCANTADOS** 84

4.1 **Instrumentos de controle e repressão do estado contra as práticas terapêuticas presentes nas tradições negro-brasileiras** 87

4.1.1 O papel da medicina na tentativa de controle das práticas terapêuticas presentes em algumas tradições negro-brasileiras no Maranhão 96

4.2 **O discurso construído pelos jornais sobre a prática da pajelança ou curandeirismo no Maranhão** 100

CONSIDERAÇÕES FINAIS 116

REFERÊNCIAS 121

APÊNDICE A – Fontes 131

ANEXO A - Quadro de pesquisa arquivistas - MA 134

ANEXO B - Tabelas de temas de matérias sobre curandeirismo em vários estados brasileiros nas décadas de 1920 a 1960 - Jornal O Globo 136

ANEXO C - Recortes de jornais com matérias sobre denúncias e contestação de denúncias de agentes de cura e pajelança 145

ANEXO D - Recortes de jornais com matérias sobre prisões de agentes de cura 151
ANEXO E - Reportagem sobre o Terecô, Jornal Diário do Pará, 17 de abr. de 1989, ed. n. 2091..... 155
ANEXO F - Reportagem sobre o Terecô,Jornal O Globo, 26 de dez. de 2000, coluna opinião, colunista Elio Gaspari, pág. 7 156
ANEXO G - Lei n. 241, de 13 de set. 1848 - Código de Postura da Vila de Codó..... 157
ANEXO H - Parte da Lei n. 775, de 4 de jul. 1866 - Código de Postura Municipal de São Luís. Coleção de Leis, Decretos e Resoluções São Luís 162
ANEXO I - TÍTULO X da Lei n. 804, de 21 de jul. 1866 - Código de Postura Municipal de Alcântara. Coleção de Leis, Decretos e Resoluções, São Luís 167
ANEXO J - Atas da 4ª Sessão Ordinária em 18 de fev. de 1880 e parte da 5ª Sessão Ordinária em 20 de fev. de 1880 (votação dos Artigos de Posturas, nas páginas 21 e 26), dos Anais da Assembléia Provincial do Maranhão..... 168
ANEXO K - Título IX (parte), da Lei n. 1339, de 17 de maio de 1884. Assembleia Legislativa da Província do Maranhão. São Luís. Proposta da Câmara Municipal da Vila de Codó. 177
ANEXO L - Parte da mensagem do então Presidente do Estado do Maranhão, Magalhães de Almeida, ao Congresso do Estado, 5 de fev. de 1927, onde o mesmo, cita trabalhos realizados pela Repartição de Higiene do Estado, no combate às epidemias no Maranhão..... 180
ANEXO M - Lei n. 25, de 31 de jul. de 1936. Dispõe sobre ensino religioso nas escolas públicas do Maranhão. Coleção das Leis e Decretos do ano de 1936, do Estado do Maranhão..... 189

INTRODUÇÃO

Tambor da mata é minha guia
Tambor da mata é minha guia
Vamos festejar com Deus e a Ave Maria
Vamos festejar com Deus e a Ave Maria.

Autoria anônima1

Essa tese surgiu dos questionamentos deixados pela minha dissertação de Mestrado, concluída em 2015. Nela, pesquisei uma tradição negro-brasileira denominada Terecô. Meu primeiro contato com essa tradição se deu no ano de 2009, na comunidade Santo Inácio, localizada no município de Pedro do Rosário, interior do Maranhão, quando ali realizava alguns trabalhos em Comunidades Remanescentes de Quilombos e, desde então, fui encantada. Depois da pesquisa de campo de Mestrado, várias inquietações ficaram pairando no ar. Uma delas era sobre a perseguição sofrida pelos terreiros de Terecô maranhense por parte do Estado. Essa perseguição se dava sempre sob o discurso "oficial" de que as práticas de cura presentes nas tradições negro-brasileiras colocariam em risco a saúde da população que delas se valiam.

Quando desenvolvi o projeto desta pesquisa, com o propósito de elaboração de uma tese como trabalho final de meu Doutorado em Políticas Públicas e Formação Humana, o objeto de estudo principal era a perseguição e intolerância aos terreiros de Terecô no Maranhão. No entanto, durante o processo de escrita, me deparei com uma discussão bem mais ampla e complexa, que iria além da questão local. Como por exemplo, a tentativa de construção de uma nação e de uma ideia de identidade nacional, a partir de uma base mestiça unificada, que se depara com uma desqualificação identitária dos costumes e das formas de pensar e sentir dos negros.

> [...] as identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas. Assim, quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para "costurar" as diferenças numa única identidade (HALL, 2011, p.65).

---

[1] Trata-se de uma canção do Terecô, cantada no início das rodas. Segundo o Pai de Santo José Antônio, entrevistado durante a pesquisa de campo da minha dissertação, a autoria da canção seria de um encantado que baixou em um terreiro do Maranhão e ensinou a letra aos participantes da roda.

Tendo em vista tais fatores, o objetivo central da tese é discutir como a nova forma de política de Estado de modernização do país, que estava em pauta no final do século XIX e início do século XX se relaciona com a perseguição aos terreiros de Terecô e suas práticas de cura. O período analisado pelo presente trabalho é o intervalo entre os anos de 1890 a 1950. Os caminhos percorridos para sustentar a tese que apresento são:

a) De que se trata o Terecô?
b) Como as práticas de cura se realizam nessa tradição?
c) Como essa nova forma de política de Estado de modernização do país referida no objetivo da tese se esboça?
d) Como a nova forma de política de Estado leva à formação da identidade nacional?
e) Em que instâncias essa identidade nacional forjada por essa nova forma de política de Estado exclui ou deixa em segundo plano algumas tradições culturais?

Esta tese, alinhando-se à afirmação de Munanga (1999), que defende que a cultura dos povos africanos e suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional, argumenta que a formação da identidade nacional cria padrões universais, nos quais se tenta produzir uma cultura homogênea, excluindo ou deixando em segundo plano algumas tradições culturais, sendo o Terecô uma delas.

Apresento o esforço por parte do Estado em silenciar e tornar invisível a cultura negra, por meio das leis, algumas pré-existentes ao período de 1890. Somei a isso o discurso construído pelos jornais da época referente ao recorte temporal do presente trabalho, onde os discursos sobre a pajelança ou curandeirismo no Maranhão corroboraram para as perseguições aos saberes dos encantados.

As discussões travadas neste trabalho acerca da perseguição e intolerância aos saberes dos encantados, práticas terapêuticas também presentes no Terecô denominadas de pajelança, levaram-me a pensar, a partir de enfoques como ancestralidade, encantaria maranhense, tradições negro-brasileiras, questão racial no Brasil, identidade nacional, leis contra o curandeirismo, entre outros.

O texto é dividido em quatro capítulos, com temas distintos, mas que se inter-relacionam para que seja alcançada a tese principal. No primeiro capítulo, achei necessário fazer um apanhado sobre o Terecô, por se tratar de uma tradição ainda pouco conhecida, inclusive utilizei imagens e alguns dados da minha dissertação, ALCANTARA (2015). No segundo capítulo, discuto como as práticas de cura se realizam no Terecô, a prática da

pajelança no Maranhão e sobre a relação entre a pajelança e o Terecô. No terceiro capítulo, para discutir como a nova forma de política de Estado de modernização do país, que estava em pauta no final do século XIX e início do século XX se relaciona com a perseguição aos terreiros de Terecô e suas práticas de cura, entendo ser de fundamental importância debater a questão racial no Brasil neste período. Por fim, no quarto capítulo, analiso o material coletado durante a pesquisa, que são textos jornalísticos e documentos legais que tratam das perseguições e criminalização às práticas de cura e seus agentes, no período de 1890-1950.

O primeiro capítulo, denominado *Guardiões da ancestralidade negra*, tem início com a apresentação da tradição do Terecô, da ancestralidade na diáspora e dos encantados e da pajelança maranhense. Permeado de saberes e crenças que nos concedem um imenso legado que se manifesta em nossa sociedade de diferentes formas, o Terecô apresenta um riquíssimo panteão de entidades e divindades, com crenças e uma cosmogonia complexa. Tratarei aqui da ancestralidade e do encantamento no Terecô, transpassado de saberes e práticas, sendo que uma das principais crenças reside na figura do encantado e nos seus lugares sagrados. Aqui apresento os encantados, que são entidades sobrenaturais, protetores, curadores, guias e ancestrais e detêm o dom da cura. Por fim, analiso o Terecô e a ancestralidade na diáspora, partindo da conjectura de que os centro-africanos escravizados chegados às terras maranhenses[2] e seus descendentes se reconstruíram e se ressignificaram incorporando, por meio do contato com os nativos da nova terra[3], as riquezas culturais locais. Todavia, ao mesmo tempo, guardaram consigo, nos seus corpos e memórias, contribuições e características específicas de suas raízes africanas.

O segundo capítulo, *Os saberes dos encantados*, inicia-se com o debate sobre a principal característica do Terecô, que são as práticas curativas, as mesmas tem como função o equilíbrio do corpo e da alma, através da força das ervas e do poder dos mensageiros das vontades humanas, que são os encantados, bem como, o papel dos agentes de cura. O tratamento e eficácia de ervas e magias curativas são comprovados no cotidiano das pessoas que comungam dessa tradição. Em um segundo momento, discuto a prática da

---

[2] Segundo Barroso Júnior (2013), até 1790, os escravos vindos da Guiné eram maioria no Maranhão. Contudo, ao passar das décadas, aumenta a presença de escravos das etnias Mina e Angola (nos livros de batismos, registros de escravos, termos de saúde etc.). Ambas que, anteriormente, somados não passavam de 26% ao final do período de 1810-1815 chegam a quase 45%. “Termos referentes às etnias, mais plurais e auto identificadas, vão se diversificar ainda mais e representam agora a África Central” (BARROSO JÚNIOR, 2013, p.12).

[3] As populações originárias brasileiras que habitavam o Maranhão por volta de 1500 a 1700 eram os Timbiras e os Sacamecras, pertencentes ao grupo Jê, predominantes no interior do estado (incluindo a região onde hoje está localizado Codó e adjacência); e os Guajajaras e Urubus, pertencentes ao grupo dos Tupis, que habitavam o litoral maranhense. Porém, depois do século XVIII, diversas etnias oriundas do Piauí entraram no Maranhão fugindo das perseguições do homem branco.

pajelança no Maranhão, com ênfase nos tratamentos mágicos terapêuticos. A pajelança é entendida no presente trabalho enquanto um conjunto de práticas de cura presentes em algumas tradições culturais do Maranhão, sendo o Terecô uma delas, onde as práticas terapêuticas e saberes dos encantados são confluentes. Por fim, analiso a relação entre a prática da pajelança e o Terecô, onde os saberes estão imersos em um universo cultural flexível e dinâmico.

No terceiro capítulo, *A questão racial no Brasil no final do século XIX e primeira metade do século XX*, apresento temas importantes para analisar a questão da perseguição às práticas terapêuticas presentes nas tradições negro-brasileiras, tais como identidade nacional, teorias racistas: branqueamento e o mito da democracia racial. Num primeiro momento, debato a chegada das teorias racistas ao Brasil, em 1869 e como a elite brasileira passou a relacionar desenvolvimento com modernização e civilização. Em seguida, discuto sobre a questão da identidade nacional no Brasil do final do século XIX e início do século XX, um país onde a participação dos negros na construção dessa identidade se tornou polêmica. Nesta parte, faço um diálogo com os estudos de Stuart Hall a fim de demonstrar como a tentativa de fixar ou moldar uma identidade, seja ela nacional ou de um grupo, leva à criação de uma identidade ilusória, pois uma identidade nacional é constituída nas ações do indivíduo como parte da nação. Em um terceiro momento do capítulo, faço uma discussão sobre a questão do branqueamento e sobre as teorias raciais do final do século XIX e início do século XX. Já em um quarto momento, ainda neste capítulo, analiso o mito da democracia racial no Brasil, no qual o contexto político e social da sociedade brasileira na década de 1930 é necessário para compreender a relevância que esta categoria passou a ter.

O quarto capítulo, intitulado *"Intolerância" e perseguição ao povo dos encantados*, inicia-se com o debate sobre as tradições culturais negro-brasileiras, especificamente a pajelança (no que se inclui o Terecô) e como estas eram perseguidas e rejeitadas como o avesso da civilização. Em seguida, discuto a tentativa, por parte do Estado, de silenciar e tornar invisível a cultura negra, ou parte dela, sendo que as tradições que tinham como característica tratamentos terapêuticos tornaram-se alvo principal das perseguições. Realizarei, neste ponto, uma análise das Leis que serviam como instrumentos de controle e repressão do Estado contra as práticas terapêuticas da pajelança ou curandeirismo. Nessas Leis, estão incluídos os Códigos de Postura, que serviam para punir os agentes de cura, denominados de agentes dos "feitiços maléficos", e os Códigos Penais: o Republicano (1890) e o Brasileiro (1940), com os quais, se intensifica a perseguição diferenciada aos

agentes de cura. Neste momento, faço um breve resumo sobre o papel da medicina na tentativa de controle das práticas terapêuticas presentes em algumas tradições negro-brasileiras no Maranhão (incluindo o Terecô), combinando com a análise das leis que criminalizam tais práticas. Finalizo o último capítulo com uma leitura do discurso construído pelos textos jornalísticos sobre a pajelança ou curandeirismo no Maranhão. E por fim, as considerações finais, onde vou explorar com mais profundidade o argumento aqui esboçado.

Para tanto, na perspectiva dos estudos culturais sobre cultura negra, procuro dialogar com diferentes fontes, visando buscar conhecimento sobre o tema de formas variadas por meio de jornais, livros, artigos, revistas, sites, documentos oficiais, entre outras.

A proposta metodológica utilizada na execução deste trabalho centrou-se na pesquisa bibliográfica, com uma abordagem histórica em obras que tratam dos temas em questão, e a análise documental de textos jornalísticos e documentos legais que tratam das perseguições e criminalização às práticas de cura e seus agentes no período de 1890-1950. Realizo uma leitura dos textos jornalísticos, levando em conta o pouco acesso da população à mídia escrita, devido ao baixo índice de alfabetização no Maranhão, no período analisado pelo presente trabalho[4].

O motivo que me conduziu a escolher esses dois métodos foi por se tratar de perseguições, criminalização e preconceito as práticas de cura presentes no Terecô e seus agentes no passado, tais fontes me dariam as respostas (ou não) para as questões levantadas no presente trabalho, já que discuto como a nova forma de política de Estado de modernização do país, em pauta no período de 1890-1950, se relaciona com a perseguição aos terreiros de Terecô e suas práticas de cura, com base nos discursos oficiais.

Para realizar uma pesquisa de análise documental, a leitura das fontes requer um emprego de reflexão entre as fontes e as hipóteses do trabalho, o que permitirá ao pesquisador estabelecer as perguntas que deseja fazer aos documentos. Sendo assim, procurei de acordo com as hipóteses do presente trabalho, indagar aos documentos (textos jornalísticos e documentos legais) aquilo que eles não desejam revelar, priorizando as informações ou as “pistas” contidas nas “entrelinhas” dos mesmos, sem perder a perspectiva do contexto histórico e político e do momento cultural responsável, em parte, pela forma e pelo conteúdo assumido pelos documentos.

---

[4] No recenseamento de 1920, o índice da população do Maranhão que não sabia ler e escrever era de 84,16%. Fonte: Recenseamento geral do Brasil de 1920, www.biblioteca.ibge.gov.br.

A coleta de dados foi feita nas seguintes fontes: Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM), Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA (BPBL)[5], Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil, matéria sobre o Terecô no Jornal Diário do Pará - PA (17/04/1989, apesar de ser uma matéria pós 1950 foi citada no presente trabalho) , matérias sobre pajelança no Jornal Folha do Povo - MA (ed. nº 217, 1923), no Jornal Semanario da União de Moços Catholicos São Luís – MA, (01/06/1940) e no Jornal Pacotilha – MA (29 matérias no período de abr. de 1912 - mar. de 1917), acervo digital Jornal O Globo, (102 matérias sobre curandeirismo em vários estados do Brasil entre as décadas de 20 e 60) e matéria sobre o Terecô (26/12/2000, apesar de ser uma matéria recente foi citada no presente trabalho) e no site da Câmara Legislativa, Impressos Oficiais (Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, 1890 e Código Penal Brasileiro, 1940). Quanto à escolha desses jornais para serem analisados, se deu de forma intencional, por serem os únicos jornais do período analisado pelo presente trabalho aos quais tive acesso. Todo material coletado no Arquivo Público do Estado do Maranhão e na Biblioteca Pública Benedito Leite foi fotografado por Karlianne Pacheco, devido a minha impossibilidade de ir até São Luís. O acervo das duas fontes citadas acima, não se encontra digitalizado, por este motivo, infelizmente, muito material que poderia ter sido usado na pesquisa não está legível, impossibilitando o uso do mesmo.

O presente estudo contribui para as Ciências Sociais, apresentando uma tradição brasileira de matriz africana que, pela localização do território em que se insere, não é tão conhecida já que, por motivos diversos, entre as tradições ancestrais afrocentradas, as praticadas nos grandes centros são as que recebem mais atenção dos estudiosos sobre o assunto.

Sinalizo o Terecô como uma importante forma de resistência das tradições negro-brasileiras no Maranhão. Tradição essa que resistiu a perseguições, intolerância e racismo por parte da sociedade, de alguns intelectuais e do Estado, permanecendo viva e dinâmica até os dias atuais, exercendo um papel importante na preservação, continuidade e mudança da cultura africana em solo brasileiro.

---

[5] Ver quadro de pesquisa arquivista - MA, com documentos, ano e fonte, anexo A.

1 GUARDIÕES DA ANCESTRALIDADE NEGRA

> No Brasil terreiro, os tambores são autoridades, têm bocas, falam e comem. [...] A mata é morada, por lá vivem ancestrais encarnados em mangueiras, cipós e gameleiras. Nos olhos d'água repousam jovens moças, nas conchas e grãos de areia vadeiam meninos levados. Nas campinas e nos sertões correm homens valentes que tangem boiadas. As curas se dão por baforadas de fumaça pitadas nos cachimbos, por benzeduras com raminhos de arruda e rezas grifadas na semântica dos rosários.
>
> *Simas, L. A. e Rufino, L*[6]

Os africanos que chegaram ao Brasil para serem escravizados trouxeram nos seus corpos (corpo entendido como lugar de memória) contribuições e características específicas de sua terra, enraizando-as em solo brasileiro com múltiplas manifestações, universos culturais, permeados de saberes, crenças, nos concedendo um rico legado que se manifesta em nossa sociedade de diferentes formas e em várias tradições, sendo o Terecô uma destas.

O Terecô é uma tradição com um riquíssimo panteão de entidades e divindades, com crenças e uma cosmogonia complexa, com danças e música, rituais religiosos, práticas mágicas e medicinais, onde pessoas em transe incorporam entidades espirituais. As entidades tidas mais comuns no Terecô são: os encantados, os caboclos, os nobres, os gentis[7], as princesas, os caboclos de pena (índios) e os voduns[8]. Os transes ocorrem principalmente com "voduns da Mata" ou caboclos comandados pela entidade Légua Bogi Boá da Trindade.

Também conhecido como Tambor da Mata, Encantaria de Barba Soêra, Brinquedo de Santa Barbara e Verequete[9], o Terecô, tem como língua ritual o português. No que se

---

6 SIMAS, Antonio Luiz; RUFINO, Luiz. Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas. São Paulo: Mórula Editorial, 2018, p.13.

7 Nas religiões afro-brasileiras maranhenses, o termo *gentil* designa encantados da nobreza europeia, geralmente cristã, [...] às vezes, também a santos católicos. Esses encantados são também classificados como nagô-gentil ou como vodum-cambinda. Entre eles merecem destaque: Rei Sebastião, associado a Xapanã e a São Sebastião; Rainha Dina, associada a Iansã; Rainha Rosa, associada a Santa Rosa de Lima e a Oxum; Dom Luiz, Rei de França, associado a Xangô e a São Luís [MA] (FERRETTI,1997, p.6).

8 Voduns, entidades (espíritos dos ancestrais) da tradição Jejê.

9 Barba Soêra: Entidade associada a Santa Bárbara e, às vezes, com ela confundida, que se acredita ter sido a primeira 'pajeleira'[...] razão, porque o Terecô é também conhecido por 'Barba Soêra'" (FERRETTI, M. 2001, p.59). Recebeu essa denominação porque executam rodas de Terecô para homenagearem Santa Bárbara, inclusive no dia 4 de dezembro, dia dedicado à Santa católica. A data faz parte do calendário

refere à genealogia do termo Terecô, a imprecisão do significado foi, durante algum tempo, a justificativa para que se acreditasse que o termo tivesse origem onomatopaica; ou seja, Terecô seria um termo que faz referência ao som dos tambores da mata utilizados nos cultos. Yêda Pessoa de Castro (2001), afirma que a palavra provém do tronco linguístico bantu e teria o mesmo significado que candomblé: louvar, celebrar pelos tambores. Versão aceita pelos atuais estudiosos do tema.

Segundo pesquisadores[10] e praticantes do Terecô[11], a origem rural dessa tradição negro-brasileira remonta ao século XIX e às práticas religiosas de escravizados nas fazendas de algodão do município de Codó (MA), localizadas a 300 km da capital São Luís. O município de Codó é conhecido, como berço do Terecô.

> [...] Segundo a memória dos codoenses, em tempos antiguíssimos os ritos e rituais religiosos eram realizados pelos negros das fazendas de algodão existentes no município, às escondidas, nas matas de coco babaçu, por não serem permitidos pelos senhores. No momento posterior à abolição da escravatura, negros e seus descendentes as realizavam as margens da Lagoa do Pajeleiro, longe dos olhares e das garras da polícia que os perseguiam, gerando um clima constante de tensão e conflitos (BANDEIRA, 2013, p.152).

O Terecô aparece em relatos orais sobre a época da escravidão, levando a crer que era praticado ali bem antes da abolição da escravatura. De acordo com Assunção (1988), o Tambor da Mata ou Terecô, é considerado por pesquisadores e terecozeiros, a tradição negro-brasileira mais antiga da região.

Os primeiros estudos voltados para o tema remontam à década de 1940, quando o pesquisador Octávio Costa Eduardo esteve no Maranhão a mando do seu orientador, o antropólogo norte-americano Melville Herskovits, a fim de realizar pesquisas sobre a religiosidade do negro nesse estado. Melville era um dos principais expoentes da corrente teórica do culturalismo[12] e autor de importante obra etnográfica sobre as sociedades africanas e a cultura negra nos EUA e nas Américas. Esse estudioso foi o pioneiro nessa temática nos Estados Unidos, tendo se destacado em 1941 pela publicação do livro *The mythofthe negro past*, em que contesta a tese que não haveria mais ligações entre as crenças

---

oficial de praticamente todos os terreiros maranhenses. Verequete: Entidade (ser sobrenatural) africana. Barba é a grafia de uma forma condensada de Bárbara.

[10] Octávio Costa Eduardo (1948), Mundicarmo Ferretti (2000) e Bandeira (2013), entre outros.

[11] Entrevistas realizadas durante a pesquisa de campo da minha dissertação, ALCANTARA (2015).

[12] O conceito de culturalismo nasceu nos Estados Unidos sob o impulso principal de Ruth Benedict e Ralph Linton. É um ramo da antropologia que tenta uma descrição da sociedade sob a perspectiva combinada da antropologia e da psicanálise. Com base na observação das sociedades arcaicas, os culturalistas destacam a influência preponderante da cultura na personalidade dos indivíduos.

e as práticas dos negros norte-americanos e sua herança cultural africana[13]. O Maranhão como campo para o estudo da africanidade havia sido sugerido a Melville por Arthur Ramos, durante a sua estadia de dois meses na Northwestern University, no ano de 1941, para assistir ao seminário sobre aculturação ministrado por aquele estudioso.

Entre os anos de 1943 e 1944, Octávio Costa Eduardo permaneceu nove meses no Maranhão, realizando trabalhos de campo na capital e no interior do estado do Maranhão. Seu principal interesse era a presença de tradições africanas nas práticas religiosas dos negros, em concordância com os trabalhos que vinham sendo realizados por seu orientador, Herskovits. Neste trabalho, Costa Eduardo concluiu que o modelo familiar, assim como as técnicas de cultivo e organização do trabalho dos negros, era "mais africano" na comunidade Santo Antônio dos Pretos, município de Codó, do que na capital, São Luís; já que naquela comunidade as roças (lavouras) e toda a organização do trabalho eram feitas de forma comunitária. Em seus trabalhos, Costa Eduardo cita a existência de uma "religião" conhecida como Terecô, na comunidade Santo Antônio dos Pretos.

Segundo a teoria de Bastide (1971), uma das condições para o aumento das tradições negras no Brasil, que o autor chama de "seitas africanas" organizadas, seria a maior concentração de negros em um espaço pequeno e entre a classe baixa. Por isso tais tradições ocorriam mais na cidade que na zona rural. Ora, então parece que o Terecô, o qual o autor tomou como exemplo de "desagregação de crenças e dos ritos africanos" (BASTIDE, 1971, p.397), contradiz sua própria teoria; pois segundo as literaturas sobre o tema e a memória oral de alguns terecozeiros, o mesmo se organizou primeiro na zona rural de Codó, para depois se difundir na cidade.

Nos tempos atuais, o Terecô se encontra presente em toda a região da baixada maranhense e em inúmeras cidades do interior do estado, além da capital, São Luís, e de outros estados brasileiros.

> [...] o Terecô está presente em outros estados brasileiros, integrado ao Tambor de Mina[14], tais como: Amazonas, Pará, Amapá, Rondônia, Piauí, Ceará, Rio de Janeiro, São Paulo, dentre outros, em terreiros de Umbanda, Candomblé, Mina, Jurema e Catimbó (BANDEIRA, 2013, p.151).

---

[13] Sobre o tema ver: EDUARDO, Octávio da Costa. The negro in Northern Brazil: a study of acculturation. New York: J.J. Austin Publisher, 1948.

[14] Tambor de mina é uma tradição negro-brasileira muito praticada nos estados do Maranhão, Piauí, Pará e Amazônia, onde o transe é uma das principais características. A palavra tambor faz referência ao instrumento de percussão, devido a sua importância nos rituais de culto. Já a palavra mina refere-se aos negros-mina da região de São Jorge de Mina, a atual República do Gana, trazidos ao Brasil, durante o período do tráfico negreiro, da região das atuais repúblicas do Togo, Benim e Nigéria, conhecidos principalmente como negros mina-jejes e mina-nagôs.

O toque de tambor no Terecô se destaca por uma batida acelerada e por canções cantadas e acompanhadas pelos tamborzeiros, abatazeiros ou batuzeiros, como são chamados os tocadores de tambor. Uma das características do Terecô é o uso de um tambor, o "tambor da mata de uma só membrana" (figura 1) tocado com a mão.

Cada terreiro costuma ter, pelo menos, um tocador de tambor e alguns cabaceiros, tocador de cabaça[15], instrumento também denominado por "chocalho", que tocam intermitentemente nas noites de Terecô. Em alguns terreiros existe o tambor guia, o tambor contra guia e o tambor da mata. Além de tambores e maracás, às vezes, encontramos também berimbaus e o pífaro.

Figura 1 - Tambor da mata de uma só membrana

Fonte: Site barracaodoze.blogspot.com.br.

[15] O fruto da cabaceira. O vaso feito desse fruto seco, despojado do miolo cabaço, coberto de uma rede feita de fio com contas (lágrimas de nossa senhora) é instrumento musical usado no ritmo dos Terecôs, candomblés etc. É um instrumento musical de percussão criado na África, predominantemente chamado shekere na Nigéria, conhecido por diferentes nomes ao longo de todo o continente africano.

Figura 2 – Tambor da mata, tambor guia e tambor contra guia

Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2014.

Na figura acima, temos da esquerda para direita, o tambor da mata de uma só membrana, com um dos lados apoiados em uma forquilha[16] de madeira rústica, na cor verde, com o outro lado tocando o solo, o guia e o contra guia, ambos na cor azul e suspensos por cavaletes de madeira.

> [...] são tocados, além dos dois abatas da Mina-Nagô (tambores de duas membranas, suspensos por cavaletes e percutido com a mão), o tambor da mata (instrumento típico e tradicional de Codó, de uma só membrana, tocado com um dos lados apoiados em forquilha e outro tocando o solo). Esse tambor tem forma e tamanho semelhante a do tambor grande da Mina-Jeje, mas é tocado com as duas mãos, inclinado para frente (FERRETTI, M., 1997, p.7).

Cada terreiro de Terecô tem suas especificidades, sendo que as experiências do fazer Terecô são complexas. O grau de complexidade se dá pelas múltiplas práticas envolvidas. Muitas atividades no Terecô acontecem em gongás domésticos, pequenos altares na própria residência do pai de santo e reduzido número de festas e rituais públicos nos barracões. Uma das principais características do Terecô é a existência de uma grande

[16] Ramo de árvore que adquiriu forma bifurcada (gancho).

diversidade de práticas curativas, também conhecida como pajelança. Geralmente, os pais e mães de santo também são curadores ou pajés[17]. Alguns homens vestem batas rodadas durante os rituais, isso acontece quando o encantado principal recebido por aquele médium é do sexo feminino (encantada) (figura 3).

Também é comum no Terecô o uso de cabeça coberta pelos terecozeiros (figura 4), a ingestão de bebida alcoólica pelos encantados e a dança corrida (acelerada) em círculo. As giras ou "rodas" de tambor são longas, iniciando à noite e só parando no dia seguinte. Há saída de médiuns incorporados para o lado de fora da tenda, às vezes acompanhados de tocadores com seus instrumentos musicais.

Figura 3 – Filho de santo com bata rodada[18]

Fonte: Arquivo pessoal da autora 2014.

[17] Os termos curador ou pajé são utilizados na pajelança maranhense. Trata-se de categorias de auto designação utilizados para nomear agentes cujos saberes terapêuticos advém não de si mesmos, mas do conhecimento ancestral portado por entidades, conhecidas de maneira genérica pelo nome de encantados. Podemos citar como termos correlatos, ainda que com tênues distinções: Pajés, pajoas, curadores, doutores do mato, experientes, mezinheiros, benzedores e benzedeiras, e consertadores de ossos (NUNES, 2013, p. 21.). Experiente: é um especialista, que conhece uma grande variedade de remédios de farmácia e da terra, sendo constantemente procurado por inúmeras pessoas que buscam tratamento de grande variedade de doenças [...] (BANDEIRA, 2013, p.253).

[18] Terreiro Santo Antônio, na comunidade Santo Inácio, município de Pedro do Rosário – MA, no qual, realizei minha pesquisa de mestrado.

Figura 4 – Filhas de Santo com cabeças cobertas[19]

Fonte: Arquivo pessoal da autora 2014.

No Terecô, a relação com os espíritos dos ancestrais pode começar quando criança. A mediunidade é percebida pelos terecozeiros como uma escolha do encantado por aquele indivíduo. Esta mediunidade pode ser percebida por sinais de desconforto, ou "transtorno" que afetam o corpo do escolhido, podendo se manifestar de formas diversas, cegueira, loucura, "confusão", fraqueza. Nos casos em que a família do escolhido não possui pessoas com mediunidade, os diagnósticos costumam ser vários e incluem a leitura de tais "transtornos" ou desconforto como doença e não como uma escolha dos encantados.

A iniciação no Terecô se dá a partir de três etapas. A primeira, depois do filho de santo ter sido escolhido pelo encantado, é o batismo; realizado com uma receita passada pelo encantado (água benta e ervas, geralmente bálsamo), com a presença de dois padrinhos (um casal) e dos guias encantados. A segunda é o "encruzo", momento de confirmação de que o filho de santo foi batizado naquele terreiro. Nem todos os casos que desenvolvem mediunidade no Terecô, chegam à terceira etapa, que é a confirmação de "croa" [20], (quando determinado encantado se afirma como aquele que chefia a cabeça do médium). Este é o ponto alto para o filho de santo, pois quando croado (coroado),ele se torna pai de santo, logo o encantado ou a encantada se torna rei ou rainha daquele terreiro. Poucos escolhidos chegam à terceira etapa, continuando o médium como filho de santo sem passar pelo ritual

[19]Terreiro Santo Antônio, na comunidade Santo Inácio, município de Pedro do Rosário – MA.

[20] Segundo Irenilza Oliveira, o termo *croa* deriva de *coroa*, que sofreu um processo fonológico chamado síncope, em que um fonema ou sílaba do meio da palavra é apagado. Nesse caso, foi á primeira ocorrência da vogal /o/. Esse processo fonológico é comum no trajeto histórico das línguas.

de coroação. Os brincantes do Terecô são adultos e crianças de ambos os sexos, sendo a presença masculina bem mais expressiva, se comparada a outras tradições negro-brasileiras, inclusive pai de santo.

O terreiro é visto pelos brincantes do Terecô como um espaço de muita força, porque nele se encontra o assentamento do encantado - conjunto de objetos que lhe pertencem e que são enterrados dentro do próprio salão ou no pátio da casa, ou de alguns encantados guias do pai de santo. Um desses objetos é a pedra de encantaria, trazida de locais onde moram os encantados. Atualmente, como a maioria dos pisos das tendas é revestida de lajotas, se identifica o local do assentamento colocando uma lajota de outra cor (figura 5).

Figura 5 - Local do assentamento[21]

Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2014.

A pedra de encantaria, ou pedra de assentamento, é o coração do terreiro onde está a energia do encantado, chefe daquele terreiro. As pedras do assentamento de cada encantado pertencem aos pais e mães de santo, por isso precisam ser removidas e despachadas em casos de mudança de chefia ou do local do terreiro.

[21] Local do assentamento do terreiro Santo Antônio, na comunidade Santo Inácio, município de Pedro do Rosário – MA.

1.1 **Ancestralidade e encantamento**

O termo encantado no Maranhão refere-se a duas categorias. A primeira é a dos espíritos dos ancestrais, pessoas que viveram na terra e desapareceram misteriosamente, aparentemente vencendo a morte, passando a viver em outro plano, habitando as encantarias, também conhecidas como "incantes" [22], situados "acima da terra e abaixo do céu", geralmente em lugares afastados dos humanos. E na segunda categoria encontramos os encantados que nunca tiveram corpo físico.

Os encantados têm o dom da cura, do conhecimento, da inteligência, do conselho, da justiça, da fecundidade, da prosperidade, da força sobre a natureza, o poder de abrir caminhos, de proteger e de aplacar a fúria. Os terecozeiros seguem abrindo caminhos para eles próprios na religação deste mundo material dos humanos ao mundo espiritual habitado pelos seus encantados e seus deuses.

Sobre os prováveis locais de encantarias, ou seja, espaço onde os encantados habitam, no estado do Maranhão, Ferretti (2011) esclarece:

> [...] histórias de encantados, como também as letras das músicas recolhidas em terreiros, são cheias de referências a lugares de encantaria, onde se acredita que eles habitam: pedra, árvore, poço, rio, baia, praia, ilha e outros. Alguns desses lugares são localizáveis em mapas geográficos e em cartas náuticas do Maranhão e do Pará, como as praias dos Lençóis, de São José de Ribamar, do Olho d´Água; a Ilha dos Caranguejos; a Pedra do Itacolomi e o Boqueirão. Outros são conhecidos pelo povo da região como o pequizeiro da mulata, em Cururupu (FERRETTI, M., 2011, p.8).

Segundo os praticantes do Terecô, os locais de "incantes" são lugares de muita energia, de muito poder, de uma força inexplicável e lugares de muito mistério e segredo. São tidos como locais de reabastecimento de forças, pois, nos principais locais de encantaria, passam muitas correntes espirituais (conjunto de forças magnéticas). Em vários deles existem encontros de águas do mar com água doce, de rios e matas, e em muitos deles existem pedreiras. Os lugares mais isolados, intocados, virgens, concentram maior força.

Na tradição católica, os locais de aparições de santos ou ligados à vida deles se tornam locais de peregrinação, visitados por muitas pessoas. No Terecô, ocorre justamente o contrário, a aproximação de lugares ligados aos encantados, só é permitida a poucas pessoas, as que recebem encantados daquele local e foram autorizadas por eles.

Os locais de encantarias são utilizados pelos terecozeiros para realizarem alguns trabalhos, tais como lavagens de cabeça dos filhos de santo e das contas que são utilizadas

---

[22]Corruptela de encantaria, lugar onde vivem os encantados.

na fabricação de guias (colares de proteção), e também onde são realizadas as oferendas para os encantados, donos do lugar. É de lá também que se leva areia ou a pedra de encantaria, já citada no presente trabalho. Não se vai para esses lugares sagrados, como para outro lugar qualquer, existe todo um ritual que deve ser seguido. Ao final dos rituais, os participantes não podem olhar para trás e nem profanar "desrespeitar" o local, ou seja, desmatar, colocar lixo. Caso desrespeitem as orientações dos encantados, serão severamente punidos com doenças graves que podem levar à morte[23]. A força provém dos encantados e do cumprimento dos seus pedidos.

Estes lugares sagrados onde habitam os encantados fazem parte também da cosmogonia da África Central por toda a África bantu "[...] cerimônias pacificadoras são associadas a rios, lagos e aos habitantes reais ou fantásticos dessas águas" (SLENES, 2009, p.209). Slenes (2009) analisa em seu texto os lugares sagrados onde habitam os espíritos das águas dos povos da África Central, que geralmente são associados com grandes formações rochosas que emergem das águas, fontes, cachoeiras, entre outros. Essa crença nos espíritos das águas faz parte, principalmente da cosmologia dos povos bakongo e umbundo.

Esta grande ligação entre os encantados e a natureza é registrada nas letras das doutrinas[24] (chamadas também de pontos ou cantigas) cantadas do Terecô. Nelas, a cidade de Codó e sua mata são referenciados pelos encantados como sendo local de morada e de passagem, como veremos a seguir. As doutrinas são uma importante fonte de informações sobre os encantados, pois contam suas histórias, fazem menção a seus locais de encantaria e também, em alguns casos, ao nome de suas famílias. Uma das formas de perceber quais são os encantados recebidos nos toques é prestar atenção às letras das doutrinas. As mesmas, comumente, são compostas por algum encantado durante um toque de tambor. Trata-se, portanto, de obra poética dos encantados. Os versos farão com que o encantado responsável por aquela composição compareça aos toques de tambor.

> Aê Codó,
> Codó que Deus me deu,
> Aê Codó terra querida, aê Codó,
> Aê Codó da minha vida, aê Codó,
> Vim da mata do Codó, aê Codó,

---

[23] Sobre o tema ver: ALCANTARA, Giseuda do Carmo Ananias de. Terecô*:* uma tradição negro-brasileira. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, 2015.

[24] A palavra doutrina no Terecô, não corresponde ao conjunto coerente de ideias fundamentais a serem transmitidas, ensinadas; mas, às músicas que são cantadas durante as rodas de Terecô, as quais tem como autoria os próprios encantados.

Eu não vim falando só, aê Codó.
(Compositor caboclo Oscar de Légua[25])

Ou ainda:

Lá nas matas do Codó,
Por trás de um pé de aroeira,
Eu vi um vulto correr,
Eu vi um vulto passar,
Era Zé Raimundo,
Que vinha do Pará
(Compositor Encantado Zé Raimundo do Codó[26])

Os encantados não são classificados como santos, anjos, demônios e nem mesmo espíritos de mortos, como os eguns[27] do candomblé. Acredita-se poderem ser vistos, ouvidos e sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extrassensorial, como alguns preferem denominar. Há quem diga que alguns encantados, como o famoso Légua Boji, do qual falaremos um pouco mais adiante, já foram vistos em seus corpos físicos.

Apesar de totalmente invisíveis para a maioria das pessoas, os encantados tornam-se "visíveis" para alguns, quando os pais e filhos de santo, em quem incorporam, manifestam alterações de consciência e assumem outra identidade, a do encantado. É comum entre os brincantes de Terecô, ouvir dizer que eles (os encantados) vieram da África enquanto humanos e depois de chegarem ao Brasil, adentraram o território onde se encantaram. O Terecô, para os brincantes, dá respostas para vida do dia-a-dia por intermédio da natureza, dos sonhos, de sinais e dos próprios encantados.

Na cosmogonia do Terecô, existem também vários encantados que assumiram formas de animais, tais como borboletas, calangos, jacarés, cobras, macacos, onças, lagartixas, peixes, boi, entre outros. Esses "encantamentos" às vezes são considerados como transformações provocadas pelo próprio encantado, como estratégia para vencer a morte ou proteger recursos naturais ameaçados.

Segundo Sodré, na cultura negra "[...] a troca simbólica não exclui nenhuma entidade: bichos, plantas, minerais, homens (vivos e mortos) participam ativamente, como parceiros legítimos da troca, nos ciclos vitais" (SODRÉ, 1988, p.127). Nessa perspectiva, a cultura negra entende o universo como uma teia de elementos intimamente inter-relacionados entre um fluxo contínuo de reciprocidades espirituais que envolvem os vivos,

---

[25] Doutrina do caboclo Oscar de Légua cantada, durante sua descida, no terreiro de Mina-Nagô José Tupinambá, Belém-PA, durante uma sessão de pajelança (QUINTAS, 2007, p.186).

[26] QUINTAS, Gianno Gonçalves. Entre maracás, curimbas e tambores: pajelança nas religiões afro-brasileira. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, Belém, 2007, p. 136.

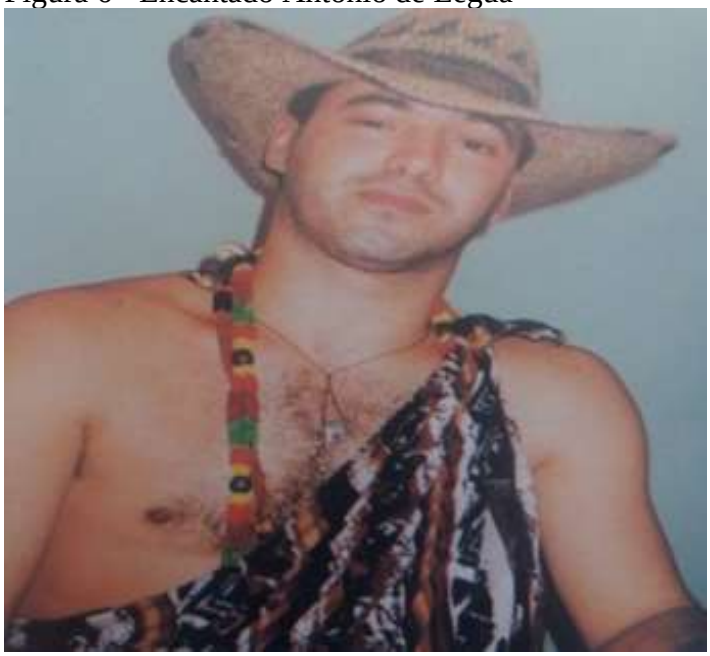
[27] Espíritos que ainda não adquiriram um grau de consciência (REIS, 2007).

os mortos e a natureza, em um estado de bem-estar e harmonia cósmica, tendo como um dos princípios básicos a harmonia da natureza como todo.

No Maranhão, entre todos os animais, o boi é o que tem uma ligação muito forte com os encantados. Vários terreiros do estado possuem um "boizinho", imagem do animal em tamanho real, feito de madeira e conduzido por uma pessoa nas procissões realizadas durante as festadas dos terreiros. Geralmente os terreiros organizam anualmente uma brincadeira de boi ou festa de boi, para os encantados. No Bumba-meu-Boi[28] ou Bumba-Boi de terreiro, os brincantes são os próprios membros do terreiro, pais, filhos de santos e auxiliares, nos demais bois de encantados, a população em geral também pode participar da brincadeira. Algumas vezes, as brincadeiras de boi costumam contar com a participação de grupos de Bumba-meu-Boi, que não são de terreiro, cujos donos são devotos do encantado para quem é oferecida a brincadeira[29].

Entre os encantados mais ligados à figura do boi, naquele estado, estão os que têm nomes relacionados aos dos santos católicos festejados no mês de junho: Antônio, Luís, João da Mata e Pedrinho. Incluímos aqui também o Rei Sebastião, encantado num touro negro e outros encantados ligados a ele; e Légua Boji, apresentado como vaqueiro/boiadeiro (figura 6) e Dona Macumba, encantada da Linha da Mata (figura 7)

Figura 6 - Encantado Antônio de Légua



Fonte: Reginaldo Prandi[30], 2004.

---

[28] Uma das maiores tradições maranhenses, que faz homenagem ao gado vacum (gado bovino), boi.

[29] Sobre o tema ver: FERRETTI, Mundicarmo. Encantados e Encantarias no Folclore Brasileiro.VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008.

[30] PRANDI, Reginaldo (org.). Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, p. 368.

Figura 7 – Encantada Dona Macumba[31]

Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2014.

Existem três linhas de encantarias: a linha da mata, a linha de água doce e a linha da água salgada; sendo que o Terecô pertence à linha da mata. Os principais encantados do Terecô, mas não os únicos, como já vimos, são os da família da mata de Codó, liderados por Légua-BojiBuá da Trindade ou Légua-Boji, como é conhecido por aquelas "bandas". Os principais componentes da família da mata de Codó são:

> Maria de Légua, Cabocla Juliana, Zé Raimundo Boji-BuáSucena Trindade, Joana Gunça, Teresa de Légua, Oscar de Légua, Francisquinho da Cruz Vermelha, Zé de Légua, Dorinha Boji-Buá, Antônio de Légua, Expedito de Légua, Aderaldo Boji-Buá, Lourenço de Légua, Aleixo Boji-Buá, Zeferina de légua, Pequenininho, Zulmira de Légua, Manezinho Buá, Mearim, Folha Seca, Maria Rosa, Caboclinho, João de Légua, Joaquinzinho de Légua, Pedrinho de Légua, Dona Maria José, Coli Maneiro, Maria Joana, Martinho, Miguelzinho Buá, Ademar, Manuel o mais velho, Basílio e Corre Beirada (BANDEIRA, 2013, p.153).

Segundo alguns pais e filhos de santo do Maranhão (entrevistados durante o trabalho de campo para minha dissertação), Légua-Boji seria o encantado mais velho do mundo. Tido, por alguns, como de origem nobre, mas também como um importante vaqueiro, aguerrido e apegado à confusão, valente e consumidor de bebida alcoólica. Por terem essas características, os encantados da família de Légua-Boji Boá da Trindade levam

[31] Incorporada no Pai de Santo Henoc, do terreiro Santo Antônio da comunidade Santo Inácio, Pedro do Rosário – MA.

seus “cavalos” [32] a “comportamentos” desaprovados socialmente. Na década de 1940, quando Octávio Costa Eduardo esteve realizando sua pesquisa no povoado de Santo Antônio dos Pretos, a população daquela comunidade falava que Légua era bom para localizar coisas perdidas e resolver problemas difíceis, mas era malvado e, quando entrava no salão, era saudado como um dono de terreiro, sendo logo depois despedido (EDUARDO, 1948).

Na cidade de Viana, no interior do Maranhão, Légua-Boji aparece para alguns pais e filhos de santo, como um preto-velho e para outros, como um boi preto com uma estrela brilhante na testa, que ameaça os pais de santo caso estes não cumpram suas obrigações para com ele. Algumas pessoas dizem vê-lo caminhando pela cidade; outras, andando sobre as águas, sem afundar. Para alguns pais e filhos de santo da cidade de Viana, o encantado ganhou nome na cidade porque, quando invocado, vinha mesmo em espírito e matéria e não apenas incorporado em médium (FERRETTI, 2001).

> Muitas pessoas o viram entrando na cidade [Codó], montado em burro. Mas ele montava em burro ao contrário e segurava no rabo do animal como se fosse a rédea. Quando entrava na cidade ia cuspindo nas paredes das casas dos brancos, do povo que tinha dinheiro, e falando palavrão. Queria provocar as pessoas, que elas viessem “falar para ele” para que ele pudesse castigá-las. Elas ficavam possuídas, se batendo, se arrebentando, e depois ele ia embora, com uma garrafa de cachaça de lado, e desaparecia (FERRETTI, M., 2001, p.160).

Em algumas casas (tendas) de Codó, Seu Légua, como também é conhecido, é tido como um preto velho angolano. Em outras, é príncipe guerreiro ou um vaqueiro/boiadeiro, que em tempos idos teria habitado nas matas da região. Segundo Ahlert (2012), a família do encantado Légua-Boji é muito saudada nas tendas da cidade na mesma medida em que é temida. Em alguns terreiros de São Luís, o encantado se apresenta como filho adotivo de Dom Pedro Angassu, oriundo de Trindade, e em outros, como um caboclo da mata.

Tomando como exemplo o encantado Légua-Bogi Boá da Trindade, podemos dizer que, embora existam algumas semelhanças na representação dos encantados, a família, a idade e a forma física de um encantado podem variar de um terreiro para outro, “[...] uma vez que se apoiam em relações múltiplas muito complexas” (FERRETTI, 1997, p.4).

Não existe um número definido de encantados recebidos em cada terreiro e, na maioria dos casos, o médium não sabe o número exato de encantados que incorpora. Existem os encantados que são recebidos com maior frequência, o que os tornam bem conhecidos das pessoas que convivem nos terreiros, passando a fazer parte da família dos médiuns e da comunidade. Em muitos casos, os encantados são passados de geração em geração.

---

[32] Médium que recebe o encantado.

Essa relação entre encantado e filho de santo acaba dinamizando a vida cotidiana das comunidades.

> O culto às entidades em suas diferentes representações, segundo princípios da ancestralidade à que correspondem, tem a força de dinamizar a vida das pessoas que as cultuam. Essa dinâmica cria novas formas de relacionamento com a própria vida, oferecendo a essas pessoas que creem uma referência forte, no âmbito de um espaço ritual, mítico, simbólico, profundamente real, socializante e acolhedor, que é o terreiro (SIQUEIRA, 2010, p. 67).

Neste sentido, a força que existe nesta relação com o encantado transcende o espaço localizado onde se celebram os rituais, ela se desdobra na vida cotidiana. Os encantados que são recebidos com maior frequência no terreiro, se tornam parte integrante daquele grupo.

Em cada médium, os encantados são organizados de forma hierárquica. O encantado mais importante é "chefe de croa" ou "dono da cabeça". Se seu chefe de "croa" é rei, obrigatoriamente você tem que usar coroa quando recebe o mesmo (figura 8).

Não existe uma relação direta entre a importância do encantado e a frequência com que é incorporado. Alguns chefes de "croa" aparecem apenas uma vez por ano, nas festas que são feitas em sua homenagem. As festas em homenagem aos chefes de croa são feitas no dia da confirmação de croa, dia em que o encantado se apresenta e dança no salão pela primeira vez, que passa a ser considerado o dia do aniversário daquele encantado naquele terreiro.

Figura 8 – Encantado caboclo Rei Antônio José[33]

Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2014.

[33] Encantado caboclo Rei Antônio José incorporado no Pai de Santo Henoc, da Tenda Santo Antônio da comunidade Santo Inácio, Pedro do Rosário – MA.

Por meio da memória oral, os encantados do Terecô são lembrados em histórias do passado e em doutrinas antigas cantadas nos terreiros. As lições sobre os encantados que se aprendem pelo canto, pela dança, pelo movimento do corpo e pelas práticas terapêuticas são transmitidas através do convívio, da atenção, da troca de pessoa a pessoa, por intermédio da comunicação oral, da escuta, da repetição e do próprio encantado. Nos toques e rodas de Terecô, os "brincantes" cultuam seus encantados, dançam, brincam, curam e celebram.

Além dos encantados do Terecô e de toda pajelança maranhense, muitas outras formas de encantamentos fazem parte de outras tradições negro-brasileiras em diferentes partes do país, como por exemplo: pajelança e encantaria da Amazônia, catimbó-jurema do Recife, Jarê da Chapada Diamantina, candomblé de caboclo em São Paulo, entre tantas outras.

Os encantados são entidades espirituais de grande relevância para as tradições negro-brasileiras. Os saberes dos encantados são formas de transmissão de conhecimentos dos ancestrais.

1.2 O Terecô e a ancestralidade africana na diáspora

Algumas tradições que já faziam parte do cotidiano dos centro-africanos escravizados, na sua terra natal, são praticadas também pelos povos nativos do Brasil, como por exemplo as práticas terapêuticas ou magias curativas, já discutidas no presente trabalho. Logo, não podemos dizer que todas as tradições centro-africanas foram ressignificadas aqui no Brasil.

Para Octávio Costa Eduardo (1948), as práticas terapêuticas presentes no Terecô demonstravam o processo de aculturação[34], evidenciando a influência do catolicismo. Portanto, para o autor, não se tratava de uma comunidade (se referindo ao povoado de Santo Antônio dos Pretos), que manteve "preservada" a cultura africana. Com base em tudo que foi pesquisado, tal pensamento não cabe quando nos referimos a uma tradição flexível e dinâmica como o Terecô[35].

---

[34] Conjunto das mudanças resultantes do contato de dois ou mais grupos de indivíduos representantes de culturas diferentes, quando posto em contato direto e contínuo.

[35] Preservação aqui entendida como uma série de ações cujo objetivo é garantir a integridade de algo; defesa, conservação. O que não cabe a tradições culturais, já que não são fixas, mas dinâmicas, agregadoras e vitais.

Alguns anos depois, Bastide (1971) analisa as tradições negro-brasileiras presentes no Maranhão[36].

> [...] em torno de uma "ilha de resistência africana" [que seria São Luís], existia uma zona de transição, (...) onde a religião africana havia se misturado com outras práticas, encontrando diálogo com a pajelança indígena. Nestes locais, se conservara vagamente a tradição africana e havia apenas uma lembrança confusa da existência de alguns voduns daomeanos (...). Tem-se a impressão de se estar numa encruzilhada de religiões, ou antes, num beco em que se encontram as mais diversas místicas (BASTIDE, 1971, p. 250-259).

Bastide (1971) afirma que o Terecô se tratava de uma tradição africana quase esquecida. Ainda ressalta que tal "esquecimento" e "empobrecimento" seria resultado da perda de memória e do isolamento das populações rurais.

Primeiro, o Terecô não é uma tradição africana transportada para o território brasileiro, o mesmo, constitui uma tradição plenamente radicada em solo brasileiro. Apesar de existirem características semelhantes com alguns sistemas culturais centro-africanos. Segundo, vale pontuar que, desde as mais antigas sociedades africanas, a memória se apoiava na transmissão contínua de histórias, contendo conhecimentos e valores que preservavam suas tradições e eram repassadas para futuras gerações. Portanto, o ato de lembrar está na manutenção das tradições, nas formas de pensar e de ser desses grupos (NASCIMENTO, 2013). A tradição é fundamental para as culturas negras como transmissão da matriz simbólica do grupo, porém não se trata de uma tradição concebida de modo estático, e sim flexível e dinâmica. Barata (2012) esclarece que:

> [...] a manutenção da tradição de um grupo, que busca construir comportamentos mais ou menos codificados, objetiva manter a continuidade de determinada concepção de vida e de uma experiência coletiva sem as quais o indivíduo estaria abandonado à sua solidão. No entanto, quando falamos em tradição, não queremos afirmar que se transmite algo do passado, cristalizado, como conteúdos que são passados de forma inalterada através de gerações. A tradição implica transformação, que não é percebida como rejeição cega ao passado, mas como um movimento em que se percebe o que é necessário manter e o que é relativo e pode ser negociado dentro de um limite, por meio de analogias (BARATA, 2012, p. 72).

Nessa concepção, as tradições negro-brasileiras, como o Terecô, consideradas por alguns estudiosos como "periféricas", "menos conservadas", portanto, "menos puras" e "sincréticas", são na verdade, tradições que não estão fixadas, ou seja, elas transitam e mudam constantemente se reelaborando no novo mundo. Essas reelaborações comportam uma gama de interferências pautadas no movimento das tradições, sejam elas sociais, políticas, históricas, religiosas ou culturais. Essas construções e ressignificações identitárias

---

[36] Bastide toma como base, o estudo feito por Octávio Costa Eduardo (1948), para analisar tais tradições.

e culturais reelaboradas, parte ainda na África Central e parte já em terras brasileiras, eram marcadas sempre por conflitos.

É importante destacar a questão da desterritorialização desses africanos escravizados como sujeitos e comunidade. Para se reestruturarem em solo brasileiro, estes e seus descendentes tiveram que estabelecer relações de troca com outras tradições culturais. A esse respeito, vale destacar o pensamento da pesquisadora Denise Barata:

> [...] quando em território brasileiro, os africanos tiveram todas as suas organizações desestruturadas. A música, a dança e as festas foram às formas encontradas por eles para se reconstituírem e se reterritorializarem como sujeitos e comunidade; foi por meio dessas práticas que conseguiram reatar seus fragmentos simbólicos, reconstruindo e transmitindo suas memórias. Para isso, os escravos e seus descendentes precisaram estabelecer relações de troca com outros elementos culturais pertencentes às diversas etnias africanas, com europeus e indígenas (BARATA, 2012, p. 29).

Diante do exposto, se faz necessário realizar um breve relato sobre o caráter flexível e heterogêneo que gera a capacidade da tradição centro-africana de incorporação de novos símbolos, rituais, mitos e crenças, do ponto de vista de alguns autores que estudaram e estudam o tema. Só assim poderemos entender como essa troca de elementos culturais entre negros, índios e brancos e a imensa capacidade de adaptação das tradições negro-brasileiras já estavam nitidamente inscritas no seu nascedouro, sendo estas a herança dos grupos que falavam línguas bantu e seus descendentes escravizados no Brasil.

Para Bastide (1971), as religiões centro-africanas ou bantas, como ele denominou, eram mais flexíveis na relação com outros cultos do que as religiões dos grupos étnicos da região da Baixa Guiné, como os iorubás ou fons. Segundo o autor, isso ocorria porque as religiões de tronco linguístico bantu eram centradas no culto aos mortos, podendo reinterpretar outras devoções, como o catolicismo e crenças indígenas. Sendo assim, as religiões centro-africanas não puderam se reproduzir no Brasil porque a escravidão separou os indivíduos dos seus grupos familiares, entorno dos quais estava centrado o culto aos ancestrais. Diante dessa ruptura, a solução dos centro-africanos escravizados que aqui chegaram teria sido integrar suas crenças e práticas a outras religiões.

Discordo do pensamento de Bastide, já que o culto aos mortos era apenas um dentre muitos aspectos da tradição centro-africana. Além dos antepassados, os centro-africanos cultuavam uma série de outros tipos de espíritos, como aqueles ligados às forças naturais, por exemplo. Vejamos o que diz Alexandre Marcussi sobre o tema:

> Vimos como isso [se referindo ao pensamento de Bastide] não é totalmente verdadeiro: a escravidão de fato dificultava o culto aos ancestrais; [...] por isso mesmo, deu origem a aflições espirituais tipicamente centro-africanas que levaram à recriação de cultos da ancestralidade [...]. Portanto, se a escravidão era um obstáculo ao culto da ancestralidade, ela também se tornou, contraditoriamente, um impulso à sua reinvenção (MARCUSSI, 2015, p.138).

Para Marcussi, as "práticas religiosas" existentes nas sociedades centro-africanas exibiam alto grau de flexibilidade e variabilidade.

> Os espíritos específicos cultuados em cada região, os aspectos formais dos ritos, as denominações locais, tudo isso variava enormemente, transmitindo uma impressão inicial de completa heterogeneidade, sem nada que se assemelhasse a um culto ou instituição religiosa de abrangência suprarregional, de pretensões universalistas, comparável ao que representava o catolicismo na Europa (MARCUSSI, 2015, p.148).

Tal pensamento vai ao encontro da ideia de John Thornton e Linda Heywood (2007), de que teria se formado na África Centro-Ocidental uma "cultura crioula atlântica" a partir dos contatos com europeus no século XV, sugerindo que o processo de reelaboração cultural das culturas africanas, no mundo atlântico, teria começado ainda na África, e não apenas na América.

Para Slenes (2009), os movimentos religiosos centro-africanos são notáveis pela sua habilidade em criar novos símbolos e reinterpretar o significado de objetos "estrangeiros" e rituais em concordância com os preceitos de valor de fortuna e infortúnio presentes no complexo cultural ventura-desventura, que faz parte da cosmologia centro-africana. O mesmo tem como princípio, a ideia de que o universo em seu estado normal tem como características o equilíbrio, o bem-estar e a saúde, e que o desequilíbrio, o infortúnio e a doença são causados pela ação malévola de pessoas ou espíritos, geralmente através de feitiçaria ou bruxaria.

Visto por essa perspectiva, é perceptível que, uma das principais características do Terecô, sua flexibilidade, portanto, já se fazia presente no sistema cultural centro-africano, não sendo apenas uma decorrência do contexto diaspórico. Essa flexibilidade ou fluidez, característica da cultura centro-africana, é facilmente percebido no Terecô, onde símbolos católicos, indígenas e africanos dividem o mesmo alta. Na figura abaixo, encontramos no mesmo altar, imagem do Padre Cícero, de Nossa Senhora, de um caboclo indígena, de Buda, Preto Velho e de vários orixás africanos.

Figura 9 – Altar central do terreiro Santo Antônio

Fonte: Arquivo pessoal da autora, 2014.

É importante destacar que, essa reposição cultural presente nas comunidades de descendentes centro-africanos aqui no Brasil, evidencia por um lado a retenção da tradição e por outro, a tradição da adaptação. Esta adaptação não destruiu a cultura africana, pelo contrário, "permitiu à cultura centro-africana prosperar, indicando a existência de uma cultura vital e dinâmica, e não as sombras de uma cultura que estava prestes a desaparecer" (KIDDY, 2009, p.166). A ideia de Kiddy, vai ao encontro do pensamento de Souza: [...] a religiosidade popular não se coloca no cotidiano como um artefato perdido no tempo, mas é, ao contrário, viva e dinâmica, sincrética, reapropriada por diferentes segmentos sociais. É uma vivência e não uma sobrevivência (SOUZA, 1989, p.135).

Essas transformações ocorridas com a cultura centro-africana em terras brasileiras "serve(m) como um exemplo da mudança de uma visão étnica dos africanos e filhos de africanos no Brasil para uma consciência afro-brasileira" (KIDDY, 2009, p.191). Ainda segundo Kiddy (2009), os centro-africanos deram prosseguimento em sua nova terra (Brasil) a um processo de síntese e deslocamento cultural, escolhendo símbolos transculturais que funcionaram como mediadores entre o mundo "tradicional" africano e o novo mundo.

O Terecô é uma tradição negro-brasileira, forjada a partir de trocas e do conflito de diversos elementos culturais. São essas trocas que fazem com que o Terecô permaneça vivo e pulsante, uma vez que as mesmas, vão gerando novas posturas e configurações étnico-culturais as quais precisam ser compreendidas na sociedade brasileira. Nele, os símbolos

são revitalizantes e podem criar outras possibilidades de leitura de sua história, em que os protagonistas sejam os próprios integrantes das comunidades.

> Acreditamos que, além do aspecto formal de conhecer as civilizações africanas e suas reelaborações presentes no cotidiano da vida brasileira, nós temos o direito de reconhecer, aprofundar e conviver com a riqueza das nossas culturas e civilizações fundadoras a partir de um outro olhar ante as diferenças que nos caracteriza como brasileiros na diversidade (SIQUEIRA, 2010, p.18).

É de fundamental importância esse outro olhar sobre as tradições centro-africanas no novo mundo. Uma nova geração de estudiosos, como John Thornton, Elizabeth Kiddy, Roberto Slenes, Linda Heywood, Mary Karasch, Alexandre Marcussi, entre outros, têm se afastado dos olhares universalizantes, a fim de examinar os legados culturais deixados pelos escravizados africanos e seus descendentes em solo brasileiro. Esses estudiosos salientam a importância do contexto social encontrado pelos negros na nova terra, levando em conta o aspecto cultural de cada região brasileira, para tentar entender a vida e as tradições desses africanos quando aqui chegaram.

A tradição do Terecô, como as demais tradições negro-brasileiras, liga simbolicamente os negros brasileiros aos seus antepassados africanos. Essa relação com o passado, que se atualiza constantemente, cria uma identidade que é compartilhada por membros da comunidade, aprofundando e fortalecendo os vínculos entre os descendentes dos africanos aqui no Brasil e seus ancestrais. A população negra brasileira rememora histórias da terra onde nasceram seus antepassados, a ancestralidade está sempre presente e faz parte do cotidiano do povo negro. Entretanto, essa ligação que os representa “é mítica, no sentido de que comunidades criaram um ritual de memória ligado a um passado africano, mas um passado distinto e unicamente brasileiro” (KIDDY, 2009, p.166).

Para Sodré (1988), um dos pontos da originalidade africana reposto na história brasileira, foi a ordem simbólica negra, que aqui se desenvolveu como um continuum africano, de forma dissimétrica em relação à África como também ao Brasil. Para ele, essa ordem simbólica que aqui se dá em um continuum, nada mais é do que uma forma de “resistência à ideologia europeia e de preservação da identidade étnica” (SODRÉ, 1988, p.132).

No entanto, se esse continuum africano tivesse se desenvolvido aqui de forma simétrica, teríamos apenas mais uma religião, uma formação mística dentre outras.

> Sua originalidade está na sua pletora [excesso] de diferenças em relação à totalidade ensejada pela ordem africana (desde o sistema das relações de parentesco até particularidades místicas) e, ao mesmo tempo, em relação ao movimento histórico-culturalista das classes dirigentes brasileiras. No interior da

> formação social brasileira, o continuum africano gerou uma descontinuidade cultural em face da ideologia do Ocidente, uma heterogeneidade atuante (SODRÉ, 1988, p.132-133).

É a essa “originalidade", pautada no excesso de diferenças, a que nos referimos quando retratamos o Terecô no presente trabalho. Ou seja, uma tradição que apresenta características também presentes na cultura centro-africana, as quais estão em permanente mudança. Visto por essa perspectiva, não nos referimos ao Terecô como uma tradição cultural “menos pura”, como Bastide (1971) e outros pesquisadores se referiram, mas como um processo de reposição cultural e transformação, que representa uma continuação/deslocamento das tradições culturais centro-africanas em solo brasileiro em pleno processo criador. A tradição do Terecô pode trazer alguns traços “arcaicos” da cultura centro-africana, mas integrados em novas formas que viabilizem esse processo criador e transformador. Uma cultura flexível e dinâmica, e não fixa ao tentar fincar uma tradição, esta corre o risco de se “perder no tempo”.

Para Bandeira (2013), a analogia de culturas, religiosidades populares, saberes e práticas curativas existentes na região Norte e, em parte, da região Nordeste (Pernambuco, Ceará e Maranhão), do qual o Terecô faz parte, resulta de fluxos e refluxos de negros, índios e seus descendentes, em trânsito. O autor afirma que tal fato “[...] não se restringe ao contexto diaspórico da aquisição de escravizados, fugas ou tráfico interprovincial, mas que se ressignificam no cruzamento de circuitos culturais-religiosos” (BANDEIRA, 2013, p.16).

> Procurando não negar singularidades, autonomias, diferenças, lutas e constantes alianças culturais afroindígenas, presentes ao longo dos tempos e que nos desafiam a uma constante reflexão acerca das crenças, visões de mundo, práticas de cura, religiosidade que, apesar de desacreditadas pela lógica racionalista ocidental, permanecem firme em todo Brasil.[...] descendentes de africanos e indígenas, em seus cotidianos influenciam e são influenciados, contribuindo para injunção de saberes e fazeres que, em trânsitos contínuos, se manifestem via sinais, enquanto afroindígenas, com identidades em construção na diáspora (BANDEIRA, 2013, p. 54 e 55).

A população de ascendência africana, em seus processos diaspóricos, vive em circuitos característicos de tradições centradas em ancestrais, em divindades e corpos itinerantes, que lutaram e lutam para manterem vivas suas práticas e ligações que compõem seu universo de saberes mágico-religioso (BANDEIRA, 2013).

> As diferentes culturas e tradições não são fixas, estão ligadas à forma como os diferentes elementos sociais se relacionam e articulam, em arranjos e rearranjos que não apresentam organizações cerradas. Sofrem alterações ou modificações no decorrer das transformações históricas, pois ao interagirem com contextos outros assumem diferentes relevâncias e contornos significativos para as sociedades em que se configuram (BANDEIRA, 2013, p.251).

O que se depreende dessa discussão é que o Terecô está imerso em um contexto cultural e ritual amplo, no seio do qual são ressignificados uma variedade de agentes. O que não quer dizer que o Terecô seja uma somatória de diversas partículas, mas um conjunto de unidades interligadas e que dão sentido à vida dos terecozeiros, e à sua existência marcada, muitas das vezes, por dificuldades, perseguições e desafios.

2 OS SABERES DOS ENCANTADOS

Uma das principais características do Terecô é a existência de uma grande diversidade de práticas curativas, como já citado brevemente neste trabalho. Estudiosos do tema, como Mundicarmo Ferretti (2001), afirmam que, nas práticas terapêuticas, os terecozeiros associam à sabedoria herdada de velhos africanos, os conhecimentos indígenas e práticas da feitiçaria europeia. Vale ressaltar que as etnias indígenas que habitavam o Maranhão, por volta de 1500 a 1700, eram os Timbiras e os Sacamecras, pertencentes ao grupo Jê, predominantes no interior do estado, incluindo a região onde hoje está localizado o município de Codó e adjacência; e os Guajajara e Urubus, pertencentes ao grupo dos Tupis, que habitavam o litoral maranhense. Porém, depois do século XVIII, diversas etnias oriundas do Piauí entraram no Maranhão.

Os estudos sobre práticas terapêuticas de cura se deparam, sempre, com os múltiplos contextos complexos e heranças culturais. Vejamos o que Souza (1989) afirma sobre as práticas de magia curativa aqui no Brasil:

> Índios da América, negros da África e brancos da Europa se combinaram mais uma vez para engendrar práticas mágicas e de feitiçaria extremamente complexos e originais. [...] Africanos, índios e mestiços foram os grandes curandeiros do Brasil colonial. O conhecimento que tinham das ervas e de procedimentos rituais específicos a seu universo cultural atrelou-se ao acervo europeu da medicina popular (SOUZA, 1989, p. 153 e 166).

No Terecô, o pai de santo ou pajé, em transe ou guiado por encantados, faz diagnóstico, trata enfermidades, prepara medicamentos naturais, as garrafadas (figura 9)[37] e segundo o pai de santo José Antônio[38], em alguns casos receitam também alguns remédios produzidos pela indústria farmacêutica, como por exemplo vitaminas, entre outros de uso não controlado pelo sistema oficial de saúde.

Geralmente as consultas são realizadas durante as festas dos encantados pelo menos uma vez por ano, onde o pai de santo em transe com seu mestre de cura (encantado) atende a doentes, o que é feito geralmente fora do salão principal, onde são realizados os rituais públicos. Segundo o pai de santo Henoc (o qual não se denomina pajé e sim pai de santo), em casos muito específicos os agentes de cura invocam o encantado em dias comuns para uma consulta de emergência, os mestres de cura atendem ou não ao chamado. Nem sempre

---

[37] Remédio feito à base de raízes, cascas, folhas e frutos amassados colocados em infusão em aguardente ou vinho branco.

[38] CARVALHO, José Antônio. Entrevista realizada durante o trabalho de campo da minha pesquisa de mestrado. Santo Inácio, 25 set. 2014.

as consultas são realisadas durante as festas de encantados, algumas vezes os mestres de cura descem só para se divertirem, como foi o caso da encantada Ana Paula[39] durante a festa da comunidade Santo Inácio em 24 de setembro de 2015, quando lá estive. Na ocasião uma participante da festa me relatou que já era a segunda vez que vinha no terreiro para ser consultada por Ana Paula e a mesma não realisava atendimentos, "só desce para se divertir".

Figura 10 – Garrafadas feitas com plantas medicinais

Fonte: www.curaeencantamento.blogsport.com.br.

Nas práticas terapêuticas de cura ou magia curativa, como os terecozeiros costumam chamar, uma das atividades principais são os banhos de ervas, que servem não só para curar males físicos, mas para afastar males espirituais e como forma de proteção dos devotos e dos clientes, ou seja, tratar o indivíduo na sua totalidade. Tais banhos podem ser, e quase sempre são, preparados e distribuídos com maior frequência em gongás domésticos para maior número de pessoas, inclusive para clientes sem ligação direta com o culto dos encantados. Os participantes dos terreiros descrevem como principal função da magia

[39] Ana Paula é uma mestra de cura do terreiro Santo Antônio, onde realizei minha pesquisa de mestrado.

curativa o equilíbrio do corpo e da alma, através da força das ervas e do poder dos encantados.

De acordo com o complexo cultural ventura-desventura (citado no capítulo anterior),

> [...] para alcançar a felicidade ou contrariar a ação de pessoas ou espíritos malignos, não há nada melhor do que pedir ajuda de um feiticeiro ou bruxo poderoso, o espírito de alguém que desempenhou um desses papéis na vida, ou um espírito benéfico da natureza (SLENES, 1992, p. 64).

No Terecô, mais do que o conhecimento de propriedades curativas das ervas medicinais, encontramos também a relação dos pais de santos, pajés ou curadores com outras dimensões da realidade, que são os encantados. São os encantados que além de consultarem fazem os remédios caseiros. O tratamento é feito com raízes e ervas, à base de garrafadas e banhos. Segundos os terecozeiros, nem todos os remédios precisam da presença do guia, alguns, dependendo do problema, os encantados enviam mensagens, através de vozes, e os pais de santo preparam as garrafadas e banhos. Tem remédios que precisa [sic] da presença do guia; outros eles [encantados] mandam mensagens, você [o pai de santo] se concentra e eles dizem o que é pra fazer e o que não é (MATOS, 25 set. 2014)[40]. Esse tipo de preparo, ainda hoje é muito utilizado nas áreas rurais do Norte e Nordeste brasileiro, é produzido pelas conhecidas raizeiras, mulheres que preparam as famosas garrafadas.

> Geralmente no Terecô os pai s e mães de santos também Curadores, embora existam na região ‘raizeiros’, preparadores de ‘mezinhas’, que são ali mais conhecidos por “cientistas” (doutores do mato) do que por terecozeiros [...] (FERRETTI, 2003, p.96).

Os agentes de cura são grandes conhecedores das propriedades terapêuticas da flora da região. Os terreiros exercem um papel importante na preservação de algumas plantas e se configuram enquanto locais de sobrevivência e resistência desses saberes, faço minhas as palavras de Bandeira:

> Terreiros, tendas, roças e casas de santo, em processos de migração, se configuram enquanto lócus de memória, sobrevivência de saberes, crenças e encantarias. Isso por se configurarem enquanto foco de resistência religiosa e espaços sociais de cura. Inúmeros Pajés, Curadores, mezinheiros, neles estão, locais de refúgio às perseguições e a possibilidade de dar continuidade aos rituais e práticas terapêuticas que lhes foram confiadas. [...] Responsáveis pela manutenção de suas identidades e veículos que permitem que as entidades “desçam”, esses agentes religiosos de cura, (re) atualizam o diálogo entre as divindades e o mundo contemporâneo (BANDEIRA, 2013, p.168).

---

[40] MATOS, Henoc Santos. Entrevista realizada durante o trabalho de campo da minha pesquisa de mestrado. Santo Inácio, 25 set. 2014.

A prática terapêutica de cura ou magia curativa é flagrante nas religiões de matiz africana no Brasil,

> [...] a principal característica da encantaria brasileira é sua ênfase nos aspectos terapêuticos (pajelança), onde os 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 (PACHECO, 2004, p.11 e 15).

No Terecô, os rituais religiosos e terapêuticos se complementam com as soluções dos males espirituais e físicos dos indivíduos; fazendo parte não só das noites de giras, mas também do cotidiano dos pais e mães de santo e da comunidade que vivem em torno dos gongás domésticos. O tratamento e eficácia de ervas e magias curativas são comprovados no cotidiano das pessoas que comungam dessa tradição, terecozeiros ou não, e o indivíduo que necessita ser "tratado" faz parte de um todo, que é o grupo.

> Nas religiões afroindígenas, o corpo é concebido não somente como um organismo biológico, mas é simbólico e culturalmente construído. E por ser uma construção social, as doenças que nele se manifestam, assim como as diferentes terapêuticas destinadas a curá-las, não são meramente individuais, mas levam a marca do social (BANDEIRA, 2013, p.255).

Nessa perspectiva, no Terecô, o corpo assume uma dimensão ampla e complexa, não considerando "o indivíduo (biológico) como realidade apartada do grupo social (família, clã) ao qual pertence" (AUGRAS, 2003, p. 95). Vejamos o que diz Bandeira sobre o tema:

> Portadores dessa terapêutica tradicional, mestres de cura empregam, trabalham com a natureza desde práticas que levam em conta o pertencimento simbólico do grupo que os aplicam, as referências e ascendência étnica dos Curadores que as ministram. Saberes que, sistematizados em suas diversas matrizes de convivência com matas, rios e sertões, consolidam-se como seus traços culturais marcantes, evidenciando seu universo cultural, material e simbólico, a partir da interação natureza/sociedade/cultura (BANDEIRA, 2013, p.202).

Com base no pensamento de Bandeira, é nítida a relevância dos saberes ancestrais, dos elementos culturais e da natureza atrelados a eles no tratamento das doenças físicas e espirituais. Os saberes dos encantados, praticados nos terreiros de Terecô e demais terreiros de tradições negro-brasileiras, fazem parte também de várias culturas não ocidentais. As curas mágicas, adivinhações, benzeduras, banhos etc. procuram responder às necessidades e atender aos acontecimentos do cotidiano da população.

Para o pai de santo José Antônio Carvalho, muita coisa mudou até os dias atuais, mas é preciso que os frequentadores dos terreiros assumam que participam e que utilizam os serviços dos agentes de cura, principalmente no interior.

> Mudou muita coisa, porque de primeiro a maioria do povo, principalmente, aquelas pessoas que se achavam numa posição de melhores condição, qualidade [se referindo as pessoas da alta sociedade], aí não acreditavam, não acreditavam nesse negócio de médium espírita (...). E de certos tempos pra cá a maioria, todo tempo, acredita e ocupa [participam], ta entendendo? E participam direto [...] eles procuram os Pai s de santo pra fazer trabalho, uns é pra uma coisa, outros pra outras, saúde, desmantelo de família [...] agora o que ainda não ta bem, como deve ser, porque muitos ocupam, assim, como se diz, no segredo e não quer aparecer que ele ta ocupando, mas no fundo no fundo ele tá ocupando [...] mas principalmente aqui nos interiores (CARVALHO, 24 set. 2014).

Os saberes dos encantados e experiências não são considerados, principalmente por parte da academia, práticas compreensíveis e relevantes de ser e estar no mundo, ou são descritas como reminiscências do passado. Todavia, as práticas terapêuticas presentes nas tradições negro-brasileiras não podem ser avaliadas, ou vistas, apenas enquanto práticas que tem como base, plantas medicinais e "porções" mágicas, vários outros componentes simbólicos, culturais, sociais e ancestrais estão presentes. As práticas terapêuticas de cura, ou saberes dos encantados, como um todo, permanece atuante, até os dias atuais, nas várias camadas da sociedade.

2.1 A prática da pajelança no Maranhão

Em parte do Nordeste (Ceará, Piauí e Maranhão) e na região Norte, os termos pajé e pajelança designam práticas mágicas curativas e religiosas diversas. Os rituais de cura ou de pajelança são frequentemente apresentados por pesquisadores do tema, como sendo uma herança indígena recebida pelos antepassados de seus fundadores, negros, em sua maioria. O termo pajelança deriva da palavra pajé (palavra de origem tupi-guarani utilizada para denominar a figura do conselheiro, curandeiro, feiticeiro e intermediário espiritual de uma comunidade indígena), que significa conjunto de rituais realizados pelo pajé indígena com o objetivo de curar, prever o futuro, etc.

O termo pajé, na pajelança maranhense também pode ser associado à prática, e não somente ao pai de santo, pajé ou curador. É comum as pessoas das cidades da baixada maranhense falarem que "vai ter pajé na casa de fulano de tal". O termo pajé, portanto, é usado para designar tanto o praticante como a sessão de cura ou pajelança.

Na pajelança os pais de santo, os pajés e/ou curadores, enquanto agentes de cura, são os intermediários com outras dimensões da realidade, que são os espíritos da natureza, os caboclos e os encantados. Uma das características da pajelança maranhense seria a grande quantidade de encantados recebidos pelo pajé, mas segundo Quintas (2007), isso não significa que o pajé não possa receber poucas entidades, tudo depende da forma de

como cada pajé trabalha. Logo, a grande quantidade de encantados recebidos pelo pajé, não é uma regra.

Sessão de pajelança é o ritual promovido pelo agente de cura, pajé, pai de santo ou curador, quando procurado por algum doente em busca de tratamento. Cada praticante utiliza suas técnicas durante o ritual e com isso a pajelança pode variar de terreiro para terreiro e de sessão para sessão. Na pajelança de terreiro ou pajelança de negro, a sessão pode ser realizada de maneira privada, com a participação apenas do indivíduo interessado e de seus familiares, ou como parte de uma festa realizada regularmente no calendário ritual do terreiro. Outras designações para o ritual da pajelança são: cura ou brinquedo de cura, maracá e sala ou fazer sala (ARAÚJO, 2015). Cada uma dessas manifestações possui suas próprias características, seus fundamentos.

A pajelança de terreiro se refere ao culto dos encantados, onde encantados e caboclos são cultuados; enquanto, a pajelança indígena ou cabocla, o ritual consiste em cultuar os espíritos da natureza. Outra característica que diferencia a pajelança indígena da pajelança de negro são os instrumentos de percussão usados nas sessões. Os mais comuns na pajelança de terreiro são as cabaças, maracás, pandeiros e tambores; já a indígena usa apenas maracás. Contudo, mesmo havendo diferenciações sobre os rituais da pajelança indígena e da pajelança de terreiro, ao mesmo tempo, elas se complementam, tornando-se essa classificação flexível.

O horizonte de formação da pajelança maranhense tem sido discutido entre antropólogos e historiadores. Ao mesmo tempo em que alguns pesquisadores interpretam como uma herança indígena, para outros a pajelança não está inserida nesta definição. Pacheco (2004) argumenta que a pajelança teria uma herança indígena, pelas similaridades de alguns procedimentos praticados pelo pajé.

> 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: soprar fumaça, especialmente de tabaco, e a sucção de substâncias patogênicas com a boca (PACHECO, 2004, p. 39).

Ora, as técnicas tidas como de origem indígenas, as quais Pacheco cita para relacionar a pajelança a uma tradição indígena, também já existiam no continente europeu e africano. Muitos traços considerados “sobrevivências” africanas ou ameríndias estavam

igualmente presentes nos continentes europeu, americano e africano, a partir de crenças e tradições culturais diferentes.

Vejamos o que diz Mundicarmo Ferretti sobre o tema:

> A afirmação da origem indígena da pajelança de terreiro se apóia principalmente: no conhecimento de uma etimologia tupi para a palavra pajé; no uso tradicional pelos curadores e pajés de terreiro, em seus rituais, de maracá (instrumento musical usado por pajés indígenas), cigarros para produção de fumaça, usada nos atendimentos a clientes, e da técnica de extração de ´porcarias´ (espinhos, insetos etc.) do corpo dos clientes, para tirar feitiço - muitas vezes chupando uma parte do corpo do cliente, também usada por pajés indígenas,[...]. Mas, como ao que tudo indica, esses elementos não eram usados por Amélia Rosa, cognominada "Rainha da pajelança", também denominada "Rainha de *toba"*, palavra que parece derivada de tapa (etnia africana), levantamos a hipótese da existência de uma matriz africana e outra indígena para as pajelanças de terreiros, sendo que a segunda parece ter um peso maior nos terreiros da área rural ou de fora da capital (FERRETTI, M. 2008, p.06-07).

A autora continua afirmando que:

> A hipótese da existência de uma matriz africana para a atividade de curadores e pajés negros de terreiros da capital e de outros contextos urbanos do Maranhão passou a ser formulada por nós com mais ênfase a partir da descoberta e publicação do Processo Crime de Amélia Rosa (FERRETTI, M. 2008, p.07).

De acordo com o pensamento da pesquisadora Ferretti, poderia existir nas pajelanças de terreiro do Maranhão, tanto a matriz indígena quanto a negra. O pensamento da pesquisadora Silva vai ao encontro do que diz Ferretti (2001). Segundo ela, os rituais de pajelança ou cura realizados nos terreiros de Terecô são bastante diferentes dos praticados em São Luís pelos curadores/pajés, denominados Brinquedo de Cura ou, simplesmente Cura, ou, ainda, Toque de Maracá. De acordo com Ferreti (2001), apesar de, atualmente, em muitos terreiros maranhenses, pais de santo que atuam em linhas de cura/pajelança fazerem uso de técnicas terapêuticas usados por pajés indígenas, a pajelança de negro ou de terreiro do século XIX parece independer da pajelança indígena.

Do meu ponto de vista, as populações negras oriundas do tronco linguístico bantu e os seus descendentes, se "apropriaram" de algumas práticas da pajelança indígena ou cabocla que contribuíram na sua reposição cultural em solo brasileiro.

Já para Nicolau Parés, os agentes sociais dessa "apropriação" de práticas culturais que envolvem a pajelança maranhense não eram apenas os índios e negros, mas também os mamelucos e 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 (PARÉS,1999, p. 11).

A prática da pajelança no Maranhão tem sido associada às tradições presentes entre as comunidades negras e quilombolas, onde gozou historicamente de grande popularidade, faço minhas as palavras dos pesquisadores Mota e Bandeira:

> No Maranhão, a pajelança está inscrita no universo afro-religioso, tanto pelos participantes, Pajés e consulentes quanto pelos pesquisadores das diversas áreas de conhecimento. Os participantes dos terreiros descrevem como principal função da pajelança o equilíbrio geral - corpo e a alma – através da força das ervas e do poder dos encantados. Contudo, sua função não se resume ao tratamento de doenças. Seus domínios abrangem o entretenimento, estilos de vida e visões de mundo que constituem um universo religioso com representações e códigos próprios (MOTA, 2009, p. 46.).

Vejamos o que diz Bandeira a esse respeito:

> Apesar de complexas estratégias de negação da herança africana, por parte de alguns estudiosos, no que se refere a pajelança no estado do Maranhão. É necessário ressaltar que fortes traços de concepção religiosa, ancestralidade e práticas curativas dos Pajés e curandeiros estão presentes nas religiões afroindígenas (BANDEIRA, 2013, p.16).

Levando em consideração toda essa discussão sobre as várias interpretações de origem da pajelança, mesmo não sendo o objetivo do presente trabalho, concordo com estudos mais recentes, que trabalham com uma ideia de influências recíprocas entre as várias tradições culturais que permeiam a pajelança.

Para Prandi (2013), as diversas tradições negro-brasileiras são constituídas por um complexo de formas, que operam com grande autonomia, mas que estabelecem entre si fluxos de interdependência, influências recíprocas, adoções e empréstimos. Segundo o autor, a magia curativa, além do serviço religioso, representa o meio pelo qual se torna possível interferir diretamente no cotidiano das pessoas para dotar os fatos da vida de qualidades que favoreçam a boa sorte, o sucesso e a felicidade que cada um almeja alcançar.

Já para Bandeira (2013), as práticas adotadas por povos e culturas em diáspora, como as vividas pelos povos da pajelança, estão interligadas por fortes vínculos de solidariedade. Partilhados na multiplicação de saberes e crenças, vivenciados no “entre lugares”, entre fronteiras, em calorosos gestos, práticas e conversas, essas tradições curativas ligam ou religam a dimensões do humano/divino, manifestadas em ancestrais itinerários. Segundo o autor, o estudo sobre os agentes de cura, “[...] constitui condição indispensável à preservação de memórias africanas e indígenas e à afirmação de nossa

identidade cultural diaspórica em torno de costume e sensibilidades afroascendentes" (BANDEIRA, 2013, p.250).

Devo ressaltar que, a pajelança não está conformada em um único "modelo", mas sim, em um conjunto entrelaçados de práticas e saberes, onde existe um processo de combinação de diversos contextos culturais. A este respeito, vale destacar o que pensa Quintas:

> [...] a pajelança não está conformada num único modelo como sugeriam alguns autores partindo de Eduardo Galvão, mas na existência de inúmeros "modelos". Certamente um dos aspectos marcantes na pajelança é o caráter terapêutico que esta prática possui [...] (QUINTAS, 2007, p.05).

Tratar a pajelança maranhense exclusivamente como uma totalidade com fronteiras definidas resultaria em uma análise empobrecedora na medida em que isso omitiria as relações de trocas e continuidade existentes entre as diversas tradições culturais.

> 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 (PACHECO, 2004, p.40).

Para o antropólogo, 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 [...] (PACHCO, 2004, p.03).

Existe uma variação em relação aos tipos de pajelança, o que não significa que não haja uma estrutura mínima e características comuns, onde as práticas terapêuticas são à base dessa tradição. As práticas da pajelança sofrem racismo por parte da sociedade. Os adeptos são vistos como "feiticeiros"[41], "macumbeiros", termos pejorativos para aviltar a sua imagem como agente de cura.

Faço minhas as palavras de Araújo (2015), quando se refere à pajelança como uma prática cultural onde se entrecruzam elementos das culturas ameríndias, de um catolicismo africanizado e das religiões negro-brasileiras. Logo, o presente trabalho entende que a

---

[41] De acordo com o ideário demonológico europeu, o feiticeiro era definido como aquele que demonstrava poderes sobrenaturais devido a um suposto pacto contraído com o Demônio. O pacto e a adoração diabólica pressupunham apostasia e adoração desviada para o Diabo, configurando, portanto, uma forma de heresia crime religioso sob a alçada dos tribunais do \Santo Ofício (MARCUSSI, 2015, p. 379 e 381).

pajelança consiste em um conjunto compartilhado de rituais, crenças, práticas e saberes confluentes, presentes em várias tradições culturais maranhenses, inclusive no Terecô.

2.2 Pajelança e Terecô: saberes e práticas imersos em um universo cultural flexível e dinâmico

O Terecô em Santo Antônio dos Pretos em meados do século XIX era denominado também de pajé e pajelança, provavelmente devido as suas práticas curativas. Para a pesquisadora Ferretti (2001), a denominação de origem tupi poderia ser devido à cidade de Codó estar localizada em uma região muito habitada por índios das etnias Timbiras e Sacamecras. Mas vejamos o que diz Bandeira, sobre a utilização de um termo de origem tupi para designar práticas culturais nas comunidades quilombolas maranhenses:

> A utilização de um termo tupi para falar de cerimônias realizadas em quilombos não deve nos surpreender, pois a referência a Pajés e pajelanças, em contexto não-indígena, permite perceber ambiente de trocas, de junção de experiências indígenas e africanas, diversificadas nos quilombos maranhenses (BANDEIRA, 2013, p.69).

De acordo com o pensamento do autor, as tradições culturais presentes nas comunidades quilombolas do Maranhão estão imersas num ambiente de trocas de saberes de origens indígenas e africanas. Logo, provavelmente, denominações de origem tupi para tradições culturais de matrizes africanas que tinham como características as práticas terapêuticas de cura, estavam presentes em outras tradições além do Terecô.

Provavelmente, por encontrar elementos e/ou denominação de tradição indígena nas práticas de cura da comunidade negra do povoado de Santo Antônio – Codó, Octávio Costa Eduardo (1948) afirma não ter encontrado naquele local, formas reconhecíveis de divindades africanas, mas entidades espirituais semelhantes denominadas de encantados. Para ele, a população negra de Santo Antônio “quando atingida por aquele infortúnio [magia negra, feitiço], procurava curadores em outros povoados, pois não havia ali nenhum especialista, nem em magia curativa, nem em magia negra/feitiçaria” (EDUARDO, 1948, p.66). No entanto, o autor cita também, em seus estudos, que o cerimonial no qual os encantados eram recebidos em transe, em Santo Antônio, era denominado de Pajé, Brinquedo de Santa Bárbara e Terecô (tradições que tem como característica a magia curativa), entre outros nomes.

O autor (1948) descreve a atuação dos pajés nos seus tratamentos de cura, os clientes eram tratados com purgantes "garrafadas", banhos de ervas, rezas e passes[42]. Durante as consultas, os agentes de cura eram incorporados por entidades indígenas. Tais práticas nada mais são do que práticas mágicas curativas, as quais ele diz não ter encontrado naquela localidade. Ora, todas as descrições feitas por Octávio Costa Eduardo sobre os tratamentos de cura do Terecô são práticas também presentes na cultura africana. Sobre o pensamento do autor, a pesquisadora Ferretti, afirma que:

> O fato de ter integrado elementos de demais tradições religiosas africanas, de os pais de terreiro de terecô desempenharem assumidamente funções de rezadores e curandeiros e de no passado o terecô ser denominado 'pajelança' ou ter sido confundido ou sincretizado com pajelança de origem indígena (ameríndia) não anula o seu caráter religioso e sua origem africana (FERRETTI, 2001, p.182).

Nessa perspectiva, o Terecô expressa uma forma de viver e pensar trazidos da África, em consonância com elementos da cultura indígena, encontradas em solo brasileiro, a qual foi mantida em muitas comunidades do Maranhão. Longe de simbolizar o triunfo da cultura indígena (cabocla) e europeia (catolicismo) sobre a africana, o Terecô simboliza um processo de reposição cultural, que representa uma continuidade da cultura africana entre os negros daquele estado.

Vou além do pensamento de Ferretti, e ao encontro do que diz Slenes (1992), que durante o período da diáspora africana para as Américas, a imagem prevalecente da África na Europa e também no Brasil, era a de um continente sem história, "[...] e portanto sem civilizações e culturas; enfim, se, de um lado, suas populações eram extremamente diferenciadas com respeito a 'crenças' e 'superstições', por outro, elas eram idênticas na sua barbárie" (SLENES, 1992, p.66).

Se a imagem da África que prevalecia no Brasil, era de um continente sem cultura e de uma população bárbara, provavelmente, acreditava-se também que as práticas de cura eficaz que faziam parte das comunidades de africanos e seus descendentes, teriam origem em outras tradições, europeias e indígenas, pensamento este, que não condiz com a realidade.

Pesquisas recentes evidenciam a relação de crenças e saberes confluentes entre a prática da pajelança e o Terecô, e não só no Maranhão.

> Para pai Tayandô [famoso pai de santo/pajé] a pajelança tem três "correntes", isto é, três tipos: a primeira é a pajelança do Marajó/PA, onde "baixam" os

[42] Trata-se de um ritual no qual o agente de cura, com as mãos sobre a cabeça do cliente, transmite energia espiritual para o cliente.

> encantados da "linha do fundo", "linha da terra" e "linha do ar"; a segunda é a pajelança de Codó/MA, onde "descem" os encantados da família de Légua; e a terceira é a pajelança de São Luís/MA de onde vem as inúmeras famílias do tambor de mina, como os nobres e fidalgos, o que de certo modo explica e justifica a presença de entidades de várias categorias (QUINTAS, 2007, p.165).

De acordo com a fala do pai de santo/pajé, o Terecô seria uma das linhas ou correntes da prática da pajelança no estado do Pará. Mais ainda: temos que, entre as várias entidades recebidas pelos pajés de Bragança, também no Pará, o autor cita "Zé Raimundo do Codó – um conhecido encantado do Terecô, da família de Légua Boji, que além de beber sua cerveja, receitava 'remédios da terra'" (QUINTAS, 2007, p.65).

Os encantados que fazem parte da linha da mata de Codó são citados, além da pesquisa de Quintas, também no trabalho de Silva (2016), onde a autora disserta sobre a encantada "Dona Moça" e o encantado "Piquinininho", ambos recebidos em um terreiro que pratica a pajelança na cidade de Cururupu [MA]:

> [...] usa uma roupa luxuosa, brilhante na noite do aniversário do encantado Piquinininho realizado no mês de julho. A cor verde para Seu Piquinininho representa a mata, pois ele é filho de Légua BojiBuá [considerado o chefe do Terecô da cidade de Codó, boiadeiro da linha da mata], todos são da linha da mata e por isso é uma forma de representação do seu lugar (SILVA, 2016, p.33).

Com base nas citações de Quintas (2007) e Silva (2016), posso constatar que os encantados pertencentes ao Terecô baixam em terreiros de outras tradições que praticam a pajelança, tanto no estado do Maranhão como no Pará. Ainda segundo Silva (2016), elementos de várias tradições vão sendo incorporados na pajelança de terreiro, tais como o tambor da mata (do Terecô) e o abatás[43]. Sob esse ponto de vista, entendo que elementos e saberes do Terecô e da prática da pajelança de outras tradições de matrizes africanas e indígenas estão imersos em um universo cultural flexível e dinâmico. Onde as práticas de cura presentes na pajelança de negro ou pajelança de terreiro, são as práticas do próprio Terecô.

Porém, a prática da pajelança no Terecô, não se trata da junção de tradições distintas, atribuindo novo sentido aos seus elementos, mas de uma reposição cultural negro-brasileira. Nessa reposição, "a ordem original (africana) foi reposta, sofrendo alterações em função das relações entre negros, brancos e [índios], entre mito e religião, mas também entre negros e mulatos e negros de umas etnias com os de outras" (SODRÉ, 1988, p.132).

---

[43] Tambor feito de madeira, revestido com pele de animal nas duas extremidades. É tocado na horizontal com as mãos sobre o cavalete. A pessoa que toca o tambor se chama abatazeiro. Esse tambor é muito usado no tambor de mina nagô (SILVA, 2016, p.30).

> Segundo Sodré, a reposição cultural africana no Brasil manteve intactas formas essenciais de diferença simbólica (como a iniciação, o culto aos mortos etc.), capazes de acomodar tanto conteúdos da ordem tradicional africana (conversas ancestrais, músicas, narrativas míticas, danças etc.) quanto, aqueles reelaborados ou fundidos em território brasileiro como é o caso da "apropriação" de elementos da pajelança indígena em terreiros maranhense.

Concordo com Marcussi (2015), quando o autor afirma que o exercício de vários saberes se faz presente na pajelança, pautada em referências culturais múltiplas, ampliando o leque de outras possibilidades, onde contínuos deslocamentos de práticas e saberes são constantemente ressignificados e há a ocorrência de constantes deslocamentos identitários.

3 A QUESTÃO RACIAL NO BRASIL NO FINAL DO SÉCULO XIX E PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

Para analisar a perseguição e intolerância ao povo do Terecô maranhense e a suas práticas de cura, no final do século XIX e primeira metade do século XX, objeto do presente trabalho, entendo que seja de fundamental importância discutir a questão racial no Brasil neste período. Isso porque as perseguições entre 1890 e 1950 não era mero acaso, nem tampouco uma questão que se restringia ao Maranhão, as mesmas estavam diretamente ligadas à nova forma de política de estado de modernização do país, em pauta naquele período, e não só, à questão de saúde pública, como era divulgado pelos agentes do Estado.

Assim, o propósito deste capítulo é discutir como a formação de uma identidade nacional e teorias racistas (branqueamento e o mito da democracia racial) se relacionam com o meu objeto de estudo.

Com o fim da escravidão, os negros deixam de ser propriedade do escravocrata para tornarem-se "cidadãos" comuns, mesmo que negados de assistência, inserção socioeconômica e ainda vistos como "bárbaros". Assim, o negro, enquanto um problema tornou-se um dos principais debates no Brasil, relacionado à questão da formação de uma identidade nacional.

As teorias higienistas chegaram ao Brasil em 1869, mas foi no pós-abolição que a discussão em torno delas se intensificou, principalmente com o advento da República. A transição do século XIX para o XX levou a elite brasileira a se preocupar com o desenvolvimento do Brasil e o processo de modernização rumo à civilização que o país precisava alcançar. A elite brasileira enxergava a população brasileira como atrasada e degenerada, sendo um obstáculo para o progresso. Desse modo, fez uso das teorias racistas como forma de tratar e resolver os entraves que impediam a modernização (MASIERO, 2005).

A elite brasileira se questionava sobre a forma de como inserir os ex-escravizados e seus descendentes nesta ideia de nação. O fim da escravidão e a transição da Monarquia para a República não mudaram o pensamento colonizador da elite brasileira, até a década de 30, a mesma, via a pluralidade racial e cultural como um obstáculo para se alcançarem as desejadas unidade e modernização do país.

Nesse contexto de modernização, era preciso encontrar a "essência" do Brasil e forjar uma identidade que representasse o brasileiro, proporcionando uma unidade nacional. Entretanto, para se estabelecer um país "autêntico", "original" e pródigo, era preciso

resolver os empecilhos para isso. Foi dessa forma que juristas e médicos, além de instituições, protagonizaram esse cenário, os principais problemas e suas resoluções.

Dentre os problemas elencados por essa elite intelectual e por médicos sanitaristas estava a mistura das raças, onde os brancos eram considerados superiores e os negros e índios vistos como inferiores, o que segundo eles, ocasionava a degeneração racial. Essas concepções racistas foram usadas para justificar a situação de desigualdade no país e para originar as ações de branqueamento e higienismo difundidas durante o século XX, tais concepções pretendiam resolver o problema da miscigenação.

Parte da elite intelectual brasileira do fim do século XIX e início do século XX foi buscar seus quadros de pensamento na ciência europeia ocidental, tida como desenvolvida, a fim de poder não apenas teorizar e explicar a situação racial do seu país, mas também e, sobretudo, propor caminhos para a construção de sua nacionalidade, considerada problemática por causa da diversidade racial.

No Maranhão, esse período foi o momento de instauração da ideologia da fundação francesa de São Luís; a capital maranhense era exaltada como a Atenas brasileira. Intelectuais inventavam as representações "europeias" da única capital brasileira fundada pelos franceses. Como o restante do país, a elite maranhense buscava se tornar "civilizada" e as tradições negro-brasileiras, fortemente presentes no estado, se tornavam um empecilho para que isso acontecesse. As práticas terapêuticas da pajelança maranhense e seus agentes de cura tornavam-se os principais alvos da perseguição, por parte do Estado, com o apoio da elite (inclusive a elite intelectual) e dos jornais.

3.1 **Identidade nacional: "a invenção da nação"**

A ideia de construção de Estado nacional, também chamado de Estado-Nação, nasceu na Europa no final do século XVIII e no início do século XIX. Provém do conceito de "Estado da Razão", do Iluminismo. Seu surgimento corresponde à fase nacionalista do Ocidente e ao seu processo de industrialização e leva em consideração as pessoas que vivem no território e possuem características singulares, segundo a sua identidade (língua, religião, moeda etc.) cultural, histórica, étnica, colocadas em prática dentro do país.

O conceito de identidade nacional nasce juntamente com a formação dos estados nacionais. Para Stuart Hall,

> [...] a nação não é apenas uma entidade política, mas algo que produz sentidos - um sistema de representação cultural. As pessoas não são apenas cidadãos/ãs

> legais de uma nação; elas participam da ideia da nação tal como representada em sua cultura nacional. Uma nação é uma comunidade simbólica (HALL, 2011, p. 49).

Logo, as identidades nacionais oferecem "tanto a condição de membro do estado-nação político quanto uma identificação com a cultura nacional: 'tornar a cultura e a esfera política congruentes'" (HALL, 2011, p.58).

A elite intelectual brasileira do final do século XIX e início do século XX estava imersa no debate da questão racial, queria saber mais sobre si mesma, entender um pouco mais desse caldeirão de culturas e raças e tentar "descobrir" a identidade brasileira, a singularidade nacional. Esse era o discurso da mesma, porém, o motivo principal era solucionar o que ela acreditava ser um problema, a miscigenação.

Para se tentar construir uma nação e uma identidade nacional, era necessário criar uma história do Brasil de modo a incluí-lo no grande círculo das nações desenvolvidas e, assim, era preciso unificar o estado. A ânsia de um projeto de nação foi fundamental neste período histórico para que as ideias de identidade nacional ganhassem todo um novo sentido e, dessa maneira, se adequassem à realidade do país. Porém não foi isso que aconteceu, já que a realidade cultural do país era totalmente inversa aos desejos da elite pensante, as práticas culturais dos negros e dos índios, as quais deveriam ser banidas da sociedade, de acordo com o novo projeto de nação, já estavam enraizadas.

A construção de um projeto de identidade nacional ganhou impulso maior após a década de 1930. É nesse período que estudos pioneiros sobre o negro começaram a surgir, com destaque para *Os africanos no Brasil*, obra de Nina Rodrigues[44], vinculado ao pensamento jurídico-criminal, seguido por Edson Carneiro[45]. Sílvio Romero, por sua vez, se destacava com os estudos acerca da etnologia e etnografia. Além desses, os autores Arthur Ramos, Renato Almeida, Câmara Cascudo, Gilberto Freyre, entre outros, pertenciam ao que fora denominado paradigma culturalista. Com o advento desse paradigma, vários estudiosos passaram a convergir seus estudos para a busca de uma "essência" da identidade nacional brasileira. Segundo eles, "só a cultura verdadeiramente 'autêntica' pode exprimir a 'essência' da nacionalidade. Assim, a identidade e a cultura brasileiras transformam-se rapidamente em questões de estado" (VASSALLO, 2006, p.71).

---

[44] RODRIGUES, Raymundo Nina. Os africanos no Brasil. São Paulo, 1988.

[45] Suas duas grandes obras sobre os negros são: Negros Bantus (1937); Religiões Negras *(*1936). Carneiro identifica várias zonas de influência e potenciais temas de pesquisa da presença bantu no Brasil. Particularmente nessa obra, o autor se concentra na investigação do campo religioso; sua contribuição etnográfica para o estudo dos candomblés congo-angola ou de caboclo é inegável.

Com o advento da república, a unificação passou a ser de primeira ordem, já que era necessário esquecer a monarquia com a criação de novos signos. Essa necessidade se intensificou após a Revolução de 1930, que, vitoriosa, esmagou as concepções oligárquicas e regionalistas. Sobre o tema, Barata afirma:

> Para inventar uma noção de Brasil, era necessário construir uma ideia de algo que nos unisse simbolicamente, que nos identificasse como brasileiros, em busca da definição de traços que poderiam ser aceitos pelo maior número de brasileiros como nacionais e únicos. Era preciso definir o que interessava ser difundido (BARATA, 2012, p.127-128).

Nesse contexto, a mestiçagem é designada como a nossa "singularidade" cultural. Cria-se, então, um mito de origem, em que o negro africano, o português branco e o nativo indígena (puros) teriam se fundido harmoniosamente no Brasil, pensamento este cristalizado na obra de Gilberto Freyre. Tal pensamento afirma que a cultura e a sociedade brasileira foram constituídas por meio de influências destas três raças. Esse pensamento minimiza ou maquia a violência da dominação colonialista exercida pelos portugueses sobre os povos indígenas e africanos. Essa ideia coloca a situação da colonização brasileira como um relativo "equilíbrio de forças", quando de fato, o que existiu foi um desequilíbrio de forma extrema, onde os africanos e indígenas eram os mais prejudicados. O negro era visto como o componente de uma "raça inferior", na tríade da mestiçagem brasileira.

A tentativa de construir a cultura nacional com uma base mestiça unificada apostou em uma desqualificação identitária dos costumes e das formas de pensar e sentir dos negros, enquanto os europeus eram considerados indivíduos destinados ao mando e à organização. Para Barata: "[...] tenta-se apagar os elementos que nos lembrem as tradições africanas, sempre tratadas como formas bárbaras e menores" (BARATA, 2012, p.129). O Terecô, por ser considerada por parte da sociedade e da elite pensante, uma tradição bárbara e "menos pura", se torna alvo desta desqualificação identitária.

Barata ainda nos fala sobre a tentativa de se construir uma identidade nacional:

> Como em todo Estado nacional, busca-se, no Brasil, construir uma etnicidade a partir de uma unidade linguística, histórica e biológica. Para isso, foram criados mitos de uma identidade que apostava em origem e destino comuns. Esses mitos se baseavam em símbolos nacionais que foram internalizados de formas diferentes pelos diversos grupos sociais, apesar das tentativas institucionais de criar uma ordem (BARATA, 2012, p. 127).

É necessário pensar a identidade de um grupo ou de uma nação por meio da cultura, que não é fixa e se forma ao longo do tempo. Nesse sentido, constituir-se é processo,

conhecimento, continuidade e rupturas. Acerca dessa discussão, Hall nos diz em relação às identidades:

> A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento do nascimento. [...] Existe sempre algo imaginário ou fantasiado sobre uma unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre em processo, sempre sendo formada (HALL, 2003, p.38).

Segundo o autor, o homem não nasce com uma identidade nacional pronta, mas ela é constituída por representações. Ele ainda elucida em sua obra que:

> (...) as culturas nacionais são uma forma distintamente moderna. A lealdade e a identificação que, numa era pré-moderna ou em sociedades mais tradicionais, eram dadas à tribo, ao povo, à religião, foram transferidas, gradualmente, nas sociedades ocidentais, à cultura nacional (HALL, 2003, p.49).

Assim, de acordo com os estudos de Stuart Hall, a identidade nacional é constituída nas ações do indivíduo como parte da nação. Logo, a tentativa de fixar ou moldar uma identidade, seja ela nacional ou de um grupo, leva à criação de uma falsa identidade, já que é formada e transformada nas "representações" do indivíduo junto ao grupo.

O conceito de identidade é demasiadamente complexo. No entanto, Hall (1998) afirma que:

> [...] as identidades modernas estão sendo "descentradas", ou seja, deslocadas ou fragmentadas. Identidades culturais – [...] aspectos de nossas identidades que surgem de nosso "pertencimento" a culturas étnicas, raciais, lingüísticas, religiosas e, acima de tudo nacionais (HALL, 1998, p.8).

Segundo o pensamento de Hall (1998), a identidade nacional é uma comunidade imaginada. Esta, por sua vez, é constituída por três conceitos ressonantes: as memórias do passado, o desejo por viver em conjunto e a perpetuação da herança. A partir desses conceitos, muitas vezes se criam mitos e um dos principais elementos, mas não o único, seria a narrativa da nação, a saber:

> [...] a narrativa da nação, tal como é contada e recontada nas histórias e nas literaturas nacionais, na mídia e na cultura popular. Essas fornecem uma série de estórias, imagens, panorama, cenários, eventos históricos, símbolos e rituais nacionais que simbolizam ou representam as experiências partilhadas, as perdas, os triunfos e os desastres que dão sentido à nação. Como membros de tal "comunidade imaginada", nos vemos, no olho de nossa mente, como compartilhando dessa narrativa (HALL, 2011, p.52).

A busca por uma identidade nacional cria padrões universais, a partir dos quais se tenta criar uma cultura homogênea, excluindo ou deixando em segundo plano algumas tradições culturais, como as práticas de cura presentes nas tradições negro-brasileiras. Para Barata, "a tentativa de construção de um signo nacional se deu em um campo de luta pela

preservação da alma brasileira, que precisava apresentar-se como fixa, cristalizada e homogênea" (BARATA, 2012, p.129-130). Partindo disso:

> [...] não importa quão diferente seus membros possam ser em termos de classe, gênero ou raça, uma cultura nacional busca unificá-los numa identidade cultural, para representá-los todos como pertencendo à mesma e grande família nacional (HALL, 2011, p.59).

Todavia, ainda segundo Stuart Hall,

> [...] as identidades nacionais não subordinam todas as outras formas de diferença e não estão livres do jogo de poder, de divisões e contradições internas, de lealdades e de diferenças sobrepostas. Assim, quando vamos discutir se as identidades nacionais estão sendo deslocadas, devemos ter em mente a forma pela qual as culturas nacionais contribuem para "costurar" as diferenças numa única identidade (HALL, 2011, p.65).

Ora, os autores questionam a ideia de que as identidades nacionais tenham sido alguma vez tão unificadas ou homogêneas quando fazem crer as representações que delas são criadas. Entretanto, na história moderna, as culturas nacionais têm dominado a "modernidade" e as identidades nacionais tendem a se sobrepor a outras fontes.

Acerca disso, para Munanga:

> Embora houvesse uma resistência cultural tanto dos povos indígenas como dos povos africanos, suas identidades foram inibidas de manifestar-se em oposição à chamada cultura nacional. Esta, inteligentemente, acabou por integrar as diversas resistências como símbolos da identidade nacional. Por outro lado, o processo de construção dessa identidade brasileira, na cabeça da elite pensante e política, deveria obedecer a uma ideologia hegemônica baseada no ideal do branqueamento (MUNANGA, 1999, p.101).

Do meu ponto de vista, tenta se construir uma identidade nacional através da pressão política e psicológica exercidas pela elite dirigente de um modelo "sincrético", não democrático e assimilacionista, hegemonicamente pensada numa visão eurocêntrica, onde as tradições negro-brasileiras e indígenas seriam descartadas.

> A elite brasileira, preocupada com a construção de uma unidade nacional, de uma identidade nacional, via está ameaçada pela pluralidade étnico-racial. A mestiçagem era para ela uma ponte para o destino final: o branqueamento do povo brasileiro (MUNANGA, 1999, p.112).

A ideia freyriana produziu um sentimento de identidade nacional brasileiro que, de certa forma, permitiu algum "orgulho nacional" como fonte de solidariedade interna. Sobre o tema Jessé de Souza esclarece que:

> Foi nesse contexto que nasceu a ideia de uma cultura única no mundo, luso-brasileira, percebida como abertura cultural ao diferente e encontro de contrários. Daí também todas as virtudes dominadas, posto que associadas ao corpo e não ao

> espírito que singularizam o brasileiro para ele mesmo e para o estrangeiro: a sexualidade, a emotividade, o calor humano, a hospitalidade etc. Antes de Freyre inexistia uma identidade nacional compartilhada por todos os brasileiros (SOUZA, 2017, p.21).

Souza (2017) prossegue afirmando que foi Freyre quem sistematizou e construiu a versão dominante da identidade nacional em um país que, antes dele, não tinha construído nada realmente eficaz nesse sentido. Assim, "na obra de Freyre, o Brasil celebra a mistura da contribuição de brancos, negros e índios na formação da nacionalidade, exaltando o enriquecimento cultural e a ausência de fronteiras de nossa cultura" (SOUZA, 2017, p. 21).

Assim como Jessé de Souza, penso que, Gilberto Freyre foi o criador do paradigma culturalista brasileiro vigente até os dias atuais, ainda dominados pelas ideias da continuidade com Portugal e da emotividade como traço singular da nossa cultura. A identidade nacional não é definida pelo seu valor de verdade e sim por sua eficácia na produção de uma comunidade imaginária que se percebe como singular.

A identidade nacional, pautada na unificação do negro, do branco e do índio, não passou de um mito, o mito das três raças; pois as tradições negro-brasileiras, como um todo, nunca fizeram parte da tentativa de sua construção. Sendo assim, o racismo imperava em relação às tradições negro-brasileiras e indígenas, tais tradições eram tidas como inferiores, ou mais, eram vistas como um mal a ser extirpado da sociedade brasileira.

3.2 O branqueamento da nação e o mito das três raças

Para a elite brasileira do final do século XIX e início do século XX, teorias racistas iriam reduzir o papel do negro na sociedade e evitar conflitos. Seria mais fácil conduzir o país colocando o negro no lugar em que, acreditavam, deveriam ficar, ou seja, na periferia da História. Esta elite era calcada pelo pensamento ocidental que nunca conseguiu lidar com o diverso e ignorava o que fugisse à sua verdade.

Antes de falar sobre a ideia de branqueamento, farei uma breve apresentação das teorias racialistas europeias[46]. Tais teorias chegaram ao Brasil por volta de 1870 com muita

---

[46] "[...] os estudos sobre raça se desenvolveram a partir do século XVIII, atingiram seu clímax em meados do século XIX e arrefeceram em meados do século XX. Assim se desenvolveu o racialismo que para Todorov é [...] um movimento de ideias nascido na Europa Ocidental, cujo grande período vai de meados do século XVIII a meados do século XX". [...] As teorias racialistas se desenvolveram na Europa a partir do século XVIII e tiveram no naturalista francês Georges-louisLeclerc, o Conde de Buffon (1707-1788), seu primeiro grande expoente em sua fase inicial. [...] As teorias racialistas estiveram em voga na Europa em todo o século XIX e ainda que refutadas no Velho Continente no início do século XX; elas foram de grande utilidade na justificação do neocolonialismo europeu sobre a África, Ásia e América no final do Oitocentos e nas primeiras décadas do XX. [...] Segundo estudiosos da questão racial, como Juan Comas,

força, despertando logo a atenção de grande parte da, até então reduzida, intelectualidade brasileira que estava nas faculdades de medicina e de direito, nos institutos históricos e geográficos e nos museus etnográficos.

Lilia Moritz Schwarcz (2014) afirma que muitos dos que atuaram nas faculdades brasileiras nos séculos XIX e no alvorecer do século XX apropriaram-se e ressignificaram as teorias racialistas europeias, analisando em estudos rudimentares a gênese e o desenvolvimento do povo brasileiro. Esses intelectuais, de posse de alguns desses pressupostos racialistas, acabaram reproduzindo alguns preconceitos e estigmas acerca da mestiçagem e da formação étnica brasileira.

Muitos "homens de ciência", brasileiros do final do oitocentos e das primeiras décadas do século XX fizeram-se publicistas das teorias racialistas europeias que foram justificadoras dos imperialismos europeu e norte-americano e ajudaram a difundir uma visão pessimista sobre o presente e o porvir do Brasil e dos demais países latino-americanos (SANTOS, 2017). O fato é que os "homens de ciência" do Brasil daquela época viram nas teorias racialistas uma forma de justificarem pela raça e, por conseguinte, na mestiçagem as hierarquias sociais existentes em nosso país (BOTELHO, 2013).

Todorov distingue a acepção de racismo do conceito de racialismo: "O racismo é um comportamento antigo e de extensão provavelmente universal [...]" (TODOROV, 1993, p.107). Já o racialismo é "um conjunto coerente de proposições, que se encontram no tipo ideal ou versão clássica da doutrina, podendo algumas estar ausentes em certas versões marginais ou revisionistas" (TODOROV, 1993, p.108).

As teorias racialistas europeias não só condenavam, apriori, os povos dos outros continentes, sobretudo os povos africanos, asiáticos e os ameríndios. Elas também indicavam um final trágico para os povos miscigenados. E o Brasil, segundo o naturalista suíço Louis Agassiz, era um laboratório racial "qualquer um que duvide dos males da mistura das raças, e inclua por mal-entendida filantropia, a botar abaixo todas as barreiras que a separam, venha ao Brasil" (AGASSIZ, 1996, p.84).

Claude Levi-Strauss, Leon Poliakov, Tzvetan Todorov, Michael Banton, Stuart Hall, os teóricos do racialismo europeu se dividiram em dois grupos – os monogenistas e os poligenistas. Para os teóricos partidários do monogenismo, a humanidade tem uma origem única e a partir daí se desenvolveram em várias regiões do globo (SANTOS, 2017, p. 98-99). Segundo Léon Poliakov [1974], a doutrina da unidade do gênero humano – o poligenismo – foi contestada desde os tempos pré-cristãos por motivações mágicas, ganhando força sua contestação e refutação no século das Luzes a partir de novos paradigmas científicos. Para ele, "um dos primeiros adeptos do "poligenismo", o médico inglês John Aktins (1685-1757), [...] pensava também que a raça negra podia ser cruzada com a raça simiesca, para dar origem a híbridos infecundos, semelhantes neste ponto aos mulos" (POLIAKOV, 1974, apud SANTOS, 2017, p. 99).

Sobre o papel ideológico desempenhado pelas teorias racialistas e a forma como elas preconizaram as relações entre os europeus e outros povos em vários continentes, inclusive no Brasil, o sociólogo André Pereira Botelho diz que:

> Sob o influxo do determinismo e do darwinismo social, em particular, o biológico foi adotado no período como modelo epistemológico cientificamente legítimo de explicação da realidade social, configurando, assim, ideias como a de uma luta universal dos organismos pela sobrevivência e, derivação necessária, de umahierarquia natural que dividiria a humanidade em raças superiores e inferiores. [...] Tomando esses dogmas como leis científicas, não apenas a intelectualidade brasileira, mas a latino americana em geral, formulou uma série de diagnósticos sobre o trágico destino reservado às nações egressas do sistema colonial em função das suas constituições étnicas – teses aprendidas no Ensaio sobre a desigualdade das raças (1853) do publicista do colonialismo europeu Arthur de Gobineau (1816-82) (BOTELHO, 2013, p.2).

De acordo com o pensamento de Botelho, é nítido o papel ideológico desempenhado pelas teorias racialistas europeias e seu impacto sobre as intelectualidades brasileiras e latino-americanas que as ressignificaram, de acordo com as suas conveniências em seus países.

Essas teorias exerceram grande influência no Brasil no final do século XIX e nas três primeiras décadas do século XX. Segundo Santos:

> [...] a Europa e seu tipo de civilização foram as réguas que permitiram medir o grau de desenvolvimento ou de atraso dos outros povos do globo que sob o olhar racialista/cientificista europeu acabaram classificados e hierarquizados na escala racial desses homens de ciência (SANTOS, 2017, p. 102).

Para Hofbauer, acerca da ideia do branqueamento:

> [...] a ideia do “branqueamento” serviu como uma saída ideológica para este momento crítico de transformações na política e na economia. Serviu também à elite política e econômica do país como argumento para promover uma grande campanha de “importação” de mão-de-obra branca europeia – o que teria como “efeito colateral” a “marginalização” (“não-integração”) dos negros na nova sociedade de classes que estava surgindo nos centros urbanos do país (HOFBAUER, 2003, p. 68-69).

Parte da intelectualidade brasileira aderiu a esta ideia racista do “branqueamento”, e muitos desses intelectuais foram pragmáticos ao justificarem a imigração europeia seletiva que poderia colocar o Brasil na direção do progresso e da civilidade dos povos europeus. A teoria do “branqueamento” era o ponto fundamental na tentativa de construção desta “nova” sociedade, onde as tradições dos povos negros e indígenas não tinham espaço e fossem perseguidas.

Muitos intelectuais brasileiros, ao incorporarem e ressignificarem as teorias racialistas europeias, acabaram emprestando nomes consagrados para a legitimação de

construções científicas duvidosas. Esses cientistas tinham posições de destaque no cenário intelectual da época; daí adveio uma quase unanimidade ao valor inquestionável do racialismo europeu e de sua adaptação e aplicação aos estudos da formação da sociedade brasileira (SANTOS, 2017). Assim,

> [...] o que estava em jogo, neste debate intelectual nacional, era fundamentalmente a questão de saber como transformar essa pluralidade de raças e mesclas, de culturas e valores civilizatórios tão diferentes, de identidades tão diversas, numa única coletividade de cidadãos, numa só nação e num só povo (MUNANGA, 1999, p.52).

Dentre os principais pensadores das teorias racistas ganham destaque Silvio Romero, Euclides da Cunha, Alberto Torres, Manuel Bonfim, Nina Rodrigues, João Batista Lacerda, Edgar Roquete Pinto, Oliveira Viana e Gilberto Freyre. Todos, salvo algumas exceções, como Alberto Torres e Manuel Bonfim, tinham algo em comum. Influenciados pelo determinismo biológico do fim do século XIX, eles acreditavam na inferioridade das raças não brancas, em especial a negra. Condenando tudo aquilo que fugisse do projeto de nação que se pretendia implementar nas bases sociais do Brasil.

O “branqueamento” era visto por Sílvio Romero como a solução para o problema do Brasil. Para ele, a mestiçagem iria diluir a diversidade racial e cultural e que o cruzamento de índios e negros com os brancos iria colocar em evidência a biologia e a cultura branca, além de provocar o desaparecimento de elementos não brancos. A mestiçagem seria, assim, uma fase transitória que levaria, em um determinado tempo, a uma nação completamente branca. Silvio Romero reconheceu a mestiçagem do povo brasileiro e a viu como o ideal da identidade nacional brasileira. No entanto, ele defendeu a imigração europeia seletiva como o fator de desenvolvimento racial do brasileiro, isto é, do branqueamento do povo.

João Baptista de Lacerda ao tratar da mestiçagem no Brasil lança mão da tese do branqueamento, sinalizando que a imigração europeia poderia apagar as marcas indígenas e negras da população e via os negros e os indígenas como representantes das raças inferiores. Com sua tese do embranquecimento, fez previsões sobre o desaparecimento dos negros brasileiros, em um século, seguido do desaparecimento dos traços indígenas (SKIDMORE, 1976).

Além disso, ele considerava os mestiços inferiores aos negros como mão de obra agrícola. Todavia, intelectualmente e fisicamente, os tinha como superiores e, mesmo que, na sua concepção, os mestiços não fossem capazes de competir com os brancos, não deveriam ser colocados nos níveis das raças inferiores. As teorias de João Baptista de

Lacerda e de Silvio Romero preconizam o “branqueamento” como solução para eliminar os povos negros e indígenas e suas tradições.

Nina Rodrigues discorda da tese de Silvio Romero, ao não acreditar que o cruzamento de raças irá resultar em uma cultura e povo brancos. Para ele, o cruzamento de raças iria gerar “seres incapazes”, pois o indivíduo herdaria os traços genéticos referentes à raça inferior cruzada. O intelectual propõe a institucionalização e a legalização da heterogeneidade por meio da jurisdição. Ou seja, as raças deveriam responder por um contrato social dentro da sua consciência de direito e do dever de cada uma, pois, para ele, o índio e o negro não teriam atingido o nível de desenvolvimento psíquico para discernir seus atos e exercer o livre arbítrio. Indo ao encontro desta teoria, Nina Rodrigues passa a afirmar que o cruzamento de raças resultaria na degradação do indivíduo.

O caminho defendido por Nina Rodrigues é a legislação da diferença para a construção de uma identidade nacional. O autor classifica os mestiços em três categorias: mestiço de tipo superior, degenerado e instável. Entretanto, não explica como fazer essa diferenciação e acredita que o mestiço não é um caminho para se ter, mais tarde, um Brasil branco.

Nina Rodrigues vê no determinismo geográfico também um empecilho, pois, devido ao clima, a instalação de brancos na região do nordeste não seria adaptável, diferentemente da região sul do país. Sendo assim, ele temia um Brasil divido racialmente por regiões, em que haveria um norte negro e um sul branco. Para Munanga (1999), no pensamento de Nina Rodrigues, uma adaptação imposta e forçada de espíritos atrasados (negros e índios) a uma civilização superior (brancos) provocaria desequilíbrios e perturbações psíquicas. No meu ponto de vista, o racismo presente no pensamento de Nina Rodrigues é ainda mais forte, pois o mesmo acreditava que os povos indígenas e negros eram indivíduos inferiores também intelectualmente e no caso da mistura destas com a raça branca o resultado seria indivíduos loucos.

Contrário ao pensamento de Silvio Romero, Euclides da Cunha não acreditava na existência de uma única raça, mas em várias, devido à heterogeneidade racial, aos cruzamentos, ao meio físico e às situações históricas. Para o autor, o Brasil não pode ser considerado um povo, uma nação porque é indefinido etnologicamente. Ele também via a mestiçagem como um grande problema e acreditava no alcance de um “produto homogêneo”, que seria algo mais próximo da cor índio-branco. Defensor da imigração europeia, também se alinhava com os que visavam alcançar um branqueamento da sociedade brasileira.

O preconceito higienista de Cunha é percebido em *Os Sertões* (1902), uma de suas principais obras, onde os sertanejos por ele idealizados, símbolos do Brasil, não teriam recebido influência negra, pois esta era tida como raça inferior. Do mesmo modo, o índio não seria capaz de alcançar uma capacidade superior, já o negro não seria capaz nem de se aproximar do nível intelectual do índio nem branco. No seu pensamento, não havia lugar para o mestiço.

Entretanto, encontram-se algumas contradições no pensamento de Cunha. Primeiro ele defende que não há uma unidade de raças no Brasil, depois defende o sertanejo como símbolo nacional. Sendo assim, o mestiço seria o desequilíbrio da nação e somente o sertanejo poderia constituir a raça brasileira, ou seja, o isolamento nos sertões permitiu a constituição de uma raça superior àquelas encontradas no litoral do Brasil: a negra. Ora, impossível se chegar a uma raça "pura" se a população sertaneja era/é composta de índios, negros e brancos.

Oliveira Viana foi talvez o nome mais referido no debate sobre questões raciais, pois foi o sistematizador das ideias racistas que teriam sido superadas pelo progresso da antropologia. Segundo ele, os mestiços são produto dos latifúndios e uma força da era colonial. O lugar do mestiço na sociedade brasileira é ilusório e provisório, pois o branco, superior, o repele. Assim, o negro e o índio ficam numa classe indefinida. Ele acreditava na constituição de um mulato inferior e superior e o mestiço superior conseguiria alcançar uma posição por meio de casamentos e de posses; já o inferior são os "cabras", menos dissimulados e deveriam ser completamente eliminados (MUNANGA, 1999). Assim como Nina Rodrigues, acreditava que o mestiço herdaria geneticamente características físicas, intelectuais e morais das raças "originais".

Para Viana, a distância racial entre brancos e índios é menor do que a entre negros e brancos. Sendo assim, Viana é o grande ideólogo da política racista de branqueamento e busca nas estatísticas de recenseamento da população brasileira a explicação para a crença de uma futura raça ariana; o darwinismo social passa a dominar seu pensamento.

Todos os preconceitos de inferioridades raciais se encontravam em Oliveira Viana, sob a responsabilidade do governo brasileiro. "É um julgamento oficial, sobre a Evolução das raças, através de muita etnologia, eugenia e antropologia" (BOMFIM, 1997, p.193). Bomfim se referiu ironicamente à obra encomendada pelo governo brasileiro à Oliveira Vianna para a análise do censo de 1920. Na visão de autor:

> Não são menos deploráveis os conceitos, análogos, por conta de dirigentes brasileiros, fáceis, quase enlevados, em repetir as baboseiras que, da borra da

> ciência, têm derivado em detrimento do Brasil. Um caso, entre muitos: a propósito, desse mesmo Centenário, que fez publicar-se a Evolução da raça: a título de propaganda da festança no estrangeiro, o governo brasileiro organizou a distribuição, na Europa e Norte-América, de um longo reclame, em que éramos oficialmente apresentados como – preguiçosos; então, como justificativa, desculpava-nos, o fraseado do reclame como clima (BOMFIM, 1998, p. 575-576).

A partir de 1930, o desenvolvimento social é o novo foco da política brasileira. Nesse cenário surge Gilberto Freyre, retomando a temática racial de forma diferente, focando agora na cultura e não mais na raça. Essa nova abordagem cria um distanciamento entre o biológico e o cultural, bem como as colocações racistas a respeito da mestiçagem. Para o autor, a origem da miscigenação partiu do cruzamento entre negras e índias com os senhores brancos. Essa miscigenação diminui a distância entre casa grande e senzala, estabelecendo uma "harmonia" na sociedade brasileira. Por mais críticas que a obra tenha, segundo autores, como por exemplo Munanga, a grande contribuição de Freyre foi mostrar como índios, negros e mestiços influenciaram o estilo de vida da classe senhorial.

A mestiçagem era vista por Gilberto Freyre como uma vantagem imensa. Em outras palavras, ao transformá-la num valor positivo, sob o aspecto de degenerescência, Freyre permitiu completar definitivamente os contornos de uma identidade que há muito vinha sendo desenhada. Logo, se a mestiçagem anterior a Freyre, era vista como negativa, a partir dele será vista como uma vantagem, criando, assim, o mito da democracia racial. O que reforçaria o ideal de branqueamento, logo do racismo.

> Freyre postulava novas expressões e formas cuja principal resultante iria melhor caracterizar o pertencimento ao mundo ocidental. Mas sem acesso ao poder e aos órgãos de informação e, a despeito das diferentes formas de resistência, a população negra não tinha outra alternativa senão dobrar-se às exigências da mistura que supunha o abandono das tradições e pertencimento de origem para poder progredir (MUNANGA, 1999, p.81).

Na obra "O Problema Nacional Brasileiro" (1938), Alberto Torres desloca o eixo da discussão da identidade nacional, onde a questão racial não seria um obstáculo para a formação de uma identidade do brasileiro. Para ele, o grande problema estaria na realidade do país, que é inadequada, e resulta na alienação da realidade nacional. Assim, para criar uma nacionalidade, mesmo que artificial, era preciso educar o patriotismo. Ainda para o autor, a explicação para os problemas enfrentados pela nação era a exploração do país por

estrangeiros e o abandono da população nacional em favor de imigrantes. É a partir dele que tem início a rejeição da questão da inferioridade racial[47].

Coadunando-se ao pensamento de Alberto Torres, Manoel Bonfim (1997), rejeita a questão de inferioridade racial, criticando a política populacional brasileira, a qual abandonou os ex-escravizados após a abolição.

Sobre a questão das teorias racialistas, Bonfim discorre, afirmando que:

> [...] Nesse critério, o francês Gobineau, mesquinha mentalidade de diplomata, que se promoveu a conde, considerou-se promovido também em sangue, e proclamou, sobre as raças desiguais, a absoluta superioridade dos germanos... pois que um aristocrata francês é de sangue germano: ***Lespluspurs, Le plusintelligents da La raceblanche***... decretada essa raça branca – a mais elevada, única civilizável... E, num momento decisivo, esses brancos destroem-se estupidamente, como se neles não houvesse, nem humanidade, nem visão política[48] (BOMFIM, 1998, p. 570).

É nítida, de acordo com a afirmação acima, a refutação dessas teorias racialistas pelo autor. A sua percepção aponta para o equívoco que é a atribuição do nosso atraso e pobreza à questão racial e ao meio geográfico; porquanto, ele distinguiu-se de grande parte da intelectualidade brasileira do final do oitocentos e das primeiras décadas do século XX, por ver positivamente a mestiçagem do povo brasileiro.

Nesse sentido, Santos (2017) discorre sobre a percepção de Bonfim, no que diz respeito à questão racial no Brasil do final do século XIX e início do século XX:

> Manoel Bomfim foi um dos pioneiros intelectuais brasileiros a refutar as teorias científicas racialistas europeias chegadas ao Brasil em meados do século XIX. Ao escrever *A América Latina*-males de origem, Bomfim ficou em posição contrária àqueles intelectuais autores que ocupavam as posições de destaque no cenário intelectual brasileiro da Primeira República, como Sylvio Romero, Raimundo Nina Rodrigues, Euclydes da Cunha, Manuel de Oliveira Lima e Rui Barbosa (SANTOS, 2017, p.97).

Sobre os negros africanos, Bomfim se põe em confronto com as ideias do historiador português Oliveira Martins (1845-1894):

> E o negro?... A este – pois que tem a pele preta e o cabelo encarapinhado – a ciência sociológica dos descendentes dos negreiros condena mais furiosamente ainda: raças completamente inferiores e gravemente diversas – considera-as Oliveira Martins. [...] Para o escritor-estadista, só tem o negro um préstimo – trabalhar como besta para sustentar a malandrice do branco (BOMFIM, 1993, p. 253).

O autor negou veementemente a teoria da inferioridade das raças, de Oliveira Martins, a qual julgava os povos não-brancos como inaptos para a civilização e para o

---

[47] TORRES, Alberto. O Problema Nacional Brasileiro. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

[48] Os grifos em negrito são do próprio autor.

progresso social. Ao contrário do diagnóstico de muitos racialistas, Bomfim não atribuiu o atraso e a pobreza de nosso povo à "teoria da inferioridade das raças" e, muito menos, à mestiçagem. Tanto a teoria da inferioridade das raças, a tese do branqueamento de um povo marcado pela presença negra e indígena quanto os postulados teóricos da degenerescência racial são construções ideológicas que se apresentaram como axiomas a serem assimilados e ressignificados pela nata da intelectualidade brasileira. Segundo Santos:

> [...] foi a partir dos seus centros de reprodução – faculdades de direito e de medicina, institutos históricos e geográficos e os museus etnográficos – tornaram-se verdades cristalizadas de uma ciência positivista e determinista que Manoel Bomfim e alguns intelectuais de sua época refutaram (SANTOS, 2017, p.124).

Na concepção do autor, a cópia direta de teorias europeias, ou seja, a inautenticidade da produção acadêmica brasileira, deve ser criticada. Existia uma forte contradição entre uma visão de cunho determinista, pessimista, que considerava a sociedade brasileira eternamente fadada ao "atraso", graças à presença de "raças inferiores". E outra visão positivista, progressista, que tentava enxergar alguma maneira de fazer a sociedade brasileira progredir, evoluir. Nesse cenário, "branqueamento" era um dos pontos fundamentais, no processo de evolução e de formação da identidade nacional brasileira. Acerca do assunto, Munanga discorre:

> O processo de formação da identidade nacional no Brasil recorreu aos métodos eugenistasvisando o embranquecimento da sociedade. Se o embranquecimento tivesse sido (hipoteticamente) completado, a realidade racial brasileira teria sido outra. No lugar de uma sociedade totalmente branca, ideologicamente projetada, nasceu uma nova sociedade plural constituída de mestiços, negros, índios, brancos e asiáticos cujas combinações em proporções desiguais dão ao Brasil seu colorido atual (MUNANGA, 1999, p.15).

Munanga prossegue, a mestiçagem articulada no pensamento brasileiro entre o fim do século XIX e meados do século XX, seja na sua forma biológica (miscigenação), seja na sua forma cultural ("sincretismo" cultural), desembocaria numa sociedade unirracial e unicultural. Uma sociedade brasileira seria construída segundo o modelo hegemônico racial e cultural branco ao qual deveriam ser assimiladas todas as outras raças e suas respectivas produções culturais.

Esta perspectiva subentende o genocídio e o etnocídio de todas as diferenças para criar uma nova raça e uma nova civilização, ou melhor, segundo alguns intelectuais e a elite dirigente, uma "verdadeira raça" e uma "verdadeira civilização" brasileiras, resultantes da mescla e da síntese das contribuições das raças originais. "Em nenhum momento se discutiu

a possibilidade de consolidação de uma sociedade plural em termos de futuro, já que o Brasil nasceu historicamente plural" (MUNANGA, 1999, p.90).

Sob o olhar do autor:

> A pluralidade racial nascida do processo colonial representava, na cabeça dessa elite, uma ameaça e um grande obstáculo no caminho da construção de uma nação que se pensava branca, daí por que a raça tornou-se o eixo do grande debate nacional que se travava a partir do fim do século XIX e que repercutiu até meados do século XX. (...)A elite brasileira, preocupada com a construção de uma unidade nacional, de uma identidade nacional, via esta ameaçada pela pluralidade étnico-racial. A mestiçagem era para ela uma ponte para o destino final: o branqueamento do povo brasileiro (MUNANGA, 1999, p.51 e 112).

Para o autor, os defensores do branqueamento progressivo da população brasileira viam na mestiçagem o primeiro degrau nessa escala. Concentraram nela as esperanças de conjurar a "ameaça racial", representada pelos negros. Ele prossegue:

> Nessa nova cultura, que não chega, a meu ver, a se configurar como sincrética, mas que eu qualificaria como uma cultura de pluralidades, partilhadas por todos, é identificável a contribuição do índio, do negro, do europeu de origem italiana, portuguesa, alemã etc. e do asiático (MUNANGA, 1999, p.107).

Por tanto, trata-se de uma cultura brasileira plural, com a integração destas diversas culturas e suas contribuições. A tradição do Terecô é um exemplo dessa integração.

É nítido que, na análise da produção discursiva da elite intelectual brasileira do fim do século XIX e de meados do século XX, foi desenvolvido um modelo racista universalista. Tal modelo,

> [...] se caracteriza pela busca de assimilação dos membros dos grupos étnico-raciais diferentes na "raça" e na cultura do segmento étnico dominante da sociedade. Esse modelo supõe a negação absoluta da diferença, (...). A mestiçagem tanto biológica quanto cultural teria entre outras consequências a destruição da identidade racial e étnica dos grupos dominados, ou seja, o etnocídio (MUNANGA, 1999, p.110).

Nesse sentido, a ideia em vigor era a de que a população negra (e suas tradições) no Brasil representava, do ponto de vista de parte da elite intelectual, uma ameaça ao futuro da raça e da "civilização" branca no país e que o processo de branqueamento seria o melhor caminho para aplacar essa ameaça sem conflitos. Sendo assim, o branqueamento seria o início da liquidação da raça negra no Brasil, logo, das suas tradições.

Além do branqueamento do fenótipo, era preciso também um clareamento moral e psicológico, pois, ao assimilarem os valores sociais e/ou morais dessa ideologia, alguns negros avaliavam-se pelas representações negativas construídas pelos brancos. Era

necessário ser um negro da essência da brancura e, por isso, desenvolveram um terrível preconceito em relação às raízes da negritude (DOMINGUES, 2002).

Edgard Roquette-Pinto (1917) fez um extenso levantamento de dados sobre a constituição anatômica, fisiológica e psicológica da população brasileira, estabelecendo uma classificação racial, a qual refletia o diálogo com a tradição científica e intelectual brasileira da época, mas também com a antropologia física produzida em países como Alemanha e Estados Unidos. Além disso, fez uso de estatística para projetar a questão racial da população brasileira até o ano de 2012, quando, segundo ele, se alcançaria um povo totalmente branco.

O intuito de Roquette-Pinto consistia na elaboração de um amplo retrato antropológico do país, por meio do qual procurou revelar as características raciais formadoras do Brasil e, ao mesmo tempo, avaliar a viabilidade biológica da população, especialmente dos mestiços. Por fim, aderiu ao pensamento de Torres e Bonfim, os quais defendiam que a situação do Brasil era de natureza sociológica e não racial.

O projeto racista de branqueamento da nação, com a "importação" de imigrantes europeus, ganhou muitos adeptos. A vinda desses imigrantes poderia contribuir com a construção da nossa identidade nacional, uma vez que os negros não poderiam contribuir para a construção de um país civilizado. A ideia de melhoramento era o afastamento do negro, considerado rude e sem cultura, e a aproximação com o branco - modelo da sociedade brasileira -, ou seja, o negro da "essência" da brancura; o negro com refinamentos europeus.

> Toda a preocupação da elite, apoiada nas teorias racistas da época, diz respeito à influência negativa que poderia resultar da herança inferior do negro nesse processo de formação da identidade étnica brasileira (MUNANGA, 1999, p. 51).

No ano de 1895, o artista espanhol Modesto Brocos, então professor da Escola Nacional de Belas Artes do Rio de Janeiro, retrata em tela o fenômeno da busca pelo "embranquecimento" da nação. A obra, denominada *A Redenção de Cam*[49]retrata de forma explícita essa ideia racista (figura 11). É possível perceber, na tela, a geração do negro, do miscigenado e, finalmente, do branco. Este passaria a ser dominante e essa "evolução" se

---

[49] Como o próprio título diz, a obra faz referência direta à passagem bíblica de Cam, filho de Noé, castigado por ter olhado o pai nu e bêbado. Na verdade, o castigo divino é aplicado a seu filho Canaã, amaldiçoado como "servo dos servos". O fato de Cam ser apontado na *Bíblia* como suposto ascendente das raças africanas faz com que tal passagem comece a ser usada pelos defensores da escravidão negra como um argumento claro de que tal sistema não seria contrário aos desígnios de Deus (Enciclopedia.itaulcultural.org.br).

daria por meio do parentesco da senhora negra e o homem branco, o qual seria o pai do seu neto.

A senhora negra tem o rosto e as mãos erguidos ao céu, como quem agradece por uma benção recebida - o seu neto branco -, ou seja, o "melhoramento" dos seus ascendentes. Todavia, não podemos esquecer de que esta tela se trata do olhar de um europeu que faz parte da elite intelectual brasileira. A pintura foi premiada com a medalha de ouro em sua primeira exibição pública, na Exposição Geral de Belas Artes, de 1895. Antes mesmo da premiação, já despertava atenções nas páginas dos jornais, servindo de veículo à polêmica que então dividia posições no Brasil pós-abolição: a ideia de que a mistura racial promoveria o embranquecimento da população brasileira.

Figura 11- A redenção de Cam

Fonte: enciclopédia.itaulcultural.org.br[50].

Mesmo nos anos 1930, quando a biologia é deixada de lado para se estabelecer o aspecto cultural, a partir de Freyre, os papéis e a cultura do índio e do negro continuam estabelecidos como inferiores. A diferença é que, neste momento, os conflitos e o racismo são "encobertos" pelo mito da democracia racial.

Em suma, após a abolição da escravidão e do advento da República, o Brasil precisou construir sua identidade de modo que se aproximasse de uma única verdade e universalização ocidental. Para isso, introduziu teorias racistas já desenvolvidas na Europa e as adaptou à sua realidade. O melhoramento racial que condenava a miscigenação e via a

[50] A tela faz parte do acervo do Museu Nacional de Belas Artes.

imigração de europeus à possibilidade de branqueamento da população se legitimou entre intelectuais e médicos.

As teorias raciais introduzidas no Brasil apresentaram um país de mistura de raças e as diversas implicações que isso trazia. Entre tais implicações, havia a ideia de impossibilidade de progresso e de civilização como consequência dos processos de miscigenação. Entretanto, os debates em torno da discussão de raças levavam a um consenso: o Brasil era composto por mestiços e isso era fator irrevogável (DANTAS, 2009, p. 61).

Desse modo, pairava no ar um paradoxo entre os intelectuais, no qual o mestiço era classificado como uma raça inferior, mas, ao mesmo tempo, era a figura de originalidade para representação da identidade nacional do Brasil. Logo, para a elite brasileira, não sendo possível o embranquecer a população imediatamente, era necessário que esse feito fosse gradual por meio da imigração de europeus. Assim, por mais que se mantivesse a figura do mestiço pelo cruzamento de raças, os elementos visivelmente africanos seriam apagados, tornando-se apenas simbólicos.

Entretanto, a elite brasileira, ao reconhecer o mestiço, também se impôs reconhecer os elementos negros, inclusive a presença daqueles indivíduos de melanina mais acentuada. A mestiçagem, sem dúvidas, fez com que o Brasil reconhecesse a sua negritude, mas, ao mesmo tempo tentasse apagá-la, tendo em vista que as políticas racistas de branqueamento procuravam dar predomínio ao elemento branco. Vale salientar que a mestiçagem não fez com que a elite brasileira e parte dos intelectuais reconhecessem toda negritude, as tradições culturais exercidas por estes e, consideradas menores e “desqualificadas”, continuavam sendo colocadas na periferia da História.

O Brasil conhecido pela identidade do brasileiro, fruto da miscigenação. Nesse contexto, os elementos, símbolos, ritos e memórias negras passaram a ser difundidas como brasileiras, uma vez que a palavra negro e tudo que se referisse a ela era condenada ao esquecimento. Isso contribuiu para que se forjasse a identidade nacional do Brasil.

Não assumimos realmente um posicionamento anti-preconceito. Ao contrário de assumir o preconceito racial no país, assumimos termos como mesticismo, denotando o embranquecimento na população, desqualificando tudo que advém do negro e do índio. Ainda hoje enfrentamos ataques a pessoas negras e indígenas através de discriminação, exclusão. As lutas contra o racismo são constantes, já que 63,7% dos brasileiros ainda acreditam nos antigos ideais europeus de branqueamento sobre a soberania racial.

3.2.1 As políticas públicas de “higienistas” e a desqualificação das tradições negras

No contexto das teorias raciais, a eugenia ganhou grande escopo, sendo o principal meio de difusão para o racismo científico. Este tema, eugenia, foi criado por Francis Galton, em 1883. Ele o definiu como o estudo dos agentes sob o controle social que podem “melhorar” ou empobrecer as qualidades raciais das futuras gerações, seja física ou mentalmente. A eugenia se estabeleceu como uma concepção cientifica de melhoramento racial e foi legitimada no Brasil, tendo como principal nome e divulgador em território nacional o médico Renato Kehl, que teve suas ideias aceitas e adaptadas à realidade nacional.

Há dois momentos importantes de discussões e desenvolvimento do racismo científico, sendo eles a criação da Sociedade Eugênica de São Paulo, em 1919, e a realização do Primeiro Congresso Brasileiro de Eugenia, em 1929. Além disso, há também o Instituto Brasileiro de Eugenia no Rio de Janeiro, criado em 1929, bem como os concursos de Eugenia entre os anos de 1929 e 1932, ocorridos em São Paulo. Esses concursos visavam estabelecer os “exemplares raciais” mais puros do país (MASIERO, 2005).

Os eugenistas objetivavam estabelecer, por definitivo, uma raça “pura”. Por isso, buscavam a melhoria racial e condenavam as prostitutas, deficientes físicos e/ou mentais, negros e dependentes químicos, bem como recomendavam que estes, então classificados como “degenerados”, fossem esterilizados para impedir a sua reprodução (FIUZA, 2016). Além disso, estabeleciam a necessidade de exames pré-nupciais para evitar que casais gerassem filhos “degenerados” por meio de características transferidas pela hereditariedade.

Somado à questão do melhoramento racial, a eugenia também discutia os problemas da saúde pública e da educação higiênica e sexual, em que os “males sociais” transformavam-se em verdadeiros “venenos raciais” (FIUZA, 2016). O médico eugenista Renato Kehl destacou a diferença entre eugenia e eugenismo: a primeira se refere à ciência eugênica, suas técnicas e métodos; já a segunda se refere à ação eugênica direcionada a determinado grupo social.

São Luís, no Maranhão, era vista como a capital dos mestres de feiticeiros, curandeiros e Pajés; uma cidade negra, que também teve seus cenários desmanchados pelas políticas públicas de “higienistas” e reformas urbanas. Com tais políticas, crescem a perseguição aos saberes dos encantados, tidos pela elite intelectual como “desqualificados”.

A reclamação e pressão da classe médica ao governo federal contra os curandeiros se tornam frequentes no Jornal O Globo que tinha alcance nacional[51].

Para Boaventura Sousa Santos (2009), a desqualificação dos saberes não-ocidentais consistiu em designá-los como tradicionais. Assim, tais saberes seriam resíduos de um passado sem futuro, uma vez que este seria exclusivo à modernidade ocidental. E mais, para o autor: "[...] a perda de uma auto referência genuína não foi apenas uma perda gnoseológica, foi também, sobretudo, uma perda ontológica: saberes inferiores próprios de seres inferiores" (SOUSA SANTOS, 2009, p.8).

A epistemologia ocidental dominante foi construída na base das necessidades de dominação colonial e assenta na ideia de um pensamento abissal. Este pensamento opera pela definição unilateral de linhas que dividem as experiências, os saberes e os atores sociais entre os que são úteis, inteligíveis e visíveis (os que ficam do lado de cá da linha) e os que são inúteis ou perigosos, ininteligíveis, objeto de supressão ou esquecimento (os que ficam do lado de lá da linha) (SOUSA SANTOS, 2009). O pensamento abissal continua a vigorar hoje, muito para além do fim do colonialismo político.

É nesse cenário de desqualificação identitária das tradições negras que os saberes dos encantados passam a ser ainda mais perseguida pelo Estado, em que feiticeiros, curandeiros e Pajés, são tidos como criminosos.

3.3 O mito da democracia racial no Brasil

Democracia racial, democracia étnica e democracia social são termos usados por alguns intelectuais e por elites políticas para descrever as relações raciais no Brasil. O termo nos leva a crer que o Brasil é um país livre do racismo ou discriminação racial, visto que, trata-se de uma nação onde a concepção de que a mistura rege nossa cultura e, portanto, de que o brasileiro é simpático, acolhedor e tolerante. Munanga nos aponta acerca do mito de democracia racial:

> O mito de democracia racial, baseado na dupla mestiçagem biológica e cultural entre as três raças originárias, tem uma penetração muito profunda na sociedade brasileira: exalta a ideia de convivência harmoniosa entre os indivíduos de todas; as camadas sociais e grupos étnicos, permitindo às elites dominantes dissimular as desigualdades e impedindo os membros dia comunidades não-brancas de terem consciência dos sutis mecanismos de exclusão da qual são vítimas na sociedade. Ou seja, encobre os conflitos raciais, possibilitando a todos se reconhecerem como brasileiros e afastando das comunidades subalternas a tomada de consciência de suas características culturais que teriam contribuído para a

[51] Ver temas de matérias sobre curandeirismo na década de 20 e 30, anexo B.

> construção e expressão de uma identidade própria. Essas características são "expropriadas", "dominadas" e "convertidas" em símbolos nacionais pelas elites dirigentes (MUNANGA, 1999, p.80).

O contexto político e social da sociedade brasileira e do mundo na década de 1930 é fundamental para compreender a relevância que o conceito de democracia racial passou a ter. O país vivia um processo de busca de sua identidade nacional que se expressou em um cenário onde predominaram, tanto no plano nacional quanto no internacional, um ideário racista de branqueamento, como já foi dito anteriormente. Nesse cenário, a ideia de democracia étnica cumpre uma função de naturalização para silenciar os conflitos e a violência, historicamente instaurados, desde o período da escravidão (1888).

O pesquisador Thomas Skidmore (1976), em seu livro *Preto no Branco*[52], faz um estudo das relações raciais brasileiras, argumentando que a elite predominante branca na sociedade brasileira promoveu a democracia racial para obscurecer formas de opressão racial. O mito de que não existem conflitos raciais no Brasil é o resultado da difusão do conceito de democracia racial. Sobre essa concepção do "senhor bondoso", lemos em Gilberto Freyre:

> Da energia africana ao seu serviço cedo aprenderam muitos dos grandes proprietários que, abusada ou esticada, rendia menos que bem conservada: daí passarem a explorar o escravo no objetivo do maior rendimento, mas sem prejuízo da sua normalidade de eficiência. A eficiência estava no interesse de o senhor conservar o negro – seu capital, sua máquina de trabalho, alguma coisa de si mesmo: donde a alimentação farta e reparadora que Peckolt observou dispensarem os senhores aos escravos no Brasil. A alimentação dos negros nos engenhos brasileiros podia ser nenhum primor de culinária; mas faltar nunca faltava. E sua abundância de milho, toucinho e feijão recomenda-a como regime apropriado ao duro esforço exigido do escravo agrícola. O escravo negro no Brasil parece-nos ter sido, com todas as deficiências do seu regime alimentar, o elemento melhor nutrido em nossa sociedade patriarcal (...) (FREYRE, 2003, p.107).

Freyre estabelece o mito originário da sociedade brasileira configurada no triângulo das raças negra, branca e índia. Como se no Brasil não houvesse conflitos raciais.

Segundo Santos (2015), um dos suportes da ideologia da democracia racial seria a crença de que o desenvolvimento econômico do país, modernização e industrialização, principalmente, colocaria os negros na competição em busca de espaço no mercado e na vida social, de igual para igual com os brancos. "O progresso mataria o 'complexo de inferioridade' dos negros, oriundo da escravidão recente" (SANTOS, 2015, p.18). De certa forma, a Revolução de 1930 passa a confirmar a expectativa integracionista dos que

---

[52] SKIDMORE, Thomas E. Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

acreditavam na ideologia da democracia racial, "[...] já que milhares de pretos ingressaram, então, pela porta do clientelismo populista, no aparelho do Estado; se alojaram no rádio e no futebol, que iam se tornando profissionais e de massa" (SANTOS, 2015, p.23).

Para o pesquisador Joel Rufino dos Santos (2015), uma sumária lista dos grandes dilemas da luta organizada contra o racismo, ainda hoje, começa pela dificuldade em negar a ideia de democracia racial, já que esta corresponde a uma meia verdade. Segundo o autor, os dois principais pilares da democracia racial (igualdade de oportunidades e ausência de conflitos), são uma realidade para as minorias raciais que vivem no Brasil (como, por exemplo, os alemães, italianos etc.), mas que não cabe na realidade dos descendentes de africanos, sendo por isso, um mito da sociedade brasileira. Assim como Joel Rufino, penso que, ainda existe um discurso de que o negro brasileiro, ao longo do tempo, obteve determinados ganhos, dificultando o sepultamento do mito da democracia racial, discurso este que não condiz com a realidade da maioria da população negra.

É necessário demolir este alicerce ideológico sobre o qual se construiu o mito da integração pacífica da sociedade brasileira.

> Quando isto ocorrer, outro mito também mantido indebitamente, sofrerá imperiosa e severa reformulação. Referimo-nos à afirmativa de que a sociedade brasileira resultou de um processo integratório, quase sempre pacífico e harmonioso do qual resultaria, por exemplo, a solução não violenta dos conflitos sociais (SANTOS, 2015, p.87).

Nesse contexto, podemos pensar em discussões sobre a condenação da raça não branca como vigente até a contemporaneidade. Entretanto, no momento que ficou nítido que a presença do negro, dos seus símbolos, ritos e suas memórias eram irrevogáveis, foi lançada a singularidade do Brasil: o mestiço. Mestiço virou a denominação para qualquer indivíduo não branco, fosse ele de cor mais escura ou mais clara. Isso ocorreu, em função de todo o processo de escravidão e das discussões levadas ao público sobre a degeneração racial, ter sido formada psicologicamente e socialmente na população brasileira de forma que esta excluísse qualquer denominação e identificação negras, ou seja, não havia a referência do indivíduo como negro, mas como mulato, moreno, mestiço, entre outros.

> A "raça ancestral" foi valorizada no passado, no legado cultural deixado para o presente, mas a presença em carne e osso de negros "de tipo conservado" traria inconvenientes, em termos de preconceito de cor, que logo desapareceriam através da mestiçagem (DANTAS, 2009, p.66).

Dessa forma, o mestiço se tornou a singularidade do Brasil, apresentando externamente uma sociedade que convivia racialmente de maneira "amistosa". Isso era

demonstrado pelo fato de o mestiço ser o resultado do cruzamento das raças. Contudo, no seu interior, a sociedade se mantinha racista em sua estrutura e no seu comportamento, mesmo que de forma paradoxal ou hipócrita, "valorizando" a contribuição cultural dos negros. Essa valorização se dava, ao mesmo tempo que condenava a presença desses indivíduos, segregando-os em espaços tidos como marginais e difundindo a representação de seus elementos como brasileiros, mestiços, porém jamais reconhecidos e/ou identificados como negros.

Esse contexto de estabelecimento de uma democracia racial no Brasil, onde todas as raças conviviam em "harmonia" e o brasileiro era reconhecido racialmente pelo cruzamento racial de brancos, negros e índios, serviu para uma pesquisa chamada Projeto UNESCO, patrocinada pela Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), entre os anos de 1951 e 1952. "As pesquisas foram realizadas no Nordeste e Sudeste, visando apresentar a experiência das interações raciais no país. Nesta época, o Brasil era visto como um laboratório de civilização" (MAIO, 1999, p. 142). O racismo presente na África do Sul, a Guerra Fria e a descolonização africana e asiática levaram cada vez mais as discussões em torno da questão racial. Sendo assim, a UNESCO, como objetivo de atuar de forma universalmente igualitária, estimulou estudos de produção de conhecimento sobre o racismo, abarcando os seus efeitos, origem, motivação e superação.

Dessa forma, "[...] desde os relatos de viajantes europeus ao Brasil ainda no século XIX, o Brasil era apresentado como um lugar de convivência pacífica entre as raças, conhecido como o paraíso racial" (MAIO, 1998, p. 143). Nesse contexto, era o cenário ideal para o Projeto UNESCO afirmar a possibilidade de superação do racismo. Cabe ressaltar que, durante o projeto, as ciências sociais ganharam notoriedade no Brasil, assim como também a importância do movimento negro, que participou ativamente nas pesquisas.

O Projeto UNESCO, ao ser posto em prática, foi interpretado como frustração, revelação ou confirmação de um racismo velado, estruturado e institucionalizado no Brasil. Havia a esperança de encontrar o ponto chave para a superação do racismo e suas mazelas pela instituição. Entretanto, a imagem positivamente racial do Brasil foi apresentada como inadequada para servir de exemplo internacionalmente. Apesar do orgulho da democracia racial defendida pela maior parte da sociedade, o que ficou nítido foi um passado escravocrata ainda presente, no qual, na prática, o negro e suas tradições eram estereotipados e deixados à margem da sociedade.

A democracia racial é algo que ainda está longe de ser atingida e é um mito no qual a sociedade brasileira "teima" em acreditar. Por meio dessa crença, busca criar uma

imagem positiva de um Brasil sem conflitos raciais, fundamentando a ideia de uma "identidade nacional" difundida interna e externamente, que em nada coincide com a realidade do nosso país. Em um país com cenário de desqualificação identitária das tradições negras, perseguições aos terreiros e agentes de cura de tradições como o Terecô entre outras, como é o Brasil, não pode existir democracia racial.

Assim, a tal democracia racial seria apenas um desejo. É importante lembrar que a maioria dos que defendem esta ideia pertencem ou estão confortavelmente ligados à porção economicamente mais privilegiada da sociedade.

Apesar dos conflitos raciais e do cenário de desqualificação identitária das tradições negras, que são fundamentais na luta pela resistência da sua cultura no país, o Terecô é um exemplo de resistência negra, o qual, com seu caráter flexível e heterogêneo, permanece vivo e pulsante com seu ritmo mágico nos terreiros maranhenses e de outros estados.

O período pós 1930 foi também marcado pela mobilização dos negros, resultando em organizações. Como por exemplo, a Frente Negra Brasileira (FNB), fundada em 1931, que teve seu núcleo principal em São Paulo, se expandindo em núcleos menores por vários estados do país: Rio de Janeiro, Rio Grande do Sul, Minas Gerais, Espírito Santo, Bahia, Pernambuco e Maranhão.

Além da Frente Negra Brasileira, na década de 1930, outras do gênero surgiram, buscando promover a integração do negro-brasileiro à sociedade de forma mais abrangente, como o Clube Negro de Cultura Social (1932) e a Frente Negra Socialista (1932), na cidade de São Paulo; a Sociedade Flor do Abacate, no Rio de Janeiro, a Legião Negra (1934), em Uberlândia/MG, e a Sociedade Henrique Dias (1937), em Salvador.

Contudo, apesar da resistência do negro e do discurso que nega ou ameniza a presença do preconceito e da discriminação racial no país, o cotidiano apresentava e apresenta, até o presente século, um racismo velado e estruturado. Seja na segregação, nos massacres da juventude negra, em terreiros de religiões negro-brasileiras, perseguidos e depredados, nas pessoas em situações de ruas e presidiários quase em sua totalidade negros, o racismo é ora silencioso, ora gritante. Ele se mantém, mesmo que muitas vezes abafado pelo lamentável pensamento social brasileiro de que todos somos iguais - pois todos somos fruto do cruzamento de raças. Tal pensamento foi motivado durante o processo de construção da forjada identidade nacional do Brasil. As tradições culturais negro-brasileiras continuam sendo perseguidas, algumas mais do que outras, os saberes dos encantados continuam sendo discriminados pelo estado e por parte da sociedade brasileira.

4 INTOLERÂNCIA E PERSEGUIÇÃO AO POVO DOS ENCANTADOS

O final do século XIX é um período importante para a história do Maranhão, sob as dimensões econômica e cultural. O declínio progressivo da instituição da escravidão colocava o mais dinâmico setor econômico do estado - o agroexportador - em sérias dificuldades para se reproduzir.

Desde esse período, as tradições negro-brasileiras foram mais intensamente vistas como traços de barbaridade e primitivismo nos registros da imprensa, como "uma espécie de contraponto ao perigo representado pelos negros, os novos 'cidadãos' em trânsito por todo o território nacional" (ARAÚJO, 2015, p. 14).

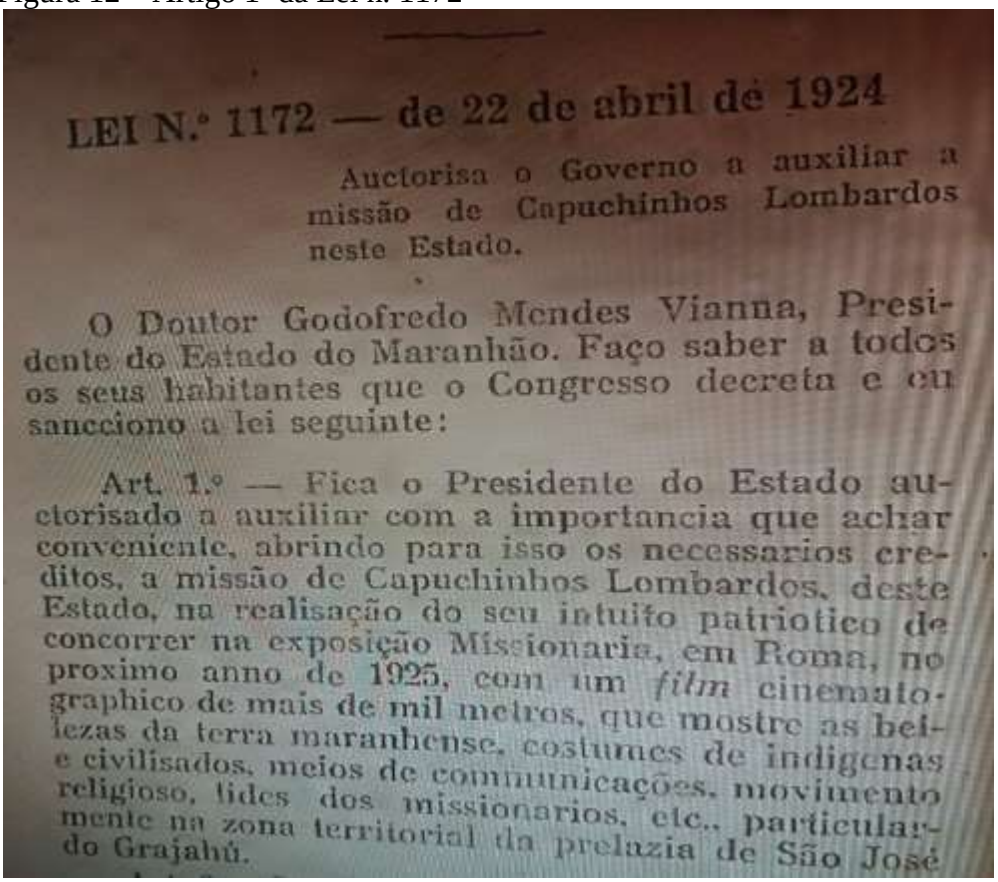
> Esse momento de gestação daquilo que se nomeia convencionalmente como uma longa crise econômica, é também aquele em que são inventadas as representações irmanadas da Atenas Brasileira – que buscava recuperar e publicizar a filiação maranhense de grandes luminares das letras nacionais – e da fundação francesa de São Luís, saudada como "a única capital brasileira fundada por franceses". Parece que o declínio econômico colocava para frações das elites locais o problema de buscar algo que individualizasse o estado, algo que o mantivesse como digno de menção no contexto das unidades constituintes da recém-proclamada república brasileira (ARAÚJO, 2015, p.16).

Essa representação europeizante era contrária à própria experiência da maior parte dos grupos que constituíam a população maranhense, na qual a presença africana e sua cultura era muito forte. Reelabora-se, assim, uma avaliação negativa de práticas arraigadas no cotidiano de muitos setores sociais.

A tentativa por parte do Estado de silenciar e tornar invisível a cultura negra, ou parte dela, não se restringe ao final do século XIX, como podemos verificar no Artigo 1º da Lei n. 1172, de 22 de abril de 1924 (figura 12). A lei autoriza o então Presidente do Estado, Godofredo Mendes Vianna, apoiar financeiramente um filme sobre[53] "as belezas [naturais] da terra maranhense, costumes de indígenas e civilizados [...]".

[53] Infelizmente, durante a presente pesquisa, só encontrei sobre esse filme a presente Lei de nº 1172, que autoriza o seu financiamento. Nem relatos se o filme chegou a ser produzido.

Figura 12 – Artigo 1º da Lei n. 1172



LEI N.º 1172 — de 22 de abril de 1924

Auctorisa o Governo a auxiliar a missão de Capuchinhos Lombardos neste Estado.

O Doutor Godofredo Mendes Vianna, Presidente do Estado do Maranhão. Faço saber a todos os seus habitantes que o Congresso decreta e eu sancciono a lei seguinte:

Art. 1.º — Fica o Presidente do Estado auctorisado a auxiliar com a importancia que achar conveniente, abrindo para isso os necessarios creditos, a missão de Capuchinhos Lombardos, deste Estado, na realisação do seu intuito patriotico de concorrer na exposição Missionaria, em Roma, no proximo anno de 1925, com um *film* cinematographico de mais de mil metros, que mostre as belezas da terra maranhense, costumes de indigenas e civilisados, meios de communicações, movimento religioso, lides dos missionarios, etc., particularmente na zona territorial da prelazia de São José do Grajahú.

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.

De acordo com o texto da Lei, fica subentendido que os costumes e tradições dos negros não fariam parte do filme. A cultura negra era vista como o avesso do belo, não servindo para ser símbolo de um estado que tentava se tornar europeizado e buscava recuperar o glamour da Atenas brasileira, perdida com a crise econômica.

No final do século XIX e início do XX, reinavam uma animosidade e discriminação na sociedade maranhense contra a pajelança dos negros, principalmente vinda das camadas dominantes. Uma grande parte dos negros do Maranhão participava das pajelanças, ou como agentes de cura ou como “clientes” dos rituais religiosos e terapêuticos.

Segundo a tradição oral dos maranhenses, principalmente do povo de Codó, por volta do final do século XIX e início do XX, quando os praticantes do Terecô eram perseguidos pela polícia, estes costumavam dizer que estavam indo brincar com os encantados nas matas. Essa era uma forma de evitar serem perseguidos e discriminados, já que, segundo os habitantes da região e praticantes da tradição, os terecozeiros eram mal vistos, devido ao excesso no consumo de bebida alcoólica e à fama de feiticeiros. Assim, com o passar do tempo e a saída (parcial) da clandestinidade, o lugar dos rituais se alterou

para os terreiros ou tendas, seguindo o movimento de muitos Pais e Mães de Santo para a cidade.

Essa perseguição não era algo exclusivo ao Terecô, nem ao período analisado pelo presente trabalho, a partir de 1814 as "brincadeiras de negro" começam a ser perseguidas e torna-se fato social perigoso (SODRÉ, 1988).

Pudemos verificar que a repressão policial no Maranhão, no período de 1890-1950, sempre foi maior sobre os terreiros ou comunidades religiosas onde as tradições eram mais associadas a práticas terapêuticas. Assim, os terreiros de Terecô foram mais perseguidos, por terem como característica tais práticas.

> Sabe-se que, desde fins do século XIX, com a instalação da República, as expressões religiosas afro-brasileiras estiveram oficialmente sob controle e perseguição policial. Essa ação repressiva, entretanto, se dava de forma diferenciada. O polo mais africanizado dessas expressões culturais esteve em posição mais favorável do que as práticas de cura operadas no interior da pajelança e de outras tradições médico-religiosas. Estas seriam o alvo preferencial da construção de imagens negativas pelos articulistas de diferentes periódicos e sofreriam constantemente o assédio das batidas policiais (ARAÚJO, 2015, p. 48).

Nesse sentido, é nítido que a perseguição por parte do Estado e da imprensa se dava de forma diferenciada e os praticantes de pajelança eram os mais atingidos, existia uma intolerância direcionada. Para Sodré (1988), a repressão policial aos cultos de outras etnias que não a iorubá coincidem com o período de "culturalização"[54] das elites brasileiras.

O Terecô era visto como sinal ou evidência da degeneração e decadência da população que frequentava os terreiros, como manifestações de primitivismo e barbarismo. As tradições negro-brasileiras, mais especificamente os agentes de cura, seriam a causa do atraso social daquela gente. Nessa perspectiva, a memória africana consistiria em um pesado ônus carregado pelos maranhenses e, por este motivo, tais tradições teriam que ser banidas daquela sociedade.

No início do século XX, o Jornal Pacotilha, de São Luís, noticiava vários casos de denúncias de práticas de pajelanças e seus agentes de cura. Com discurso construído por diferentes sujeitos e pontos de vista, através dos quais as tradições culturais negro-brasileiras, mais especificamente as que praticavam a pajelança ou curandeirismo (no que se inclui o Terecô), eram perseguidas e rejeitadas como o avesso da civilização.

---

[54]Culturalização aqui entendida como o início da propagação e da divulgação da cultura ocidental aqui no Brasil. CULTURALIZAÇAO significa descriminar por meio da cultura!

Se, para intelectuais, representantes do Estado e parte da sociedade, a pajelança era um mal a ser extirpado do corpo social, para aqueles que estavam nas suas imediações, ainda que não fossem frequentadores assíduos de seus terreiros, os agentes de cura, Pajés, curadores, doutores do mato etc. representavam a virtualidade da cura. E ainda que temidos e mal vistos por alguns, os agentes de cura eram respeitados e ponto de referência para a comunidade local, alguns com fama em outros municípios e estados.

4.1 Instrumentos de controle e repressão do estado contra as práticas terapêuticas presentes nas tradições negro-brasileiras

Nas últimas décadas do século XIX e início do século XX, o Brasil foi palco de grandes conflitos sociais. No Maranhão não foi diferente: enquanto o movimento abolicionista e as fugas de escravos aguçavam os anseios de liberdade da população cativa, os negros libertos lutavam pela sobrevivência numa sociedade onde reinava contra eles o racismo e a discriminação. Nesse contexto, a perseguição às tradições negro-brasileiras, especificamente aos rituais terapêuticos ou pajelança, toma uma dimensão ainda maior.

Com a independência do Brasil (1822), a população negra continuou sendo vista como inferior, logo, suas práticas culturais também. No Maranhão, as tradições negras que tinham como característica práticas terapêuticas (como o Terecô), eram associadas à feitiçaria e, como tal, punidas. Segundo Ferretti, "[...] a preocupação com a feitiçaria continuou muito forte e o negro continuou a ser visto como feiticeiro, mesmo quando era procurado para 'curar ou desmanchar feitiço" (FERRETTI, 2004, p.20). As punições contra os agentes de cura associados à feitiçaria já ocorriam desde a primeira metade do Século XIX, como podemos verificar no Código de Postura da Vila de Codó, Lei n. 241- Artigo 22, de 13 de setembro de 1848[55] (figura 13) [56].

As punições continuaram na segunda metade do século, de acordo com o Código de Postura Municipal de Alcântara, de 21 de julho de 1866[57] (figura 14). Este Código, originalmente, eram documentos (leis) que reuniam o conjunto das normas municipais, em todas as áreas de atuação do poder público.

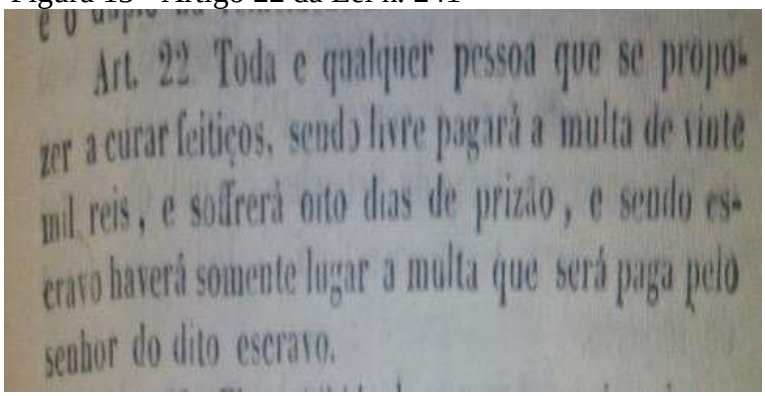
---

[55] Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão 1848.

[56] Vale ressaltar que utilizarei algumas Leis que antecedem o recorte temporal do presente trabalho, por elas ainda estarem vigente pós 1890.

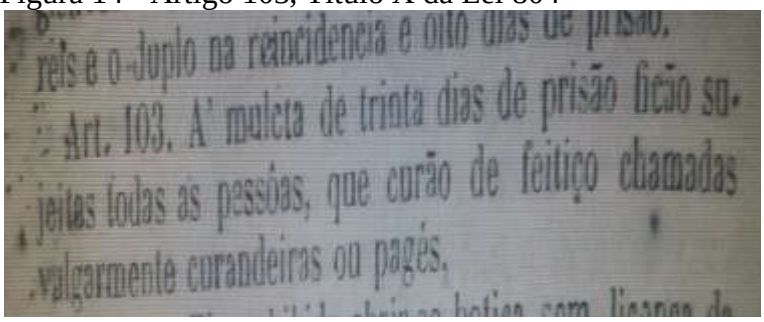
[57] Coleção de Leis, Decretos e Resoluções de São Luís- MA 1866.

Figura 13 - Artigo 22 da Lei n. 241


Art. 22 Toda e qualquer pessoa que se propozer a curar feitiços, sendo livre pagará a multa de vinte mil reis, e soffrerá oito dias de prizão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo.

Fonte: Arquivo Público do Estado Do Maranhão.

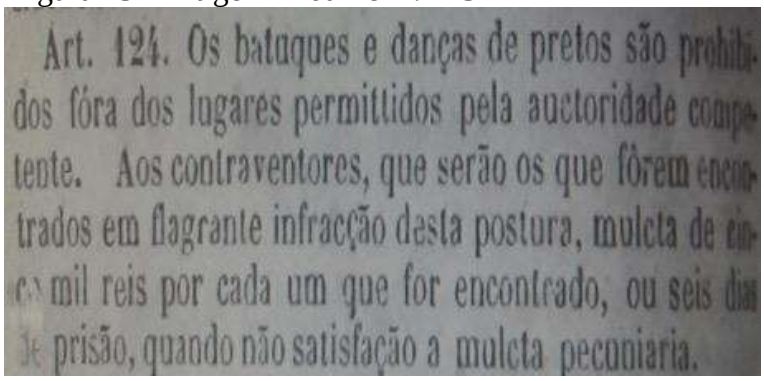
Figura 14 - Artigo 103, Título X da Lei 804


reis e o duplo na reincidencia e oito dias de prisão.
Art. 103. A' mulcta de trinta dias de prisão ficão sujeitas todas as pessôas, que curão de feitiço chamadas vulgarmente curandeiras ou pagés.

Fonte: Arquivo Público do Estado Do Maranhão.

Antes mesmo de aparecerem nas notícias de jornais do estado, as tradições negro-brasileiras já estavam na mira da polícia. Os batuques ou toques de tambores, apresentados como divertimentos de negros, só podiam ser realizados em determinados locais e horários e com aprovação da polícia, como reza o Código de Postura de São Luís, de 1866 (figura 15). De acordo com o documento, só poderiam ser realizados os tradicionais "festejos de negros" da capital em lugares permitidos pelas autoridades competentes, os quais, com certeza, seriam longe do centro da cidade, já que as tradições culturais dos negros eram rejeitadas pela classe dominante.

Figura 15 - Artigo 124 da Lei n. 775

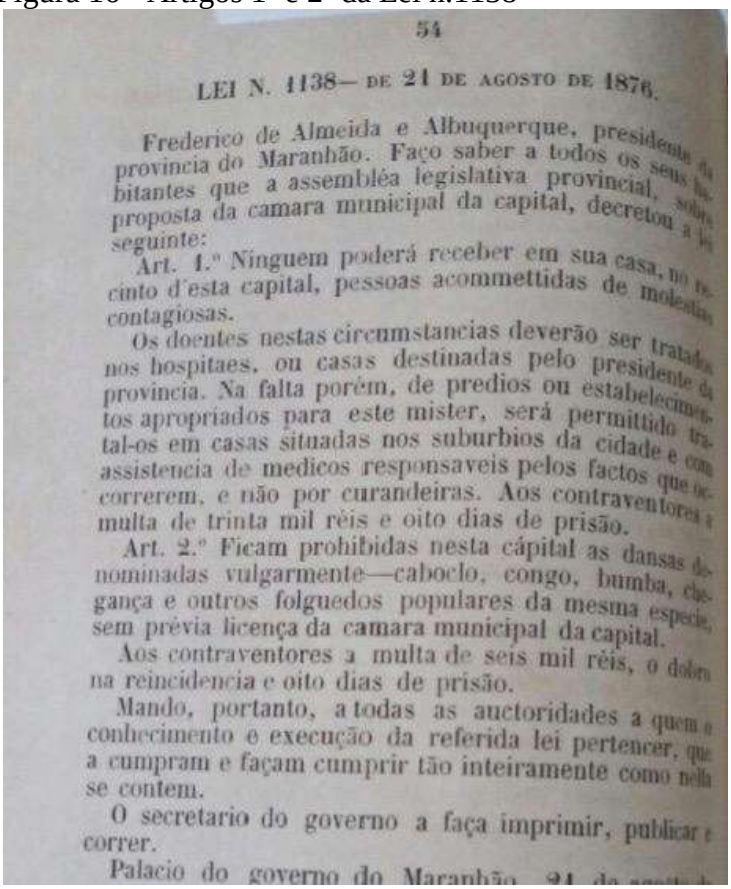

Art. 124. Os batuques e danças de pretos são prohibidos fóra dos lugares permittidos pela auctoridade competente. Aos contraventores, que serão os que fôrem encontrados em flagrante infracção desta postura, mulcta de cinco mil reis por cada um que for encontrado, ou seis dias de prisão, quando não satisfação a mulcta pecuniaria.

Fonte: Arquivo Público do Estado Do Maranhão.

No final do século XIX, alegando tratar-se de uma questão de saúde pública, os agentes do estado promovem uma grande repressão às casas de curandeiros, onde eram tratados doentes de bexiga (varíola) e de outras enfermidades, o que fora proibido na capital, São Luís, pela Lei n.1138- Artigo 1º, de 21 de agosto de 1876[58], ainda vigente (figura 16). Durante essa repressão alguns agentes de cura foram presos por promover reuniões de negros ou serem considerados suspeitos de praticar rituais religiosos e terapêuticos que atraíam a população, principalmente a negra. De acordo com a lei, os agentes de cura, denominados de contraventores, que fossem pegos tratando algum tipo de enfermidade pagariam uma multa de trinta mil réis e a pena de prisão de oito dias.

Na mesma Lei, no Artigo 2.º, Frederico de Almeida e Albuquerque, o então presidente da província do Maranhão, mais uma vez, proibia a realização dos "festejos de negros" sem autorização das autoridades competentes. A intolerância e perseguição por parte do Estado às tradições negras eram constantes no Maranhão.

Figura 16 - Artigos 1º e 2º da Lei n.1138



54

LEI N. 1138— DE 21 DE AGOSTO DE 1876.

Frederico de Almeida e Albuquerque, presidente da provincia do Maranhão. Faço saber a todos os seus habitantes que a assembléa legislativa provincial, sobre proposta da camara municipal da capital, decretou a lei seguinte:

Art. 1.º Ninguem poderá receber em sua casa, no recinto d'esta capital, pessoas acommettidas de molestias contagiosas.

Os doentes nestas circumstancias deverão ser tratados nos hospitaes, ou casas destinadas pelo presidente da provincia. Na falta porém, de predios ou estabelecimentos apropriados para este mister, será permittido tratal-os em casas situadas nos suburbios da cidade e com assistencia de medicos responsaveis pelos factos que occorrerem, e não por curandeiras. Aos contraventores a multa de trinta mil réis e oito dias de prisão.

Art. 2.º Ficam prohibidas nesta cápital as dansas denominadas vulgarmente—caboclo, congo, bumba, chegança e outros folguedos populares da mesma especie, sem prévia licença da camara municipal da capital.

Aos contraventores a multa de seis mil réis, o dobro na reincidencia e oito dias de prisão.

Mando, portanto, a todas as auctoridades a quem o conhecimento e execução da referida lei pertencer, que a cumpram e façam cumprir tão inteiramente como nella se contem.

O secretario do governo a faça imprimir, publicar e correr.

Palacio do governo do Maranhão, 21 de agosto de

Fonte: Arquivo Público do Estado Do Maranhão.

Os Códigos de Postura para punir os agentes de cura que eram denominados de agentes dos "feitiços maléficos" permaneceram até final do século XIX, como mostram os

[58] Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão, São Luís 1876.

Artigos 61 e 62 da Lei n. 1339, Título IX, de 17 de maio de 1884, da Câmara Municipal da Vila de Codó.

> "Art. 61. Nenhum médico, cirurgião ou boticário poderá exercer a sua profissão no município sem que tenha apresentado na secretaria da câmara o seu diploma, pra ser registrado.
> O que for estrangeiro fica obrigado não só a apresentação do referido diploma, como a de uma justificação sobre a identidade de pessoa. Aos contraventores multa de vinte mil reis e o duplo na reincidência.
> Art. 62. A multa imposta no antecedente artigo e mais oito dias de prisão ficam sujeitas todas as pessoas que curam e fazem feitiços, chamados vulgarmente malefícios " (Artigos 61 e 62 da Lei n. 1339, Título IX, Assembleia Legislativa da Província do Maranhão- São Luís, 1884)[59]

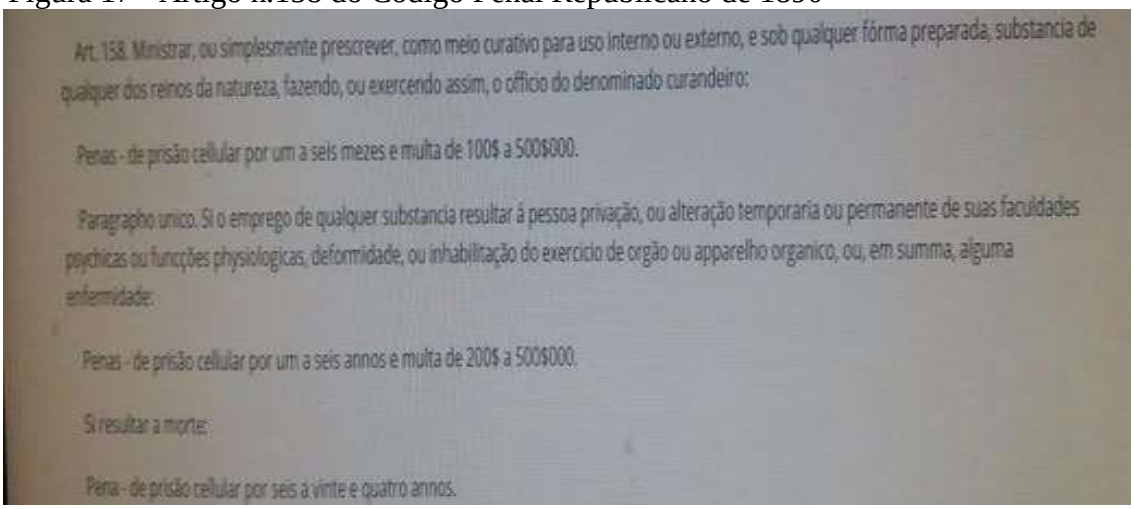
Nos artigos acima citados, fica evidente o racismo que impera em relação às práticas culturais das tradições negro-brasileiras. Racismo que permanece até os dias atuais, onde as práticas terapêuticas característica do Terecô, denominadas de curandeirismo, continuam sendo criminalizadas pelo Estado.

O controle das práticas terapêuticas por parte do Estado já existia através dos Códigos de Postura, porém, é com o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil (Código Penal Republicano), de 1890[60], que esse controle toma forma legal definida.

> [...] com a instituição do Código Penal republicano de 1890, pela primeira vez estipulava-se na letra da lei os padrões e o alcance das políticas de disciplinamento das práticas culturais sincréticas observadas entre as populações pobres (ARAÚJO, 2015, p.72).

O Livro II, Título III, apresenta os crimes contra a saúde pública, especificamente o Artigo n. 158 (figura 17), o qual vai tratar do combate à atuação dos curandeiros, instituindo a proibição do curandeirismo no Brasil.

Figura 17 - Artigo n.158 do Código Penal Republicano de 1890


Art. 158. Ministrar, ou simplesmente prescrever, como meio curativo para uso interno ou externo, e sob qualquer fórma preparada, substancia de qualquer dos reinos da natureza, fazendo, ou exercendo assim, o officio do denominado curandeiro:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000.

Paragrapho unico. Si o emprego de qualquer substancia resultar á pessoa privação, ou alteração temporaria ou permanente de suas faculdades psychicas ou funcções physiologicas, deformidade, ou inhabilitação do exercicio de orgão ou apparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade:

Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200$ a 500$000.

Si resultar a morte:

Pena - de prisão cellular por seis a vinte e quatro annos.

Fonte: www.camara.leg.br.

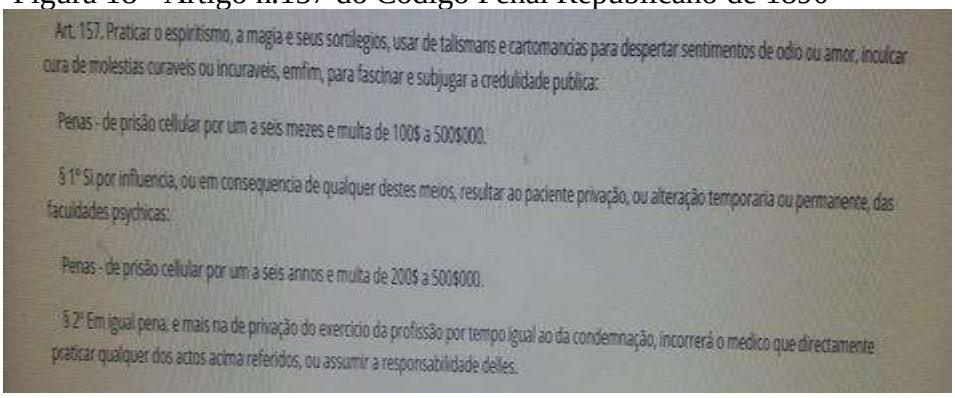
---

59 Fonte: Arquivo Público do Estado Do Maranhão.

60 BRASIL. Decreto-Lei 847, de 11 de outubro de 1890.

O Artigo n. 158 previa, além de multa, prisão de seis a vinte e quatro anos ao agente de cura, em caso de morte causada pelo tratamento. Já o Artigo n.157 (figura 18) determinava a prisão por espiritismo e magia, o que facilitava a repressão aos terreiros e a prisão dos agentes de cura. O início das transferências de terreiros e dos agentes de cura para a periferia das cidades se deu devido à repressão policial. Essa era uma das principais razões para que os curandeiros estivessem presentes mais fortemente nos locais distantes dos aparatos repressores republicanos. E provavelmente, também, devido à hostilidade de moradores que residiam em suas redondezas, os quais consideravam a existência dos terreiros um atestado de atraso cultural. No estudo de Otávio da Costa Eduardo (1948), o autor cita que os terreiros de Terecô eram todos localizados nas periferias das cidades e na zona rural.

Figura 18 - Artigo n.157 do Código Penal Republicano de 1890



Art. 157. Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilegios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de odio ou amor, inculcar cura de molestias curaveis ou incuraveis, emfim, para fascinar e subjugar a credulidade publica:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisão cellular por um a seis annos e multa de 200$ a 500$000.

§ 2º Em igual pena, e mais na de privação do exercicio da profissão por tempo igual ao da condemnação, incorrerá o medico que directamente praticar qualquer dos actos acima referidos, ou assumir a responsabilidade delles.

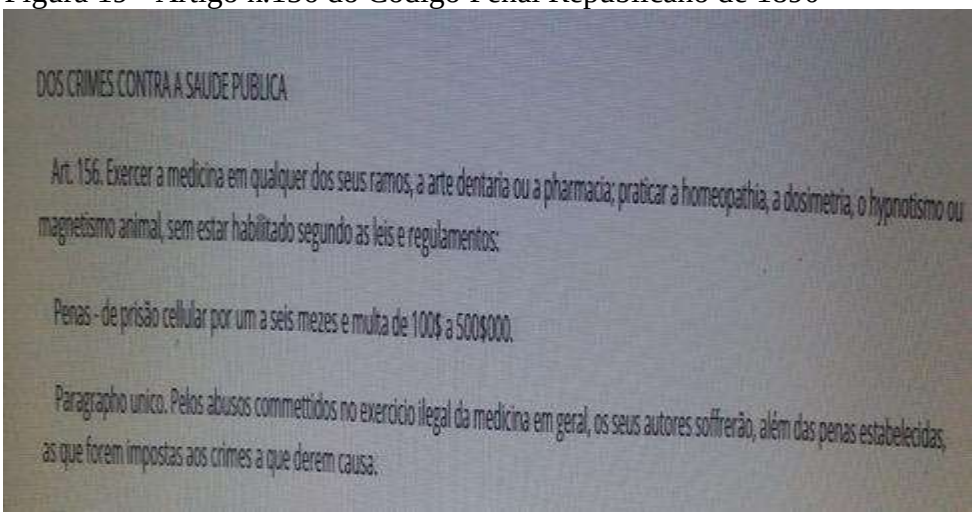
Fonte: www.camara.leg.br.

A intolerância, perseguição e racismo às práticas terapêuticas presentes nas tradições negro-brasileiras continuaram muito fortes na primeira metade do século XX, no Maranhão. Além de ser exigido dos terreiros alvarás de funcionamento e a obtenção de licença da polícia para fazer festas, foram criados órgãos públicos que passaram a fiscalizar os terreiros. As licenças só eram concedidas para festas relativas ao Tambor de Mina, reforçando, assim, a perseguição às tradições negro-brasileiras que tinham como característica as práticas terapêuticas naquele estado.

A partir do momento em que param as perseguições as casas de Tambor de Mina, alguns terreiros que praticavam a pajelança passaram a adotar alguns ritos do Tambor de Mina, para poderem continuar realizando suas atividades terapêuticas sem serem perseguidos. “Em São Luís, a cura se revestiu assim de uma segunda identidade – o tambor de mina - menos sujeita a restrições e perseguições por parte do poder público” (ARAÚJO, 2015, p.49).

Não havia a possibilidade de os terreiros e casas de Terecô e as demais tradições que exercessem a prática da pajelança obterem alvarás de funcionamento, nem licença da polícia para fazer suas festas, pois esses envolviam práticas curativas que, no discurso das autoridades, poderiam trazer risco à saúde pública, já que frequentemente eram associadas também à prática ilegal da medicina, como consta no Artigo n. 156 (figura 19). Logo, a questão não era a flexibilidade das tradições negro-brasileiras, mas a prática da cura.

Figura 19 - Artigo n.156 do Código Penal Republicano de 1890



DOS CRIMES CONTRA A SAUDE PUBLICA

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer dos seus ramos, a arte dentaria ou a pharmacia; praticar a homeopathia, a dosimetria, o hypnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos:

Penas - de prisão cellular por um a seis mezes e multa de 100$ a 500$000.

Paragrapho unico. Pelos abusos commettidos no exercicio ilegal da medicina em geral, os seus autores soffrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes a que derem causa.

Fonte: www.camara.leg.br.

Mesmo com tamanha perseguição, as práticas terapêuticas continuaram nos terreiros de Terecô e nas demais tradições negro-brasileiras, muitas vezes driblando o controle do Estado.

> A discrição e talvez os contatos adequados com indivíduos ligados aos poderes repressivos poderiam garantir a realização das sessões de cura sem maiores problemas, mesmo no centro da cidade, ainda que em regime de exceção. Podia-se também pedir licença para a realização de tambor de mina, que era permitido. Para isso, era necessário dirigir-se à delegacia e solicitar licença para realização de festa, cuja emissão passava pela avaliação do delegado. Através dessas diferentes táticas, era possível driblar o controle estabelecido pelo Estado sobre a atividade dos curandeiros (ARAÚJO, 2015, p.77).

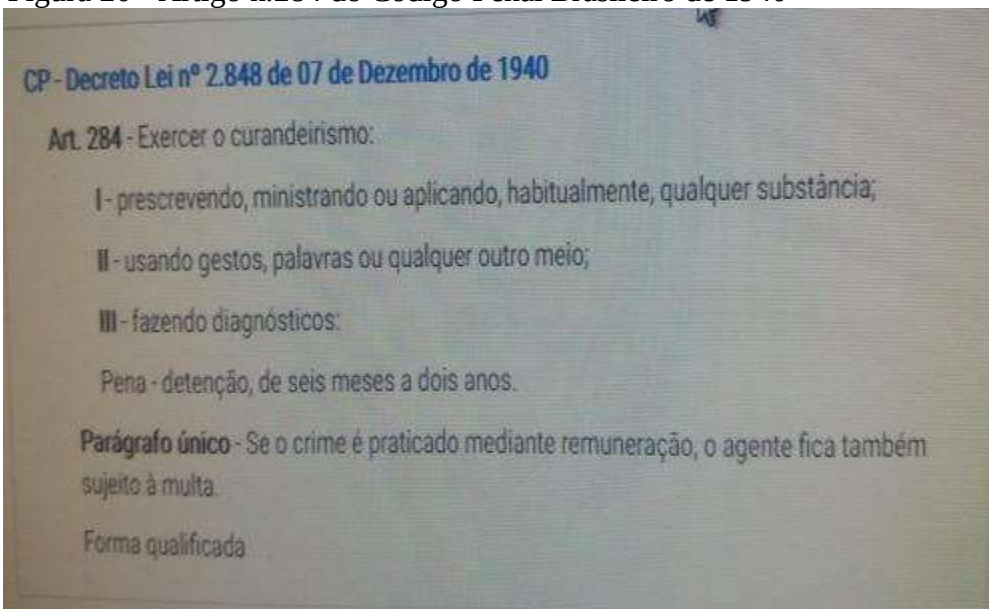
No 1º Congresso Afro-brasileiro, realizado no Recife-PE, no ano de 1934, foi criticada a perseguição por parte do Estado a macumbas e catimbós. De acordo com os representantes dessas tradições, elas estavam sendo encaradas como crime e anomalia (DANTAS, 1988). No 2º Congresso Afro-brasileiro, realizado em Salvador-BA, no ano de 1937, foi solicitada a liberdade religiosa dos negros (CARNEIRO; FERRAZ, 1940).

Já no período da ditadura (1937-1945), as perseguições e a repressão policial aos terreiros de pajelança continuaram:

> No período de ditadura, conhecido por Estado Novo (1937-1945), o problema persistiu. São numerosas as notícias publicadas na capital maranhense de batidas policiais a terreiros, prisões de "macumbeiros" e Pajé, fechamento de algumas casas de culto etc. [...] São também bastante lembradas em São Luís, pelas pessoas mais velhas, as transferências de terreiros e de curadores para a periferia das cidades, [...] (FERRETTI, 2004, p.22).

Na década de 1940, essa perseguição e intolerância direcionada foi intensificada. Um antigo debate entre legisladores liberais e positivistas acerca da regulação das práticas de cura teve seu desfecho com o estabelecimento do Código Penal Brasileiro de 1940[61], em vigor a partir de 1942, no qual o artigo 284 (figura 20) tipifica o crime de curandeirismo.

Figura 20 - Artigo n.284 do Código Penal Brasileiro de 1940



CP - Decreto Lei nº 2.848 de 07 de Dezembro de 1940

Art. 284 - Exercer o curandeirismo:

I - prescrevendo, ministrando ou aplicando, habitualmente, qualquer substância;

II - usando gestos, palavras ou qualquer outro meio;

III - fazendo diagnósticos:

Pena - detenção, de seis meses a dois anos.

Parágrafo único - Se o crime é praticado mediante remuneração, o agente fica também sujeito à multa.

Forma qualificada

Fonte: www.jusbrasil.com.

O Curandeirismo é crime constituído no Capítulo III – Dos Crimes Contra a Saúde Pública, no Título VIII – Dos Crimes Contra a Incolumidade Pública, posterior aos crimes de Exercício ilegal da medicina, arte dentária ou farmacêutica (Art. 282) e de Charlatanismo (Art. 283). Segundo o Estado, o intuito da lei é proteger a saúde pública, colocada em "perigo" pela ação do curandeiro que, não possuindo normalmente noções de medicina cientifica, procura curar através de meios alternativos, não-científicos.

O crime de curandeirismo é previsto no art. 284 do Código Penal Brasileiro. É aplicável nos casos em que os métodos alternativos utilizados pelos agentes de cura virem a piorar a situação do enfermo ou, no mínimo, postergar o início de um tratamento "efetivo". Todavia, só não haverá crime quando a pessoa que se propõe a tratar o doente (o agente de cura) está vinculada a uma religião e utiliza seus procedimentos (CUNHA, 2011). Ora, se

---

[61] Decreto-Lei 2.848, de 07 de dezembro de 1940. Dispõe da Exposição de Motivos da Parte Especial do Código Penal. Brasília, DF: Diário Oficial, 1940.

não há crime neste caso, então as práticas terapêuticas praticadas pelas tradições negro-brasileiras no Maranhão não poderiam ser tipificadas como tal. Assim sendo, as leis foram feitas para criminalizar as práticas negras? Isso nos leva a pensar que tais leis não passam de uma "cortina de fumaça" para continuar protegendo uma história de intolerância, perseguição, racismo e tentativa de massacre cultural, identitário e simbólico do povo negro.

Destaco, aqui, dois pontos no artigo 284, o qual tipifica o crime de curandeirismo no "atual" Código Penal Brasileiro[62]: primeiro, é retirada a pena de prisão por seis a vinte e quatro anos ao agente de cura, em caso de morte causada pelo tratamento, restando apenas multas, caso o "crime" seja praticado mediante remuneração, porém continua sendo empregado um conteúdo pejorativo ao curandeirismo. Como segundo ponto, o Artigo n.157 do Código Penal Republicano (1890), o qual determinava a prisão por espiritismo e magia, é excluída do novo Código, enquanto isso, o curandeirismo permanece tipificado como crime.

Acerca do tema, Araújo (2015) nos diz que:

> Com a vitória da interpretação positivista [no CPB de 1940, artigo 284], coube ao Estado interferir diretamente no combate às práticas terapêutico-religiosas consideradas ilusórias, operadas por 'charlatães', estabelecendo como ponto pacífico a existência de agentes benéficos, que, por sua vez, não deveriam ser objeto de ação policial. Esse crescimento da margem de subjetividade na avaliação das boas e más práticas curativas fez com que o leque das perseguições fosse na prática refinado, delimitando especificamente as curas efetuadas nos terreiros e barracões como alvo das batidas policiais (ARAÚJO, 2015, p.74).

No que se refere à questão do agente de cura não ser objeto de ação policial ou tipificado como criminoso, o pensamento de Araújo coaduna-se com o que diz Cunha:

> Relevando o conteúdo pejorativo empregado, o curandeirismo não pressupõe erro, fraude ou qualquer tipo de engodo. De modo que, necessário seria, uma revisão crítica, a fim de evitar injustiças de quem age de boa-fé quanto ao exposto, e de aproximar a tipificação em tela à realidade social. Outros sim, pode-se constatar ser uma conduta plenamente ajustada às regras do convívio social, porque, ainda que prevalecendo os mecanismos de repressão, continuarão as pessoas dirigindo-se aos curandeiros para encontrar talvez a humanização e a solução por vezes inexistente nos tratamentos acadêmicos e científicos (CUNHA, 2011, p.5).

Concordo com Cunha (2011), ao afirmar que a conduta do agente de cura é socialmente adequada e culturalmente incorporada no que ela possui de verdadeiro, de

---

[62] O CPB de 1940 está vigente até os dias de hoje, com várias mudanças ao longo dos anos, mas o Artigo 284 em nada foi alterado.

autêntico, de real. Então, não há razão de serem tipificados e qualificados enquanto crimes quaisquer atos na intenção de curar. E mais,

> Caso, agindo de boa-fé, acarrete consequências danosas, pode-se cogitar de uma responsabilização no âmbito civil e não no âmbito criminal, visto que a conduta se encontra dentro das margens de tolerância e adequação social, ou seja, dentro das margens das condutas humanas suportadas pela sociedade (CUNHA, 2011, p.5).

Toda essa perseguição e criminalização aos agentes de cura, levou a uma segregação dos terreiros que praticavam pajelança no Maranhão, permanecendo por muitos anos. No ano de 1956, ainda não existia nenhum terreiro que tocasse Tambor da Mata (Terecô) próximo ao centro da cidade, sendo o do Pai de santo Jorge Itaci o primeiro.

> [...] segundo o Pai-de-santo Jorge Itaci (falecido em 2003), no ano de 1956, quando ele se viu obrigado a continuar em sua residência uma festa iniciada no sítio, devido a um incêndio no barracão, só as casas das Minas e de Nagô tocavam Tambor de Mina próximo ao Centro da cidade (FERRETTI, M., 2004, p.22).

Já a obrigatoriedade de registro dos terreiros na polícia e a autorização policial para a realização de festas de encantados e Santos (nos terreiros) mediante o pagamento de uma taxa permaneceu vigente no estado até 1988.

É preciso considerar que a repressão às práticas terapêuticas do Terecô e a outras tradições que exercem tais práticas não se resumiu somente às instâncias judiciais (leis).

> [...] os tribunais eram o mecanismo disponível ao final de um longo processo de coerção simbólica que começava bem antes. As primeiras manifestações da repressão religiosa situavam-se no plano linguístico e se expressavam por uma tradução das práticas religiosas de origem africana em linguagem demonológica. Essa interpretação demoníaca das cerimônias africanas se condensava no termo normalmente empregado pelo clero para designá-las: o de “feitiçaria”. [...] Sendo assim, o próprio emprego do termo “feitiçaria” para designar as práticas devocionais africanas, atribuindo-lhes um significado negativo, já era um primeiro passo para reprimi-las (MARCUSSI, 2015, p.378-379).

Sendo assim, a transformação das tradições negro-brasileiras em culto ao Demônio era, ou é a principal arma linguística e cultural na batalha dos órgãos repressores contra as práticas culturais africanas. Além do mecanismo mais concreto à disposição dos tribunais: as prisões. Percebo, assim, que o povo dos encantados seguiu reprimido e perseguido por muito tempo, quiçá, até os dias atuais. E que o racismo e a intolerância direcionada as práticas culturais dos povos negros continuam presentes nas leis brasileiras.

4.1.1 O papel da medicina na tentativa de controle das práticas terapêuticas presentes em algumas tradições negro-brasileiras no Maranhão

A partir da segunda metade do século XIX e início do século XX, a medicina vinha se associando à própria questão nacional e a uma crítica das estruturas de poder vigentes a partir da República Velha. A figura do médico era relacionada ao tema da salvação nacional e, no Maranhão, imbricava-se às figuras emblemáticas do político e do sacerdote.

> A gênese desse projeto de controle se daria a partir da segunda metade do século XIX, quando as questões de saúde haviam se tornado uma área estreitamente interligada às discussões políticas em todo o Brasil. Particularmente no Rio de Janeiro, visto que a construção da nação republicana dependia do fortalecimento da população brasileira[63]. Era preciso construir o povo brasileiro. As políticas de imigração e a defesa pública do embranquecimento como medidas de aperfeiçoamento da sociedade expressavam a seletividade que estava embutida no conceito de 'povo', simpático aos imigrantes, mas hostil às classes perigosas, identificadas aos negros (ARAÚJO, 2015, p.72).

As práticas terapêuticas marginalizadas eram entendidas como sinônimo do atraso cultural vivenciado pelo estado. As políticas de braqueamento priorizavam a cultura branca européia. Nesse contexto, a medicina teria um papel fundamental: livrar a população de tamanho "mal". Tal pensamento fica nítido no discurso proferido por Dom Delgado, por ocasião da fundação da Faculdade de Ciências Médicas do Maranhão – FCMM, no ano de1957: "Compeliu-nos a tamanha empresa a dolorosa situação das cidades e dos campos sem assistência médica, sujeitos ao curandeirismo que atrasa o Estado na saúde e religião" (NUNES, 2000, p. 248). Seria o "fim" do recurso aos agentes de cura e doutores do mato, esperança de uma era de desenvolvimento para o estado e razão de todo o engajamento eclesiástico nessa área.

> Cabia à medicina tratar o próprio estado, considerado doente, sobretudo seu território mais problemático, o interior, dada a situação de pobreza extrema ali constatada, a que se somava ainda a influência considerada maléfica de agentes de cura tradicionais (ARAÚJO, 2015, p.78).

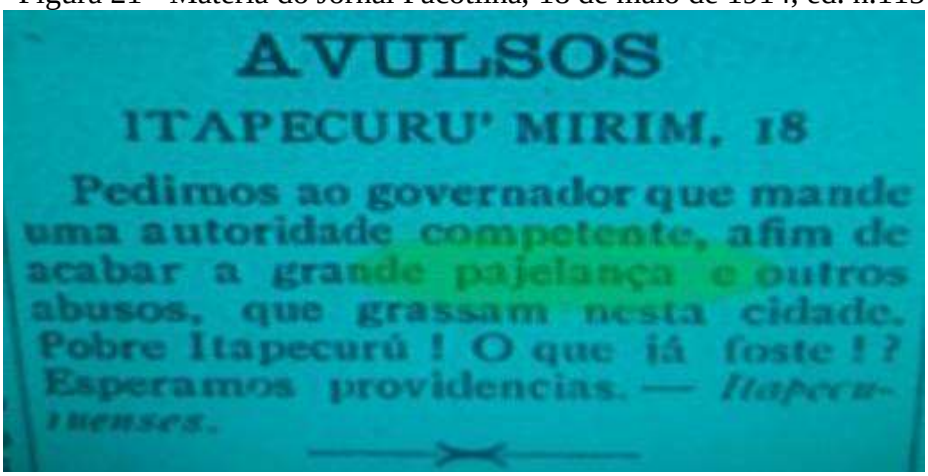
---

[63] Na então capital federal, o Rio de Janeiro, a eugenia ganhou mais importância e legitimação durante o governo municipal de Pereira Passos (1902-1906). No início do século XX, a cidade sofria sem planejamento urbanístico, pois não havia saneamento básico, ruas eram mal iluminadas, úmidas e eram focos de doenças para a população. Na região central, foco das transformações que a cidade passaria, morava a população pobre e negra em habitações chamadas de cortiços, ou seja, um amontoado de casas e quartos, onde pessoas viviam coletivamente. A capital federal passava por transformações dentro de um planejamento do prefeito Pereira Passos, o qual queria modernizar as estruturas da cidade, aproximando cada vez mais à urbanização e arquitetura parisiense. O presidente Rodrigues Alves se comprometeu em seu governo a dar atenção maior ao saneamento e urbanização e deu suporte às reformas do prefeito da capital, deixando a questão higienista a cargo do médico sanitarista Oswaldo Cruz.

Os agentes de cura, muitas vezes, eram responsabilizados pelo atraso social das regiões nas quais atuavam. Logo, a medicina teria também o papel de "curar" esse "mal social".

Era através dos jornais que a elite maranhense cobrava das autoridades maior rigor no cumprimento da lei e das determinações de órgãos públicos, criados para atuar nas áreas de saúde pública e encarregados da "fiscalização" dos terreiros. Um exemplo desse tipo de cobrança é o recorte da matéria do Jornal Pacotilha, 18 de maio de 1914, ed. n.115 (figura 21), a qual trata de uma cobrança vinda do município de Itapecuru Mirim, localizado na baixada maranhense a 108 km da capital. A ideia era "higienizar a sociedade", logo, acabar com as práticas terapêuticas de algumas tradições negro-brasileiras, em especial o Terecô, vista por muitos como um mal que deveria ser eliminado.

Figura 21 - Matéria do Jornal Pacotilha, 18 de maio de 1914, ed. n.115



AVULSOS

ITAPECURU' MIRIM, 18

Pedimos ao governador que mande uma autoridade competente, afim de acabar a grande pajelança e outros abusos, que grassam nesta cidade. Pobre Itapecurú ! O que já foste ! ? Esperamos providencias. — *Itapecuruenses.*

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Essa perseguição aos agentes de cura assumiu uma nova roupagem e se acentuou quando os primeiros médicos no Brasil começaram a se formar nas faculdades na primeira metade do século XIX. Porém, o início da consolidação de uma estrutura nacional de formação dos serviços médicos data de fins da década de 1930. A criação da faculdade de medicina do estado do Maranhão ocorre apenas no final da década de 1950. Até então, curandeiros, rezadores, barbeiros sangradores, parteiras, benzedores, pais e mães de santo e outros práticos eram os agentes de cura muito procurados por diferentes segmentos da população.

Tais fatores demonstram a recente hegemonia da ciência de caráter "oficial" no país, que teriam crescido consideravelmente no final do século XIX e início do século XX, com as reformas urbanas, consideradas pelos governantes como um problema de saúde pública (BANDEIRA, 2013). No entanto, devo salientar que os agentes de cura não perderam o seu espaço junto à população. Mesmo com a hegemonia da medicina "oficial", pode-se perceber que os agentes de cura com suas garrafadas, ervas, raízes e benzeduras, tinham

mais prestígio entre a população do que os médicos, coisa rara nos rincões do Maranhão naquela época.

De acordo com as pesquisas realizadas durante o presente trabalho, percebo que o Estado do Maranhão, na primeira metade do século XX, utilizava a medicina como forma de controle da população pobre, o que não era um caso isolado daquele estado. Tudo leva a crer serem as casas e terreiros que praticavam a pajelança os principais alvos desses órgãos públicos, criados para atuar nas áreas de saúde pública, com o intuito de fiscalizar a população, devido às inúmeras epidemias a que o estado era acometido.

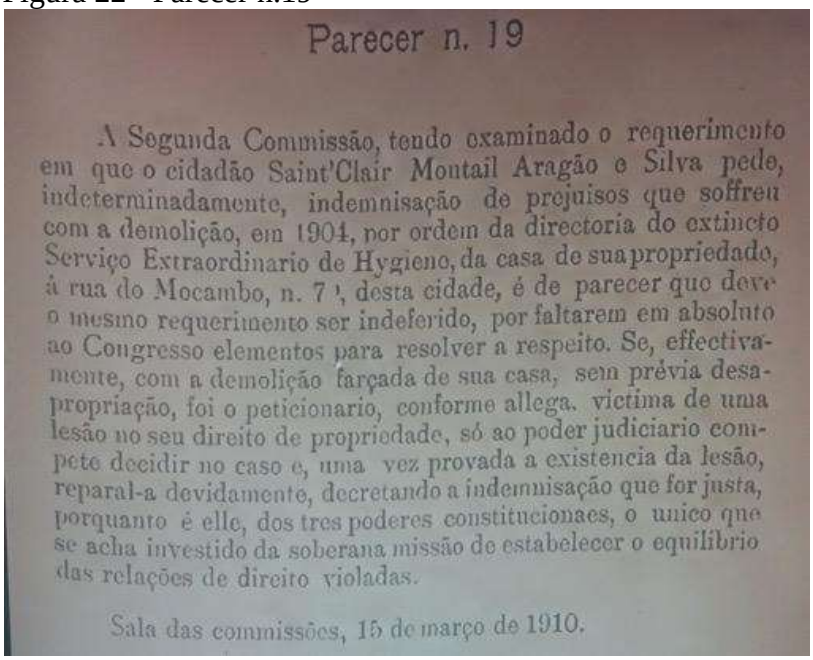
Para Foucault (1987), a saúde passa a ter "valor" dentro da sociedade, vista também como forma comercial e como fonte de poder e riqueza para o fortalecimento dos países. A consequência dessa perspectiva foi que:

> [...] a medicina do século XIX se modifica, introduzindo o controle dos corpos por meio da normatização dos espaços, dos processos e dos indivíduos, necessários para a sustentação do capitalismo emergente, sendo consolidada com estas características até os dias de hoje (LOURENÇO, 2012, p. 25).

Nesse sentido, posso dizer que os tais órgãos públicos criados para atuar nas áreas de saúde pública do Maranhão no período de final do século XIX e início do século seguinte nada mais são do que formas de controle dos indivíduos por meio da normatização dos espaços.

Um desses órgãos era o Serviço Extraordinário de Higiene, já extinto no ano de 1910, conforme o Parecer n. 19 (figura 22), página 125, da Coleção das Leis, Pareceres do Congresso Decretos e Decisões do Estado do Maranhão, de 1910.

Figura 22 - Parecer n.19



Parecer n. 19

A Segunda Commissão, tendo examinado o requerimento em que o cidadão Saint'Clair Montail Aragão e Silva pede, indeterminadamente, indemnisação de prejuisos que soffreu com a demolição, em 1904, por ordem da directoria do extincto Serviço Extraordinario de Hygiene, da casa de sua propriedade, á rua do Mocambo, n. 7 ¹, desta cidade, é de parecer que deve o mesmo requerimento ser indeferido, por faltarem em absoluto ao Congresso elementos para resolver a respeito. Se, effectivamente, com a demolição farçada de sua casa, sem prévia desapropriação, foi o peticionario, conforme allega, victima de uma lesão no seu direito de propriedade, só ao poder judiciario compete decidir no caso e, uma vez provada a existencia da lesão, reparal-a devidamente, decretando a indemnisação que for justa, porquanto é elle, dos tres poderes constitucionaes, o unico que se acha investido da soberana missão de estabelecer o equilibrio das relações de direito violadas.

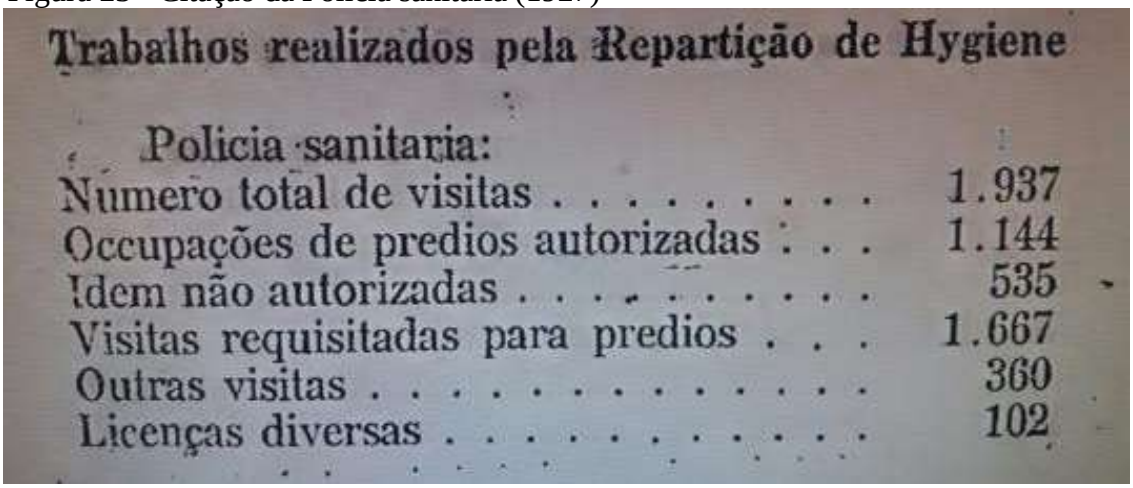
Sala das commissões, 15 de março de 1910.

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.

Trata-se de um parecer da Comissão do Congresso, indeferindo o requerimento de um cidadão que solicitava uma indenização pela demolição de uma casa de sua propriedade por ordem do Serviço Extraordinário de Higiene.

Outro órgão de controle criado pelo Estado foi a Repartição de Higiene, onde atuava a Polícia sanitária, inspecionando domicílios. No ano de 1927, a Polícia sanitária é citada na página 28 da mensagem do então Presidente do Estado do Maranhão, Magalhães de Almeida, ao Congresso do Estado (figura 23). Este, por sua vez, presta conta dos seus atos durante o seu primeiro ano de mandato (1926-1927).

Figura 23 - Citação da Polícia sanitária (1927)



Trabalhos realizados pela Repartição de Hygiene

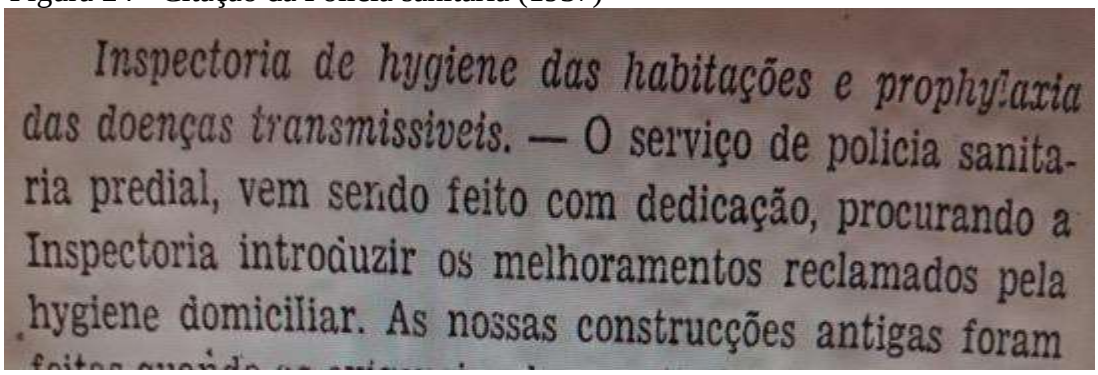
Policia sanitaria:

Numero total de visitas	1.937
Occupações de predios autorizadas . . .	1.144
Idem não autorizadas	535
Visitas requisitadas para predios . . .	1.667
Outras visitas	360
Licenças diversas	102

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.

No ano de 1937, ainda existia a Polícia sanitária com a mesma fiscalização rigorosa junto à população daquele estado, com visitas diárias de guardas as casas de pessoas doentes. Isso pode ser visto na página 79 (figuras 24 e 25) da mensagem de prestação de conta do primeiro ano de mandato (agosto de 1936 a agosto de 1937) do agora Governador e não mais Presidente, Dr. Paulo Martins de Souza Ramos, à agora Assembleia Legislativa, e não mais Congresso do Estado, em 7 de setembro de 1937.

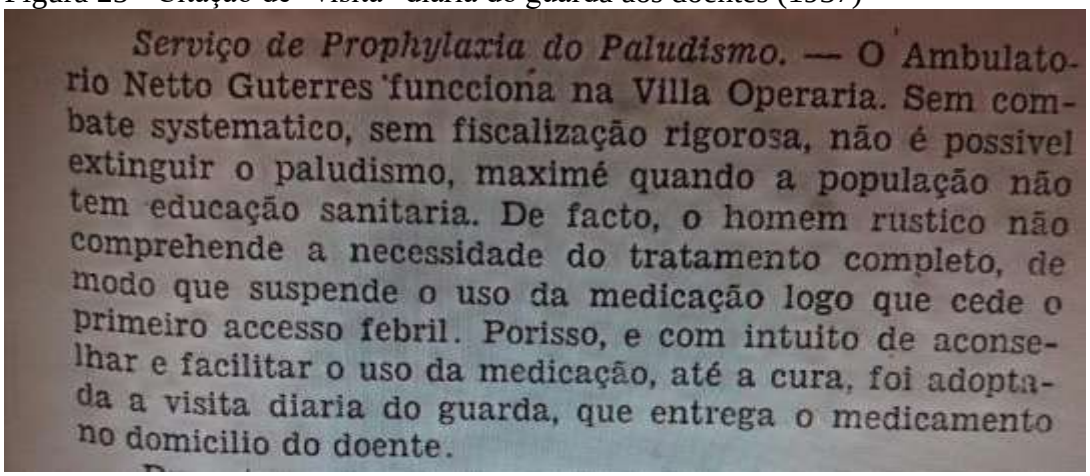
Figura 24 - Citação da Polícia sanitária (1937)



Inspectoria de hygiene das habitações e prophylaxia das doenças transmissiveis. — O serviço de policia sanitaria predial, vem sendo feito com dedicação, procurando a Inspectoria introduzir os melhoramentos reclamados pela hygiene domiciliar. As nossas construcções antigas foram

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.

Figura 25 - Citação de “visita” diária do guarda aos doentes (1937)



Serviço de Prophylaxia do Paludismo. — O Ambulatorio Netto Guterres funcciona na Villa Operaria. Sem combate systematico, sem fiscalização rigorosa, não é possivel extinguir o paludismo, maximé quando a população não tem educação sanitaria. De facto, o homem rustico não comprehende a necessidade do tratamento completo, de modo que suspende o uso da medicação logo que cede o primeiro accesso febril. Porisso, e com intuito de aconselhar e facilitar o uso da medicação, até a cura, foi adoptada a visita diaria do guarda, que entrega o medicamento no domicilio do doente.

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.

Com certeza, a Polícia sanitária era um dos principais órgãos de controle das políticas públicas “higienistas” no Maranhão, e os agentes de cura, o principal alvo de tais políticas públicas. Mas, prefiro acreditar que,

> [...] a história da pajelança ganha em riqueza quando conhecemos, para além dos mecanismos de controle policial e resistência, pontos de vista diferentes sobre esses doutores-do-mato, formulados a partir de outros grupos sociais, particularmente daqueles que se valiam dessas tradições médico-religiosas (ARAÚJO, 2015, p. 67).

Vale salientar que: durante os anos 1940, os números referentes à população do estado do Maranhão que viviam na zona rural eram majoritários. Um milhão e trezentos mil habitantes moravam no campo, que provavelmente tinham dificuldades de acesso aos serviços de saúde pública, o que correspondia a 83% do conjunto dos habitantes do estado, naquele período (IBGE) [64]. Logo, a precariedade desses serviços no contexto em estudo nos dá uma dimensão mais ampla da importância das práticas curativas operadas pelos agentes de cura. Porém, é necessário destacar que os Pajés ou curadores desempenhavam um papel fundamental no tratamento das diversas doenças da população, não apenas no contexto das comunidades rurais durante todo o período aqui analisado, mas também nos núcleos urbanos, especialmente em suas zonas periféricas.

4.2 O discurso construído pelos jornais sobre a prática da pajelança ou curandeirismo no Maranhão

A imagem de práticas terapêuticas presente em tradições negro-brasileiras no Maranhão foi construída pelas manchetes de jornais e por parte da intelectualidade como o

[64]Enciclopédia dos Municípios Brasileiros. Volume I. Rio de Janeiro, edição do IBGE, 1957, p. 279.

oposto da civilidade, do progresso e da modernidade. No momento de instauração da ideologia da fundação francesa de São Luís, no final do século XIX e início do século XX, os principais jornais da capital e de outros municípios do estado mostravam o quanto era indesejada a presença de tradições que praticavam a pajelança naquela cidade e no estado como um todo. A cidade de São Luís era representada naquele período por sua elite como estando em busca de se tornar "civilizada" e "europeia". Araújo, sobre este aspecto, nos aponta:

> Por ser considerada como inadequada, onde se praticavam "barbaridades", cabia aos aparatos policiais reprimir os focos de religiosidade afro presentes na capital. Muitos discursos interpretavam essa atividade como o retrato da ignorância das populações pobres, iludidas pela performance dos curandeiros. Com frequência, ela era associada aos signos da desordem e aos "velhos usos", que cabia deixar para trás, em busca da modernidade (ARAÚJO, 2015, p.195).

Vale ressaltar que, não só na capital São Luís, as autoridades reprimiam os terreiros e casas que praticavam a pajelança; no interior, a perseguição também era voraz. Um exemplo dessa perseguição são recortes de matérias veiculadas no Jornal Monitor Codoense - ano I, nos meses de janeiro e fevereiro de 1895, da cidade de Codó, onde parte da população, pedia severas punições às autoridades competentes, a fim de acabar com o que as manchetes do jornal chamavam de "seitas", "terrível horda de pagés", "canibais" e "assassinos".

> "Abram rigoroso inquerito sobre os factos por nós assignalados, tratem de syndicar d'elles, que chegarão a descobrir quaes são os cabeças da terrível horda dos pagés, dando a esses malvados o justo castigo65, que merecem" (Jornal Monitor Codoense, ed. n. 23, Codó, 26 de jan. de 1895)66.

> "Sentimos immenso o termos cabidos no desagrado de nossas autoridades policiais. Sentimos, e deveras, porque, tratando de expurgar dos nossos núcleos coloniaes da medonha praga dos pagés, não temos em vista desdourar o caracter pessoal de nossas autoridades, e nem temos razões para isso. [...] descoberta a ponta do veo mysterioso em q'se envolvem os pagés, terão o fio que lhes há de conduzir necessariamente a mais dura realidade, isto é, que os assassinatos praticados por semelhante seita lhes farão recuar de horror. [...] O que é certo, é que prescrutando bem os factos , as nossas autoridades hão de chegar a conclusão de que sérios crimes se têm perpetrado. Alem de tudo os pagés só ferem a tradição, ás escondidas! O que podemos garantir é que o morticínio existe, e convictos do que mais de uma vez temos avançado, esperamos de nossas autoridades severas pesquizas, na certeza de que grande serviço prestado a esta população se conseguirem exterminar tão prejudicial quanto horrível seita"67 (Jornal Monitor Codoense, ed. n.24, Codó, 2 de fev. de 1895)68.

De acordo com os recortes acima citados, de matérias publicadas pelo Jornal Monitor Codoense (1895), os agentes de cura das tradições negro-brasileiras eram

---

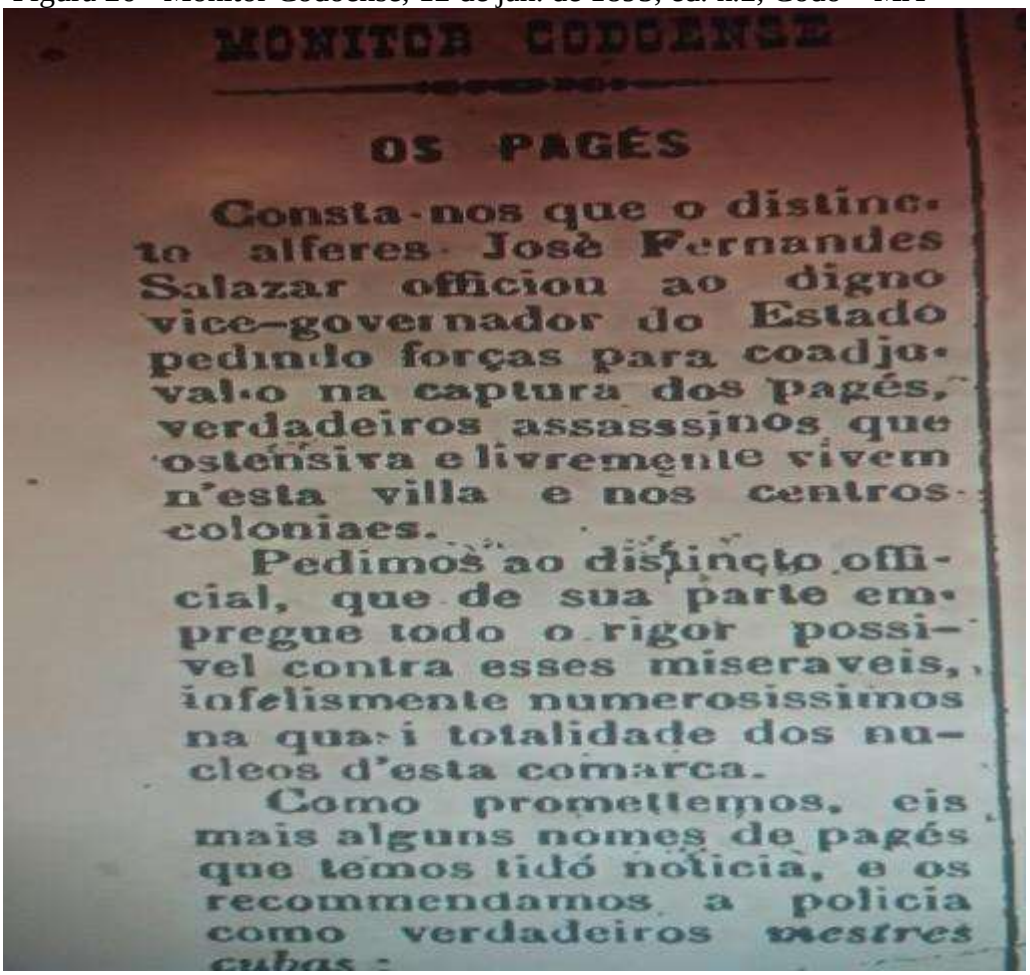
65 Grifo meu.
66 Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.
67 Grifos meus.
68 Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.

acusados, através da imprensa local e regional, como verdadeiros assassinos. Existia uma coligação racista dos poderes (Estado e imprensa) e de parte da sociedade (os denunciantes). O papel do aparato do Estado seria “limpar” a sociedade de tamanho mal, exterminando a prática cultural do povo negro e seus agentes de cura.

No discurso construído pelo Jornal Monitor Codoense, os agentes de cura estariam “ferindo” a tradição, mas de qual tradição se tratava? Com certeza não era da tradição dos descendentes de africanos, que de acordo com a matéria publicada na edição número 2 em 12 de janeiro de 1895 (figura 26), eram maioria na então comarca de Codó, “[...] todo rigor possível contra esses miseráveis, infelismente numerosissimos na quase totalidade nos núcleos d’esta comarca”. Supostamente tratava-se da tradição católica.

Por ser um Jornal de Codó e a prática de pajelança, naquele período que predominava na região ser a praticada pelo Terecô naquela época conhecido também como pagés, nome do título das matérias (figura 26 e 27), muito provavelmente, as denúncias seriam contra os praticantes desta tradição.

Figura 26 - Monitor Codoense, 12 de jan. de 1895, ed. n.2, Codó –MA



MONITOR CODOENSE

OS PAGÉS

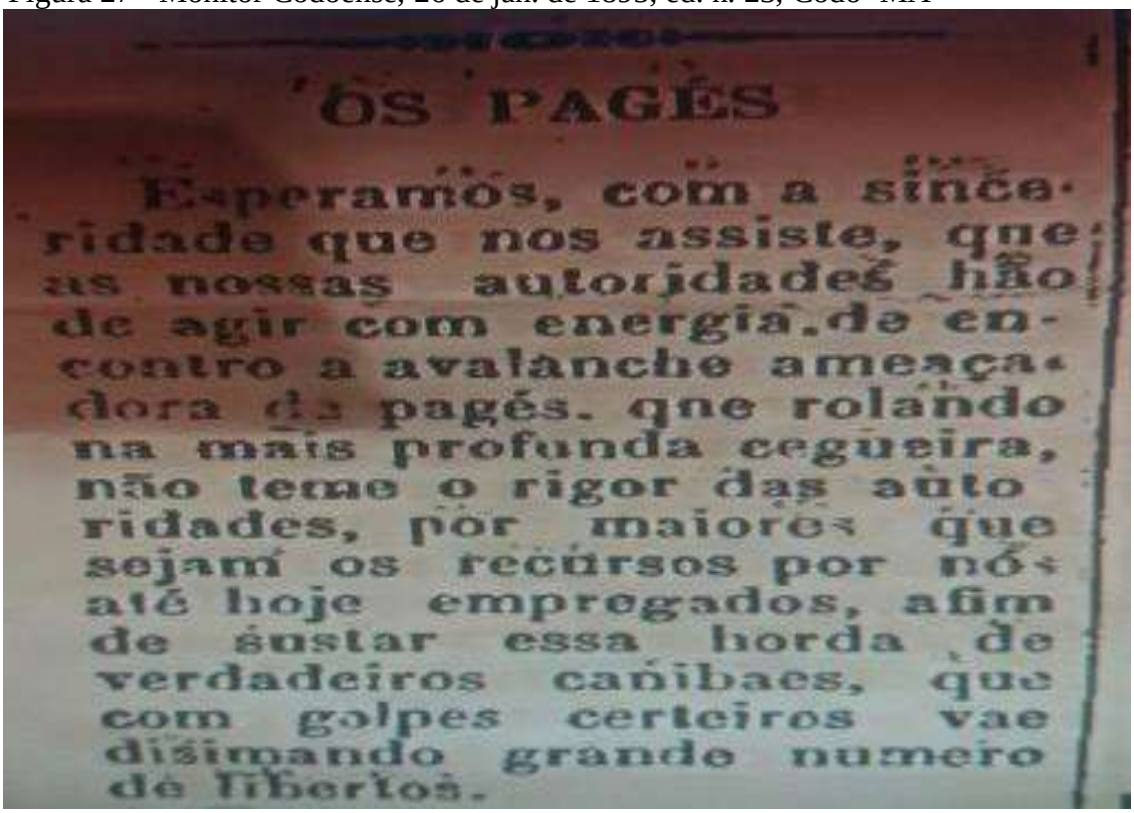
Consta-nos que o distincto alferes José Fernandes Salazar officiou ao digno vice-governador do Estado pedindo forças para coadjuval-o na captura dos pagés, verdadeiros assassinos que ostensiva e livremente vivem n'esta villa e nos centros coloniaes.

Pedimos ao distincto official, que de sua parte empregue todo o rigor possivel contra esses miseraveis, infelismente numerosissimos na quasi totalidade dos nucleos d'esta comarca.

Como promettemos, eis mais alguns nomes de pagés que temos tido noticia, e os recommendamos a policia como verdadeiros mestres cubas:

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.

Figura 27 - Monitor Codoense, 26 de jan. de 1895, ed. n. 23, Codó -MA



ÓS PAGÉS

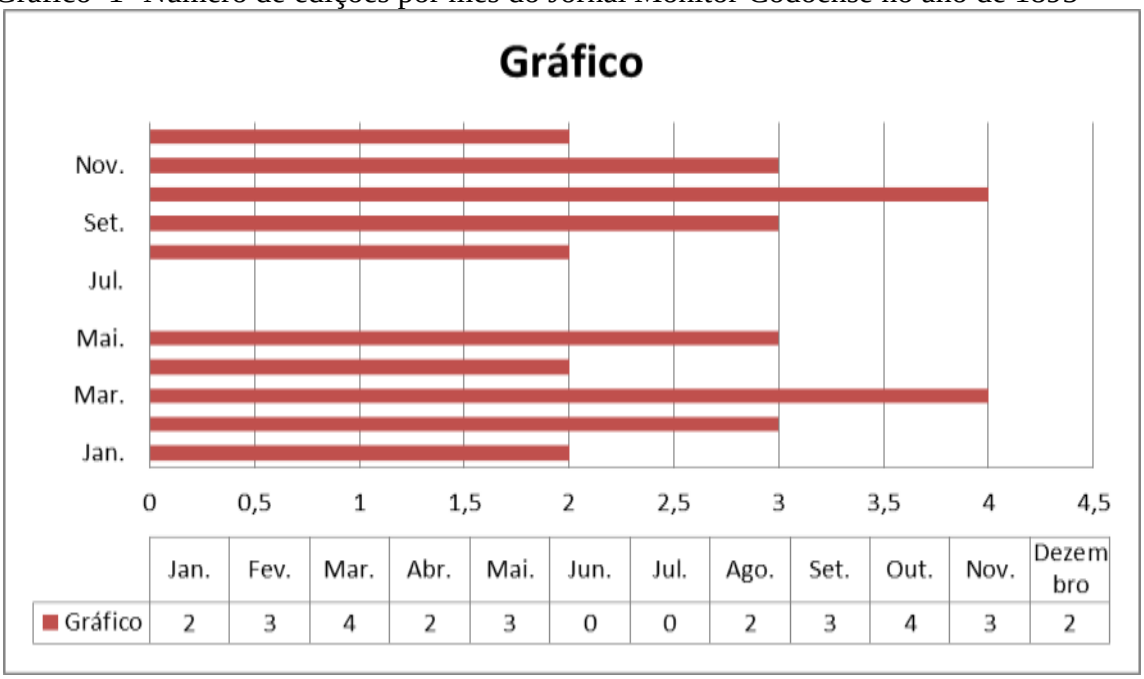
Esperamos, com a sinceridade que nos assiste, que as nossas autorjdades hão de agir com energia, de encontro a avalanche ameaçadora dos pagés, que rolando na mais profunda cegueira, não teme o rigor das autoridades, por maiores que sejam os recursos por nós até hoje empregados, afim de sustar essa horda de verdadeiros canibaes, que com golpes certeiros vae dizimando grande numero de libertos.

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.

As publicações do jornal Monitor Codoense totalizaram vinte e oito edições no ano de 1895, distribuídas em dez meses, as quais foram todas analisadas pelo presente trabalho (gráfico 1), porém, destas vinte oito edições, só três edições traziam matérias sobre a prática da pajelança (gráfico 2). O Monitor Codoense publicava assuntos diversos, desde a venda de um burro até as notícias da capital federal (Rio de Janeiro), mas o seu foco era utilidade pública. Ora, se estou falando de um jornal da cidade que era/é considerada o berço do Terecô, onde seu principal foco era notícias de utilidade pública, é estranho que o mesmo tenha menos de dez por cento de edições com matérias sobre tais denúncias. Já que segundo a própria mídia escrita da época as denúncias de casas nas quais se praticava a pajelança e agentes de cura eram assunto de grande utilidade pública.

Mas, essa ausência de matérias sobre a prática da pajelança em jornais da cidade de Codó era algo comum. Durante a pesquisa foram analisadas também as edições do mês de janeiro a julho do ano de 1894, do jornal Gazeta de Codó e edições do mês de abril a agosto do jornal Gazeta Codoense (1901). Ambos com publicação semanal e temas diversos e nenhuma matéria ou palavra sobre Terecô ou pajelança existia nessas edições de jornais.

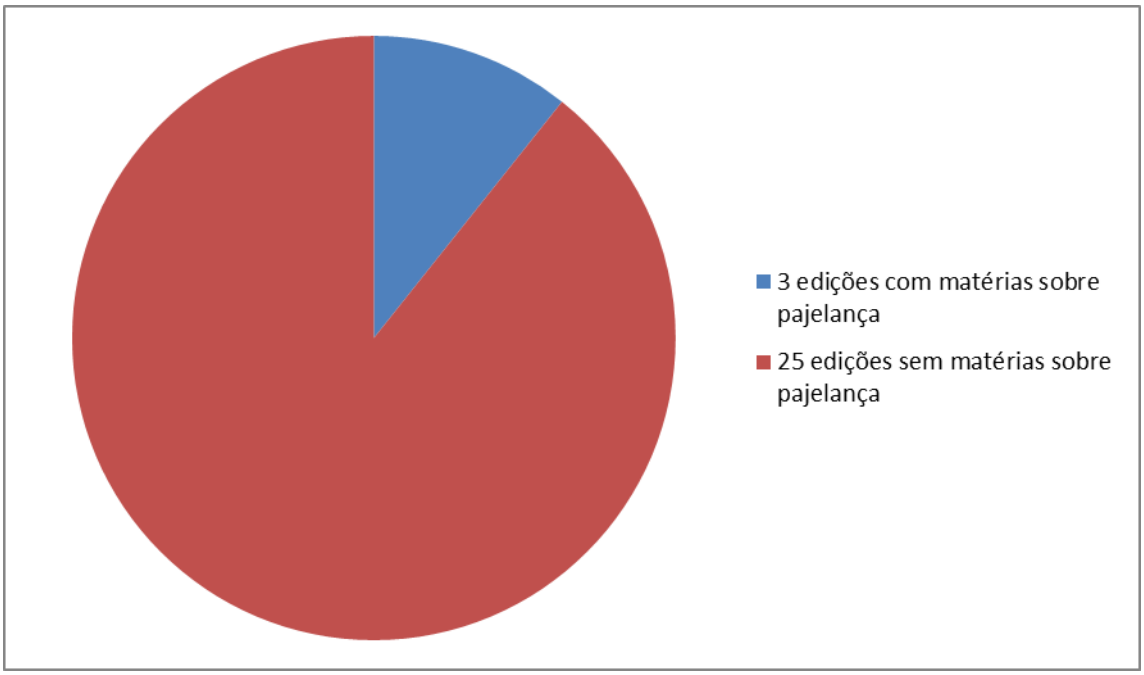
Gráfico 1- Número de edições por mês do Jornal Monitor Codoense no ano de 1895



	Jan.	Fev.	Mar.	Abr.	Mai.	Jun.	Jul.	Ago.	Set.	Out.	Nov.	Dezembro
Gráfico	2	3	4	2	3	0	0	2	3	4	3	2

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.

Gráfico 2- Número de edições com matérias sobre pajelança no Jornal Monitor Codoense no ano de 1895



Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA.

Além da perseguição e racismo contra as tradições negro-brasileiras, a imprensa insistia em apresentar os terreiros como locais abomináveis, sem nenhum respeito ao sagrado. Os momentos dos rituais e festas de encantados e, principalmente, a ocasião dos transes eram frequentemente descritos pelos jornais como algo sombrio e incivilizado.

> Assim, eles eram apresentados como cachaceiros ou inclinados a tal, independentemente das evidências de que diversos Pajés não ingeriam bebidas alcoólicas durante suas sessões, que nem todos os encantandos as consumiam durante as danças e rituais, que alguns membros do povo-de-encantado pediam dispensa para seus invisíveis quando estes consumiam aquelas bebidas, e que frequentemente essas bebidas eram utilizadas em contexto ritual, como o vinho pelos padres católicos (BARROS, 2007, p.197).

As denúncias sobre as práticas de pajelança e prisões dos agentes de cura no Maranhão estavam presentes em matérias do Jornal Pacotilha de São Luís, no período de 1912 a 1917 (tabela 1). O mesmo publicava matérias sobre tais denúncias, tanto da periferia da capital, São Luís, como também do interior do estado.

Tabela 1- Matérias sobre pajelança- Jornal Pacotilha – MA (1912-1917)

Ano	**Número de matérias por ano**	**Mês e dia**	**Tema**
1912	03	13 de abril	Denúncia de casa de pajelança
		30 de abril	Contestação de denúncia
		22 de maio	Denúncia de casa de pajelança
1913	02	26 de julho	Prisão de agente de cura
		22 de setembro	Prisão de agente de cura
1914	09	18 de maio	Denúncia de casa de pajelança
		20 de julho	Prisão de agente de cura
		29 de julho	Prisão de agente de cura
		07 de setembro	Prisão de agente de cura
		11 de setembro	Prisão de agente de cura
		17 de setembro	Denúncia de casa de pajelança
		23 de outubro	Prisão de agente de cura
		31 de outubro	Denúncia de casa de pajelança
		30 de dezembro	Denúncia de casa de pajelança
1915	12	06 de março	Prisão de agente de cura
		05 de abril	Prisão de agente de cura
		26 de maio	Prisão de agente de cura
		03 de julho	Denúncia de casa de pajelança
		07 de julho	Denúncia de casa de pajelança
		09 de julho	Prisão de agente de cura
		09 de julho	Denúncia de casa de pajelança
		12 de julho	Denúncia de Pajé
		16 de julho	Denúncia de casa de pajelança
		17 de julho	Denúncia de casa de pajelança
		12 de agosto	Denúncia de casa de pajelança
		25 de agosto	Denúncia de casa de pajelança
1916	02	04 de maio	Denúncia de casa de pajelança
		15 de dezembro	Contestação de denúncia
1917	02	07 de fevereiro	Denúncia de casa de pajelança
		31 de março	Denúncia de casa de pajelança
Total de matérias			30

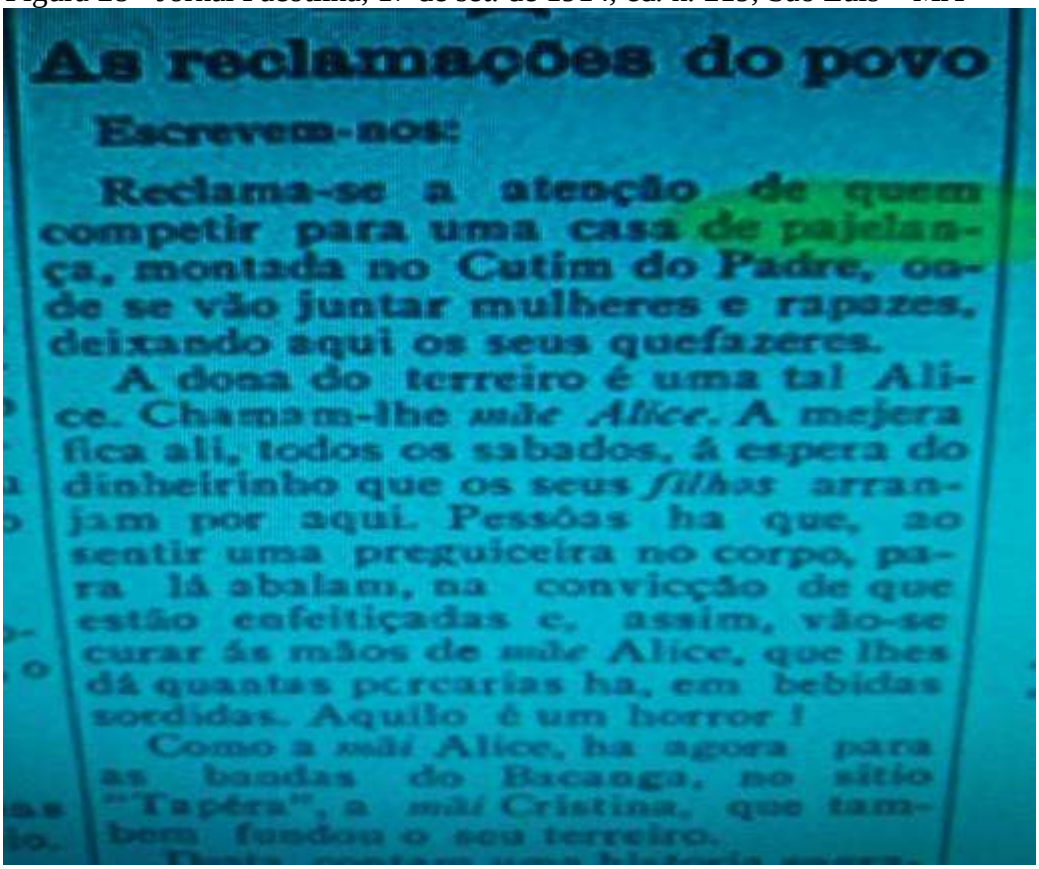
Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

De acordo com a tabela, no período de seis anos (1912-1917), o Jornal Pacotilha publicou trinta matérias sobre pajelança, dessas trinta, dezessete eram sobre denúncias de casas de pajelança e agentes de cura e onze sobre prisões de agentes de cura. Com destaque

para o ano de 1915, que foram publicadas doze matérias, seguido do ano anterior (1914), com nove matérias. O que equivale a 93% das matérias serem sobre intolerância. A imprensa constituiu-se no período pesquisado pelo presente trabalho, o principal veículo através do qual se deu a propagação da discriminação, perseguição e racismo às práticas terapêuticas e rituais sagrados dos encantados no Maranhão.

Destaco dois recortes de matérias de intolerância contra práticas da cultura negra e seus agentes de cura publicadas pelo Jornal Pacotilha (figura 28 e 29) [69]. A primeira matéria trata de uma denuncia de dois terreiros, onde as mães de santo estariam cobrando para "retirar feitiços". A segunda matéria, apesar de se trata de uma denúncia de terreiro onde se prática pajelança, resalta o reconhecimento do prestigio e principalmente da competência na arte de curar do Pajé. Apesar de pedir providências à autoridade policial, o denunciante reconhece a fama do Pajé "em conta de bom médico, tais as curas que tem praticado". As práticas terapêuticas das tradições negro-brasileiras estavam enraizadas no cotidiano da população maranhense.

Figura 28 - Jornal Pacotilha, 17 de set. de 1914, ed. n. 219, São Luís – MA



As reclamações do povo

Escrevem-nos:

Reclama-se a atenção de quem competir para uma casa de pajelança, montada no Cutim do Padre, onde se vão juntar mulheres e rapazes, deixando aqui os seus quefazeres.

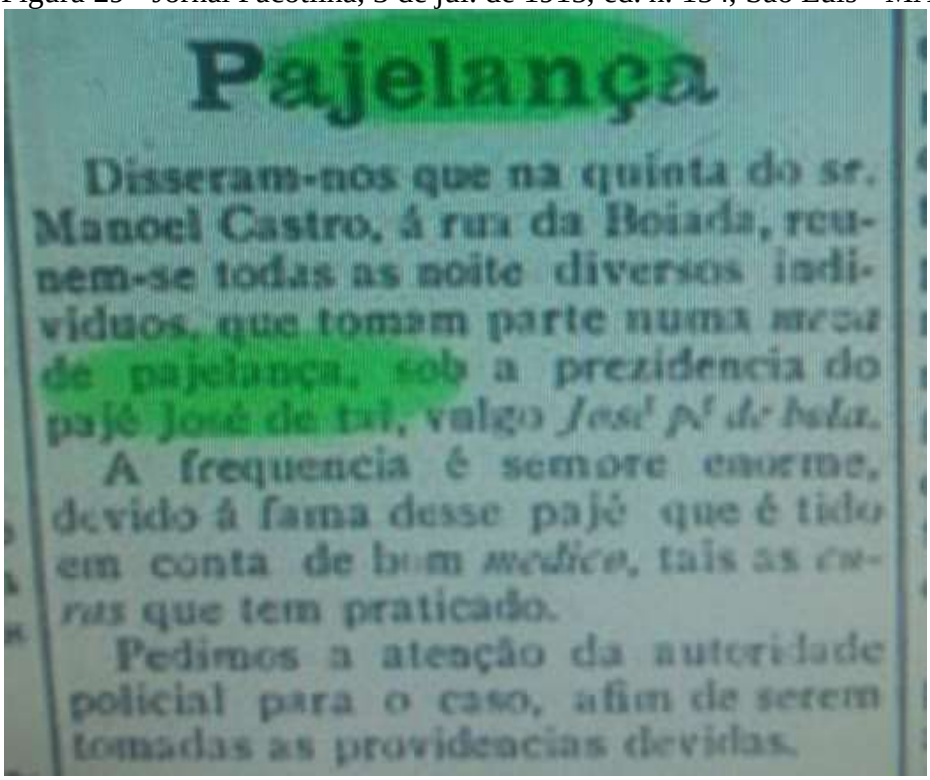
A doaa do terreiro é uma tal Alice. Chamam-lhe *mãe Alice*. A mejera fica ali, todos os sabados, á espera do dinheirinho que os seus *filhos* arranjam por aqui. Pessôas ha que, ao sentir uma preguiceira no corpo, para lá abalam, na convicção de que estão enfeitiçadas e, assim, vão-se curar ás mãos de *mãe* Alice, que lhes dá quantas porcarias ha, em bebidas soedidas. Aquilo é um horror!

Como a *mãi* Alice, ha agora para as bandas do Bacanga, no sitio "Tapéra", a *mãi* Cristina, que tambem fundou o seu terreiro.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

[69] Ver os demais recortes de jornais sobre denuncia de pajelança no anexo C.

Figura 29 - Jornal Pacotilha, 3 de jul. de 1915, ed. n. 154, São Luís - MA



Pajelança

Disseram-nos que na quinta do sr. Manoel Castro, á rua da Boiada, reunem-se todas as noite diversos individuos, que tomam parte numa *meza* de pajelança, sob a prezidencia do pajé José de tal, vulgo *José pé de bola*.

A frequencia é sempre enorme, devido á fama desse pajé que é tido em conta de bom *medico*, tais as *curas* que tem praticado.

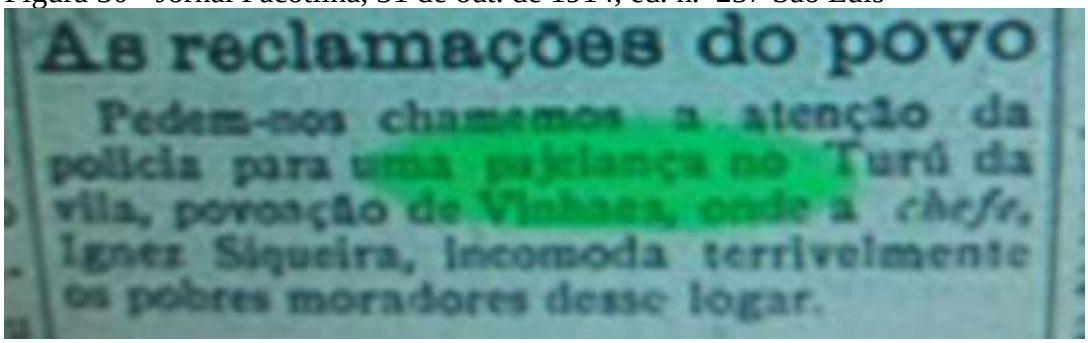
Pedimos a atenção da autoridade policial para o caso, afim de serem tomadas as providencias devidas.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Apesar da construção negativa da imagem da prática da pajelança na imprensa, da perseguição e das ações repressivas movidas pelo Estado, esses agentes de cura do Terecô e das demais tradições que praticam a pajelanças maranhenses eram recebidos com respeito e reverência por aqueles que residiam nas suas proximidades. Isso se devia, provavelmente, às capacidades terapêuticas portadas pelos Pajés e à possibilidade de agenciamento dos seres sobrenaturais (os encantados), com os quais dialogavam.

No entanto, no material pesquisado pelo presente trabalho, das denúncias feitas aos jornais contra as pajelanças, boa parte tratava justamente do incômodo que causavam à vizinhança (figura 30 e 31). Isso nos leva a crer que as denúncias não partiam apenas da classe dominante, para a qual a pajelança era um mal a ser extirpado do corpo social, mas, também, de parte da classe popular, que reforçavam esse discurso da elite.

Figura 30 - Jornal Pacotilha, 31 de out. de 1914, ed. n. 257 São Luís-

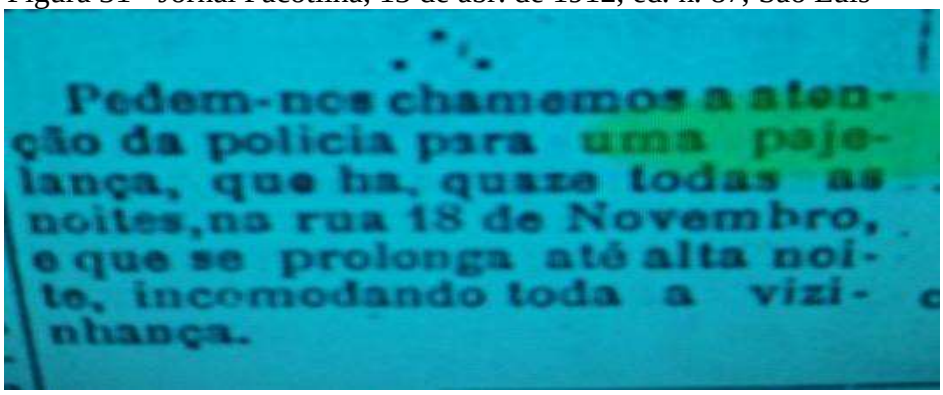


As reclamações do povo

Pedem-nos chamemos a atenção da policia para uma pajelança no Turú da vila, povoação de Vinhaes, onde a *chefe*, Ignez Siqueira, incomoda terrivelmente os pobres moradores desse logar.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Figura 31 - Jornal Pacotilha, 13 de abr. de 1912, ed. n. 87, São Luís



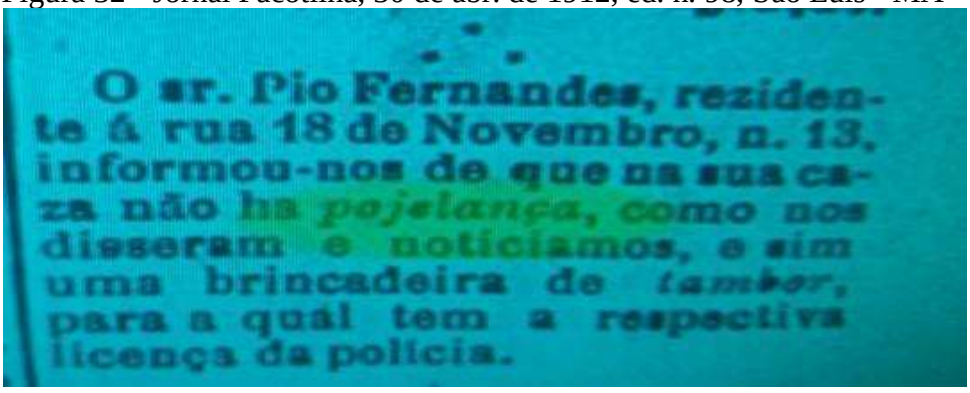
Pedem-nos chamemos a atenção da policia para uma pajelança, que ha, quaze todas as noites, na rua 18 de Novembro, e que se prolonga até alta noite, incomodando toda a vizinhança.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

O recorte do anúncio abaixo (figura 32) trata de uma contestação de denúncia, em que o cidadão em questão tinha sido denunciado no mesmo jornal dias anteriores (figura 31). Ele vem a público informar que na sua residência não se pratica pajelança, mas uma brincadeira de tambor, para qual o cidadão tinha licença da polícia. Casos como esse eram bastante comuns nos noticários da época. Provavelmente, o cidadão estivesse driblando o controle do Estado para poder realizar a sua pajelança, já que o Tambor de Mina era permitido pelas autoridades.

Lançando mão, novamente, de Araújo, vejo que: "Em São Luís, a cura se revestiu assim de uma segunda identidade - o tambor de mina - menos sujeita a restrições e perseguições por parte do poder público" (ARAÚJO, 2015, p.49).

Figura 32 - Jornal Pacotilha, 30 de abr. de 1912, ed. n. 98, São Luís - MA

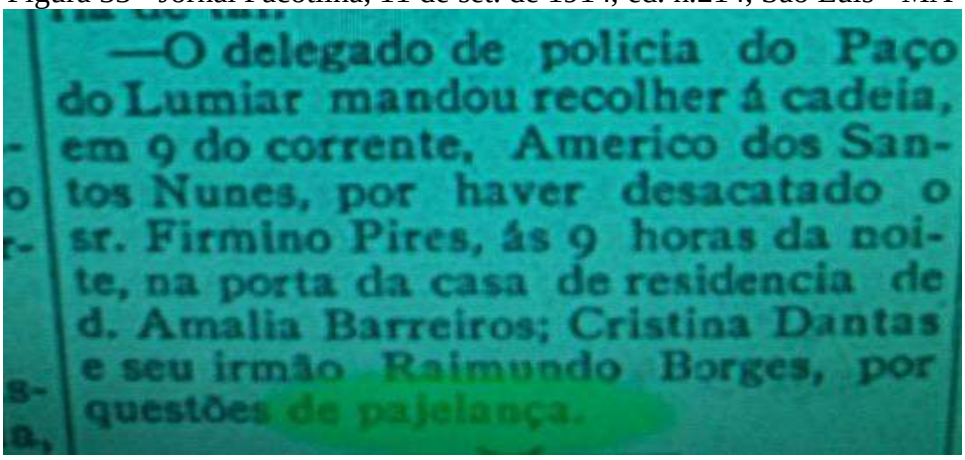


O sr. Pio Fernandes, reziden-
te á rua 18 de Novembro, n. 13,
informou-nos de que na sua ca-
za não ha *pajelança*, como nos
disseram e noticiamos, e sim
uma brincadeira de *tambor*,
para a qual tem a respectiva
licença da policia.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

De acordo com os dados fornecidos pela tabela anterior, as prisões dos agentes de cura eram algo frequente, analisando proporcionalmente em relação as demais matérias sobre a prática da pajelança do Jornal Pacotilha (1912-1917). Vejamos três recortes de notícias de prisões, o primeiro ocorreu no município de Paço do Lumiar, região metropolitana da capital, em 11 de setembro de 1914, o segundo na periferia de São Luís, em 26 de julho de 1913 e o terceiro também na periferia de São Luís**,** em 9 de julho de 1915 (figura 33, 34 e 35).

Figura 33 - Jornal Pacotilha, 11 de set. de 1914, ed. n.214, São Luís - MA



—O delegado de policia do Paço do Lumiar mandou recolher á cadeia, em 9 do corrente, Americo dos Santos Nunes, por haver desacatado o sr. Firmino Pires, ás 9 horas da noite, na porta da casa de residencia de d. Amalia Barreiros; Cristina Dantas e seu irmão Raimundo Borges, por questões de pajelança.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Em alguns casos noticiados sobre prisões de agentes de cura, a prisão era efetuada durante o ritual, como é o caso da matéria publicada na edição número174, do dia 26 de julho de 1913, na periferia de São Luís (figura 34). A matéria intitulada “Os bruxos”, descreve o momento da prisão do Pajé com detalhes do ritual, já que se fazia presente, além do delegado, um jornalista do referido Jornal. Ressalto a coligação do Estado e da imprensa na perseguição as práticas culturais do povo negro.

Figura 34 - Jornal Pacotilha, 26 de jul. de 1913, ed. n.174, São Luís – MA

O capitão Eudoro e o nosso reporter, entrando sorrateiramente na caza do pajé, puderam surpreender-lhe os trabalhos.

Pedro Anibal, que estava coroado como rei, era auxiliado pela mulher, arvorada em rainha. Outras mulheres procuravam fazer a cura de uma moça de nome Maria Mendes, moradora á rua da Palma, n. 98.

Nessa occazião, o pajé e os seus ajudantes faziam um barulho funebre. Soaram os maracás e os pandeiros, cantando-se

Eu vim do mar,
Eu vim do mar,
Eu vim do mar,
Eu vim do mar...

Pela autoridade, foram apreendidos varios objetos, as coroas do rei e da rainha, varios maracás, dois baralhos de cartas, penas de ave, vélas, uma *varinha mojica*, grande quantidade de embrulhos com areia, ervas, defumadores, etc.

Prezo o pajé, que estava bem engrazado, foi conduzido para o posto de S. João, onde se acha detido.

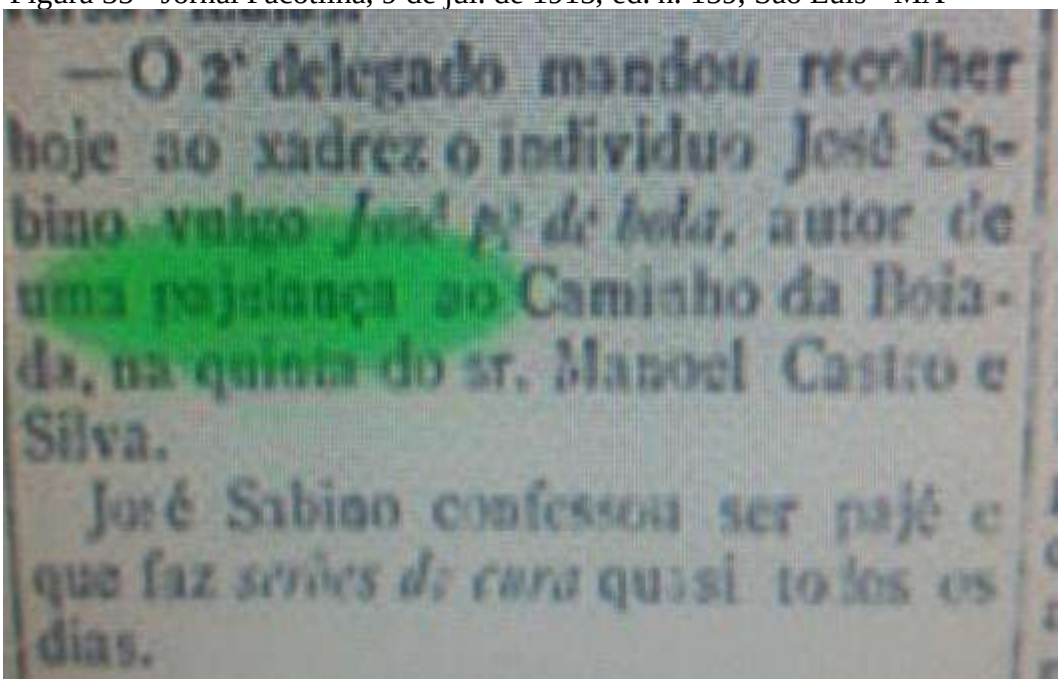
Estão como os bicheiros—os tais pajés!

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Tomando como base a narrativa do repórter, tratava-se de uma pajelança com encantados da “linha da água salgada”, a qual pertencem os encantados que vieram pelo mar, como orixás, voduns, caboclos de origem europeia e africana, já que a doutrina cantada fazia referência ao mar: “Eu vim do mar, Eu vim do mar, Eu vim do mar, Eu vim do mar...” (Jornal Pacotilha, 26 de jul. de 1913, ed. n.174). Como já citado no primeiro capítulo deste estudo, as doutrinas são uma importante fonte de informações sobre os encantados. O agente de cura e sua ajudante estavam coroados de Rei e Rainha e faziam parte do ritual maracás e penas, além de outros objetos e instrumento musical, sendo assim, provavelmente os encantados seriam caboclos de origem europeia ou africana.

Durante o ato da prisão alguns agentes de cura confessavam praticarem pajelança, como é o caso do Pajé José Sabino vulgo José pé de bola, preso na periferia da capital maranhense, de acordo com a matéria da edição de n. 159, publicada em 9 de julho de 1915 (figura 35). O agente de cura José Sabino tinha sido denunciado pelo mesmo Jornal no dia 3 do mesmo mês (figura 29), o que evidência que, as denuncias feitas pela imprensa era rapidamente investigada pela polícia e as prisões efetuadas.

Figura 35 - Jornal Pacotilha, 9 de jul. de 1915, ed. n. 159, São Luís - MA


—O 2º delegado mandou recolher hoje ao xadrez o individuo José Sabino vulgo *José p' de bola*, autor de uma pajelança ao Caminho da Boiada, na quinta do sr. Manoel Castro e Silva.

José Sabino confessou ser pajé e que faz *sessões de cura* quasi todos os dias.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Com as perseguição e prisões dos agentes de cura, só mesmo driblando a polícia poderiam garantir a realização das sessões de cura sem maiores problemas nas cidades. De acordo com a bibliografia pesquisada no presente trabalho, essa perseguição ostensiva, que alimentava os noticiários policiais, constitui até o momento o principal acervo utilizado

pelos pesquisadores para a análise da história das práticas de pajelança no Maranhão. Segundo Araújo (2015):

> Considerando essa limitação, a metodologia da história oral pode não apenas auxiliar na construção dessa história que vá para além da análise da difusão do preconceito e da perseguição, como fornecer pistas para que as fontes já exploradas possam ser lidas a partir de uma perspectiva mais próxima aos praticantes (ARAÚJO, 2015, p.19).

Termos pejorativos como bruxos, feiticeiros, feitiçaria, entre outros, eram acionados pelos aparatos repressores e pela imprensa para designar os agentes de cura e suas práticas. Boa parte das matérias que saíam na imprensa escrita, analisadas pelo presente trabalho, sobre as tradições da cultura negra vinha com frases de cunho preconceituoso. O Jornal Semanario da União de Moços Catholicos (MA), de São Luís, no dia 1 de junho de 1940, na edição n. 755, publica uma matéria intitulada "A feitiçaria". Segundo a matéria, a pajelança maranhense nada mais era do que a "exploração" de crendices impropriamente dita populares.

> Realmente, o cortejo dos que vão pedir, aos pais da mandinga, da macumba rendosa, a solução neste caso, para uma crise de saúde, naquele, para uma crise de algibeira, e, naquele outro, para uma terceira espécie de crise, que talvez seja a do amor. Semelhante multidão conta por ventura, em todos os quadrantes do Brasil, mais gente calçado que pé no chão, mas letrados, mais dinheirudos do que ignorantes e necessitados, ou quase isto.
> Vem de propósito para só nos demonstrar, em mais uma oportunidade, que as vítimas da feitiçaria, ou do chamado baixo (?) espiritismo, encontram-se no arraial modesto, na roça dos botocudos como nos grandes centros, nas metrópoles trepidantes de que se orgulha a civilização brasileira. Vai para duas semanas chegaram-nos ás mãos, e no mesmo dia e no mesmo instante, dois jornais, um do interior do Estado, outro da capital paulista, verberando **os males oriundos da pajelança**[70] no meio matuto maranhense e nas eminências deslumbrantes do progresso, na [...] soberba da histórica Piratininga (Jornal Semanario da União de Moços Catholicos (MA), ed. n. 755, 1 de jun. de 1940) [71].

As práticas culturais dos descendentes de africanos, nos tratamentos do corpo e do espírito, eram descritos pelos meios de comunicação como males sociais, tais discursos alimentavam ainda mais a ânsia, de parte da sociedade, de eliminar tais práticas do meio social brasileiro. Porém, o texto destacava a grande participação de "clientes" da alta sociedade, em sessões de pajelança, ora, provavelmente tratava-se de uma elite que desejava eliminar as práticas terapêuticas presentes nas tradições negro-brasileiras, mas ao mesmo tempo, buscavam curar seus males nos terreiros. De acordo com essa matéria e com outros trabalhos sobre o tema, tudo leva a crer que, as sessões de pajelanças eram frequentadas por todas as classes sociais.

---

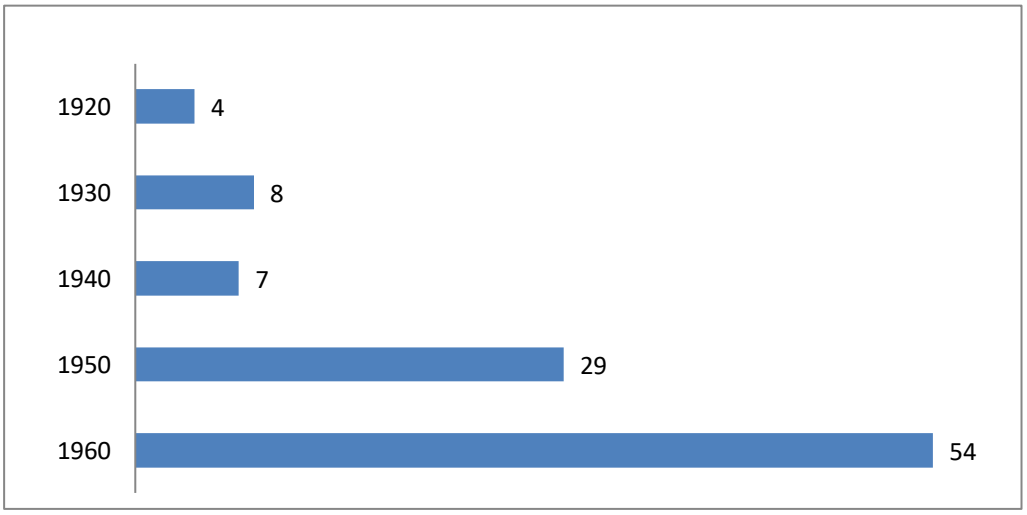
[70] Grifo meu.
[71] Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional - Br.

A matéria faz referência a dois jornais: um do interior do estado do Maranhão, mas não informa a cidade, e outro do interior de São Pulo, da cidade de Piratininga, ambos com notícias a respeito dos “males” oriundos da prática da pajelança. O jornal não esclarece se a pajelança praticada no interior de São Paulo, teria saído do Maranhão, ou seria outro tipo de pajelança que lá existia. Contudo, essa informação não é relevante para apresente pesquisa. O que percebo é que a matéria quer destacar o quanto à prática da pajelança pertence ao meio rural maranhense, como também ao mundo “civilizado” paulista.

Durante o final do século XIX e início do século XX, as notícias sobre as tradições negro-brasileiras presentes nas páginas dos jornais, dificilmente tratava de algum outro tema que não fosse denúncia ou prisão. O que sugere que as tentativas de controle dessas manifestações figuravam entre as principais demandas daquele contexto.

Porém, isso não implica dizer que a partir de meados do século XX o controle e repressão aos terreiros de pajelança e aos agentes de cura tivessem acabado. Ao contrário do Tambor de Mina, que é alçado à categoria de religião de matriz africana. Nem que a imprensa escrita tivesse deixado de publicar notícias de cunho pejorativo sobre as práticas de cura presentes na cultura negra. O Jornal O Globo, com alcance nacional, na década de 1960, multiplica suas matérias sobre curandeirismo em vários estados brasileiros (gráfico 1)[72]. Em uma década, o jornal pública mais matérias sobre o tema do que a soma total das matérias das últimas quatro décadas.

Gráfico 3 - Quantidade de matérias sobre curandeirismo por década- Jornal O Globo (1920-1960)



Fonte: Acervo digital o globo, 2019.

[72] Ver tabela de matérias sobre curandeirismo em vários estados brasileiros na década de 1960 - Jornal O Globo, anexo B.

Apesar de não fazer parte do recorte temporal da pesquisa, em 17 de abril de 1989, no Diário do Pará, uma matéria nos chamou atenção, por fugir de tais temas: intitulada *Música negra*, trata de um projeto do Ministério da Cultura denominado "Nascentes negras da música brasileira" [73], que tinha como objetivo mapear as origens das diferentes nações africanas e suas influências nas manifestações musicais brasileiras contemporâneas[74]. O projeto teria registrado rituais do Terecô, durante a festa de São Lázaro na comunidade de Santa Rosa dos Pretos, município de Itapecuru Mirim, Maranhão.

> "Nascentes negras da música brasileira" é um projeto que a acessória afro-brasileira do Ministério da Cultura vem realizando com o objetivo de mapear as origens das diferentes nações africanas e suas influências nas manifestações musicais brasileiras contemporâneas. Este mapeamento será feito através de vídeos e o primeiro deles – Batuque no quilombo- já está na sala Martins Penna, do Teatro Nacional de Brasília, com uma apresentação especial do músico Paulo Moura e a banda Ocila doce. "Batuque no quilombo" tem a direção, pesquisa e roteiro da professora Glória Moura e foi rodado na comunidade de Santa Rosa dos Pretos, município de Itapecuru Mirim, Maranhão. Em 20 minutos, o vídeo mostra a criatividade musical dos descendentes de africanos naquele quilombo. Segundo a diretora do projeto, a música foi escolhida com base para o projeto porque "traz de forma intrínseca a marca africana e também toda a sua diversidade, conforme alguns exemplos da congada, marujada, samba, candomblé, canção de eito, jongo, batucada, pagode, etc." Após registrar a festa de São Lázaro em Santa Rosa dos Pretos, quando são realizadas de forma intercaladas festas e rituais de tambor de Mina e Tereco, que é o nome dado no Maranhão à religião de origem africana75; Glória Moura pretende, agora, registrar as festas do quilombo de Tavares, na Região dos Lagos do Rio Grande do Sul. O projeto deverá ser levado a Londrina, Estado do Rio, Bahia, Paraíba e outros Estados brasileiros (DIÁRIO DO PARÁ, "Música negra", ed. n. 2019, Belém, 198976).

Das inúmeras matérias pesquisadas durante o presente trabalho acerca das tradições negro-brasileiras que praticam os tratamentos terapêuticos no Maranhão, somente esta apresenta o Terecô sem estereótipos e preconceitos, exaltando as tradições de origem africana presentes em solo maranhense. Talvez, por se tratar de um projeto do governo federal, a imprensa tenha dado visibilidade a essas tradições que enaltecem a cultura brasileira, o que é incomum para a época.

Em 2012, o projeto "Nascentes negras da música brasileira" vira livro, intitulado *Festas dos quilombos*[77], segundo Moura (2012), o projeto é um "resgate musical e cultural da ascendência escrava" (MOURA, 2012, p.30). Porém os registros dos rituais do Terecô,

---

[73] O projeto teve início em 1987, quando o Programa Nacional Centenário da Abolição da Escravatura (Procem- Ministério da Cultura) abriu espaço a pesquisadores de áreas diversas para desenvolverem projetos sobre cultura afro-brasileira.

[74] Matéria original no anexo E.

[75] Grifo meu.

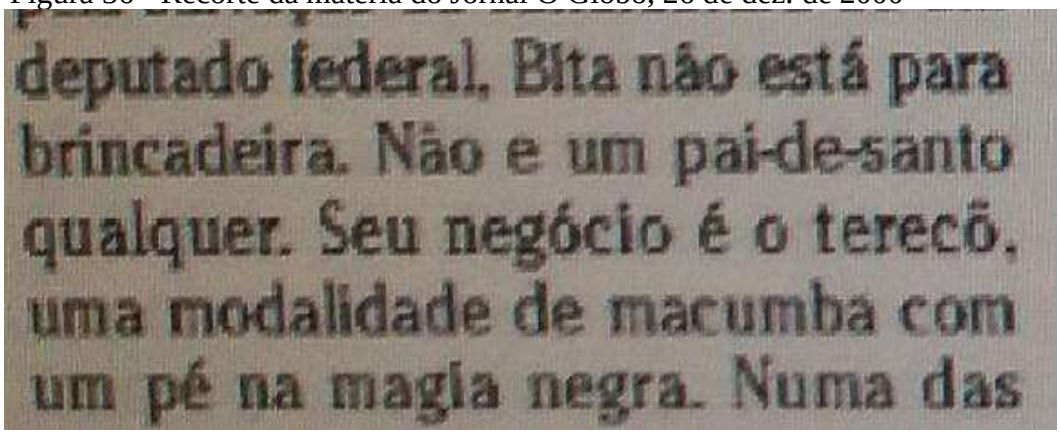
[76] Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

[77] MOURA, Glória. Festas dos quilombos. Brasília: UnB, 2012. Disponível em: www.editora.unb.br. Acesso em: 26 jan. 2020.

durante a festa de São Lázaro na comunidade de Santa Rosa dos Pretos, citados na matéria acima, não aparecem no livro. Mais uma vez o destaque é para o Tambor de Mina.

A propagação desses estereótipos e preconceitos referentes ao Terecô maranhense não estava restrito apenas à imprensa local nem ao recorte temporal feito pelo presente trabalho. O Jornal O Globo, de circulação nacional, no dia 26 de dezembro de 2000, publica uma matéria na coluna opinião, do colunista Elio Gaspari (na página 7), sob o título: *Com vocês, Bita do Barão*[78]. A matéria era sobre o famoso terecozeiro codoense Bita do Barão (atuante até o presente momento), onde destacava o prestígio e envolvimento do Pai de santo com os políticos maranhenses. O teor da matéria não é o interesse da pesquisa, mas a forma preconceituosa e estereotipada com que apresenta o terecozeiro: "Não é um Pai de santo qualquer. Seu negócio é o Terecô, uma modalidade de macumba com um pé na magia negra" (figura 36). Segundo Bandeira (2013), esses estereótipos foram cristalizados pela historiografia e produção literária, permanecendo no consciente e inconsciente do povo brasileiro até os tempos atuais.

Figura 36 - Recorte da matéria do Jornal O Globo, 26 de dez. de 2000


deputado federal. Bita não está para brincadeira. Não e um pai-de-santo qualquer. Seu negócio é o terecô, uma modalidade de macumba com um pé na magia negra. Numa das

Fonte: Acervo digital O Globo.

Os jornais se utilizavam, e continuam até os dias atuais, de um discurso que procura desumanizar povos africanos e seus descendentes; que tenta desqualificar suas autoridades e formas de poder, costumes e tradições. Esses procedimentos, recorrentes de ideologias eurocêntricas, construíram e ainda constroem imagens em torno do primitivismo e isolamento de grupos culturais de ascendência indígena e africana.

A construção de imagem negativa das práticas terapêuticas presentes nas tradições negro-brasileiras do Maranhão, através da imprensa que pactuou com a elite e o Estado, corroborou para que as perseguições aos saberes dos encantados e o preconceito e racismo aos terreiros que têm como características tais práticas continuassem.

---

[78] Matéria completa no anexo D, fonte: acervo digital O Globo.

No entanto, as referidas práticas estavam/estão historicamente enraizadas no cotidiano e nos valores de grande número de sujeitos de diferentes áreas do Maranhão e em outros estados. Fazendo com que, as práticas culturais de cura presentes no Terecô e em outras tradições de matriz africana resistissem até os dias de hoje. Sendo assim, a perseguição, intolerância e racismo aos terecozeiros, agentes de cura ou Pajés não impediu que comunidades negras, em constantes interações e deslocamentos, efetivassem intensas trocas de saberes e práticas curativas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir de leituras e análises, este estudo possibilita recompor diferentes prismas sobre a perseguição e intolerância ao povo do Terecô maranhense e suas práticas de cura entre os anos de 1890 e 1950, ainda que de forma inconclusa, como todo campo de estudo em transformação.

Desse modo, deixo aqui algumas das conclusões às quais cheguei com a presente pesquisa.

A pluralidade de saberes, longe de ser negativa, representa um enorme enriquecimento das capacidades humanas para conferir inteligibilidade às experiências sociais. Portanto, seria essa pluralidade que levaria a análises e avaliações mais complexas dos diferentes tipos de práticas culturais, produzidas pelos diferentes tipos de conhecimentos. É neste sentido que penso o Terecô e suas práticas de cura através dos saberes dos encantados.

Destaco que, as capacidades extraordinárias do agente de cura no Terecô reaparecem em diferentes localidades para definir os pajés ou curadores. Os mesmos, aliados a outros agentes sociais, tais como benzedeiras, rezadeiras, doutores do mato, entre outros, continuavam/continuam a ser responsáveis por estabelecer um diálogo entre os diferentes tipos de viventes. As práticas de cura presentes nas tradições negro-brasileiras tinham um papel fundamental para aquele período. Sendo assim, os agentes de cura passaram a atuar não só no território médico e religioso, mas também no território social e político. Esse foi um dos pontos que, fez com que o Estado passasse a ver os mesmos como perigosos.

A perseguição, intolerância e racismo aos saberes dos encantados, práticas terapêuticas presentes no Terecô, acionadas pelos aparatos repressores do Estado e pela imprensa, durante o recorte temporal da presente pesquisa, não era uma questão que se restringia ao Maranhão. Além disso, não estava somente ligada à questão de saúde pública, devido às inúmeras epidemias que o estado era acometido, como constavam nos discursos oficiais durante as políticas públicas “higienistas”, quando terreiros de Terecôs foram fechados e pais de santo ou pajés perseguidos e presos. A reclamação e pressão por parte da classe médica (em todo o país) ao governo federal contra os curandeiros era frequente. Pois, essa classe fazia parte da elite que defendia as políticas de branqueamento, priorizando o branco europeu e sua cultura.

A tentativa de construção de uma ideia de nação e de uma identidade nacional, a partir de uma base mestiça unificada se deparou com uma desqualificação identitária dos costumes e das formas de pensar e sentir dos negros, principalmente das tradições negro-brasileiras que tinham como característica práticas terapêuticas marginalizadas, entendidas como sinônimo do atraso cultural vivenciado pelo país. Nesse contexto, a teoria racista do branqueamento era um dos pontos fundamentais, segundo alguns intelectuais, como por exemplo, Silvo Romero, entre outros já citados no presente trabalho, e parte da sociedade da época, no processo de evolução da sociedade brasileira e formação da identidade nacional. Sendo assim, considero o racismo um componente central do projeto de "modernização" do Estado Nacional e da perseguição as práticas de cura presentes no Terecô e em outras tradições de matriz africana.

Logo, as práticas de pajelança maranhense, existentes também no Terecô, foram construídas pelas manchetes de jornais e por parte da intelectualidade como o oposto da civilidade, do progresso e da modernidade. No momento de instauração da ideologia da fundação francesa de São Luís, o Terecô e suas práticas de cura não serviam para compor a identidade maranhense, nem tampouco a nacional. Dentro dessa perspectiva, a cultura negra até poderia compor a identidade nacional, mas se adaptando, sofrendo acréscimos da cultura europeia. Assim, as tradições negro-brasileiras que não se "adequassem" deveriam ficar à margem, suprimindo tais práticas culturais.

É nesse cenário de desqualificação identitária das tradições negras que o povo do Terecô e seus agentes de cura, curandeiros e pajés são tidos como criminosos. Sendo assim, as práticas de cura do Terecô se tornaram caso de polícia. Os saberes dos encantados faziam parte das implicações que, segundo os defensores das teorias racistas, impossibilitavam o progresso e a civilização do país. Tais práticas culturais eram vistas pela elite pensante e pelo Estado, como um empecilho para a nova forma de política de estado de modernização do Brasil.

O contexto político e social da sociedade brasileira, no início do século XX, é fundamental para compreender a relevância que o conceito de democracia racial passou a ter. O país vivia um processo de busca de sua identidade nacional que se expressou em um cenário onde predominou um ideário racista de branqueamento. E a ideia de democracia étnica tentou cumprir uma função de naturalização para silenciar os conflitos e a violência instaurados contra o povo negro e sua cultura.

O esforço por parte do Estado em silenciar e tornar invisíveis tradições culturais negro-brasileiras, principalmente às que tem como característica práticas terapêuticas, por

meio das leis data de antes do período de 1890. Entretanto, é com o Código Penal dos Estados Unidos do Brasil (Código Penal Republicano), de 1890, que esse controle toma forma legal definida. A perseguição aos agentes de cura do Terecô e demais tradições que praticavam a pajelança foi intensificada no ano de 1942, quando entra em vigor o Código Penal Brasileiro de 1940, o qual tipifica o crime de curandeirismo. Do meu ponto de vista, existe uma forma de desvio das leis, quando se trata das práticas de cura existentes nas tradições de matriz africana, uma intolerância direcionada.

A prática do curandeirismo ou pajelança foi analisado aqui, no que se refere às leis, a partir da vertente de que se trata de um país onde tradições culturais e religiosas, como o Terecô e entre tantas outras, estão enraizadas no cotidiano e nos valores de um grande número de indivíduos, os quais, acreditam na eficácia dos tratamentos realizados pelos agentes de cura. Dessa forma, se faz necessário um olhar crítico, pois só assim se evitariam injustiças e seria possível aproximar a tipificação do "crime" de curandeirismo em tela à realidade social e cultural brasileira. Este olhar é importante para que as leis brasileiras não sejam uma "cortina de fumaça" a esconder e propiciar uma história de perseguição, intolerância, racismo, disputas e, sobretudo, de segregação do povo negro e sua cultura.

De acordo com a leitura do discurso construído pelos jornais da época referente ao recorte temporal do presente trabalho sobre a prática da pajelança ou curandeirismo no Maranhão, é nítido a coligação dos poderes imprensa e Estado, e a relação racista de ambos, nas perseguições aos terreiros de Terecô e demais tradições que praticam a pajelança e seus agentes de cura. Coligação essa que os meios de comunicação continuam exercendo até os tempos atuais.

Reconhecer a importância dos agentes de cura e das práticas terapêuticas junto à população, não era de interesse dos que escreviam e publicavam os jornais, muito menos dos seus leitores. Já que no período analisado o acesso a leitura era para uma pequena parcela da população maranhense, ou seja, a elite. De acordo com o recenseamento geral do Brasil de 1920, no estado do Maranhão, apenas 15.84% da população sabia ler e escrever, de uma população de 874.337 mil habitantes, 735.906 mil não sabia ler e escrever[79]. Logo, em 1920 apenas 138.431 maranhenses tinham acesso à leitura, que com certeza faziam parte dos que viam as práticas dos agentes de cura como um atraso para aquela sociedade.

---

[79] Fonte: www.biblioteca.ibge.gov.br, p.5, 7 e 12.

Mas, de acordo com as denúncias feitas nos jornais aos quais tive acesso durante a pesquisa, contra as práticas culturais das tradições negro-brasileiras e seus agentes, parte da classe popular também pensava e reforçava o discurso racista da elite. Porém, penso que seria uma pequena parcela da população que compartilhava deste discurso, já que a grande maioria dos menos favorecidos economicamente dependia dos tratamentos de cura de tais práticas culturais.

Nos jornais O Jornal (1917), O Combate (1948) e Jornal do Povo (1950), todos de São Luís- MA, analisados durante a pesquisa, nada foi encontrado sobre Terecô ou prática da pajelança. Provavelmente, isso se deu pelo fato desses jornais não terem como foco noticiários policiais, o que reforça a tese de que não era de interesse da imprensa destacar as qualidades e o serviço prestado à sociedade maranhense pelos agentes de cura e suas práticas. O jornal O Combate e o Jornal do Povo eram voltados para uma população com maior poder aquisitivo, pois suas páginas estavam repletas de comerciais de lojas de tecidos finos e perfumes franceses. Sem falar nas crônicas e nas últimas notícias da capital federal (Rio de Janeiro) e até mesmo da cidade luz (Paris), apesar do eixo (de ambos) ser a política.

Essas perseguições e intolerância às tradições negro-brasileiras, infelizmente, não ficaram restritas aos séculos passados. Em 2015, a Ouvidoria Nacional da Igualdade Racial, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial registrou 626 denúncias, das quais 59 estavam relacionadas aos povos e às comunidades de tradições africanas[80]. Essas ocorrências cada vez mais frequentes trazem à tona o racismo que sempre existiu, de forma velada ou não, contra as tradições negro-brasileiras. Isso acontece muito embora o país se afirme oficialmente laico, conforme determina o artigo V, parágrafo VI, da Constituição Federal de 1988. Embora o texto assegure a liberdade de culto, as práticas religiosas dos povos e comunidades de matriz africana e de terreiro seguiram reprimidas e desvalorizadas ao longo da nossa história.

Aqui, não podemos deixar de ressaltar que direitos, oportunidades, respeito às tradições no Brasil não são para todos. Infelizmente, as democracias racial e social ainda constituem desejos nacionais não alcançados. A consciência racial do brasileiro parece transitar entre duas pistas: a da realidade preconceituosa e discriminatória contra o negro e a do desejo de relações fraternas e naturais, como as criadas por Freyre. Ora, então como explicar, numa nação que tem a mestiçagem como singularidade da cultura, que “existe

---

[80] GOMES, Nilma Lino. Igualdade racial: da política que temos à política que queremos. In: SADER, Emir (org.). **O Brasil que queremos**. Rio de Janeiro: UERJ, LLP, 2016.

uma democracia racial" com direitos e oportunidades para todos e ausência de conflitos, a repressão e perseguição, ao longo da história, à parte da sua gente?

De acordo com as leituras e análises documentais feitas durante a pesquisa, afirmo que os saberes dos encantados, de certa forma, conectam seus praticantes, os agentes de cura, à sua ancestralidade africana. Assim, a tentativa de apagar essa memória é a efetivação do racismo por parte do Estado, de alguns intelectuais e da elite dominante maranhense.

Contudo, há de se registrar que, apesar do Estado, da imprensa e de parte dos intelectuais e da sociedade verem o Terecô e suas práticas terapêuticas como um mal a ser extirpado do corpo social, ele, com seu caráter flexível e heterogêneo, permaneceu vivo e pulsante, com o seu ritmo encantado/encantador nos terreiros maranhenses até os dias atuais. Isso lhe define como uma tradição de resistência da cultura negra no país.

Este trabalho não tem a intenção de esgotar a discussão sobre as perseguições, intolerâncias e racismo aos saberes dos encantados presentes no Terecô maranhense, mas de estimular novas discussões e novos olhares sobre o tema. Espero que o presente estudo se torne um instrumento na perspectiva de busca do aprofundamento da compreensão, por parte dos intelectuais e da sociedade, dessa tradição negro-brasileira e contribua para a preservação, continuidade e mudança dos saberes dos encantados, praticados pelo povo do Terecô.

REFERÊNCIAS

ABDALA JUNIOR, Benjamin. Sílvio Romero; História da Literatura Brasileira. In: MOTA, Lourenço Dantas. Org. **Introdução ao Brasil**: um banquete no trópico 2.São Paulo: Editora SENAC, 2001.

AGASSIZ, Louis. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz. **Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil**: uma história das teorias raciais em finais do século XIX In Afro-Ásia, *18,* p.77-101, 1996.

AHLERT, Martina. **Cidade relicário**: uma etnografia sobre o terecô, precisão e encantaria em Codó (Maranhão*)*. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília- UNB, 2013.

_____. **Casa sagrada, casa doméstica**: uma etnografia sobre a relação entre parentes, humanos e encantados em Codó – MA. In: 36º Encontro Anual da Anpocs, Águas de Lindoia – SP, 2012. Disponível em: www.portal.anpocs.org. Acesso em: 12 jul. 2019.

ALCANTARA, Giseuda do Carmo Ananias de. **Terecô***:* uma tradição negro-brasileira. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas). Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro – UERJ, 2015.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **Racismo estrutural**. São Paulo: Pólen, 2019.

ALVARENGA, Oneyda. **Catimbó**. São Paulo: Biblioteca Pública Municipal, 1949.

ANDRADE, Bruna Boeckmann de. **Angola, entre a dor e a cura**: repensando a produção de conhecimento médico. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento, Sociedade e Cooperação Internacional) – Universidade de Brasília –UNB, Brasília, 2016.

ARAÚJO, Raimundo Inácio Souza. **O Reino do encruzo**: práticas da pajelança e outra (s) história (s) do município de Pinheiro- MA (1946-1988). Tese (Doutorado)-Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Pernambuco-UFPE, Recife, 2015. Disponível em: www.repositorio.ufpe.br. Acesso em: 19 set. 2019.

AUGRAS, Monique. O corpo nas religiões de matriz africana. In: SILVA, José Marmo (org.) **Religiões afro-brasileiras e saúde**. São Luís: Projeto Ató-Iré: Centro de Cultura Negra do Maranhão, 2003.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho. **Onda negra, medo branco**: o negro no imaginário das elites do século XIX. São Paulo: Annablume, 2015.

BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. **"Rotas e raízes" de ancestrais itinerantes**. (Tese de Doutorado), Programa de Pós Graduação em História Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo-PUC, São Paulo, 2013. Disponível em: https://tede2.pucsp.br. Acesso em: 19 set. 2019.

BARATA, Denise. **Samba e partido- alto**: curimbas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

BARROS, Antonio Evaldo Almeida. **O pantheon encantado**: culturas e heranças étnicas na formação de identidade maranhense (1937-65). 2007. 322f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia – UFBA, Bahia, 2007. Disponível em: www.posafro.ufba.br. Acesso em: 23 jan. 2018.

BARROS, Sulivan Charles. **Encantaria de Bárbara Soeira**: a construção do imaginário do medo em Codó/MA. 2000. 163f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Universidade de Brasília- UNB, Brasília, 2000.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira, 1971.

_____. **As Américas Negras***:* as civilizações africanas no novo mundo. São Paulo: Difusão Européia do Livro/Edusp, 1974.

BARROSO JÚNIOR, Reinaldo dos Santos. **Africanos "nações" epolíticas internacionais**: o estado do Maranhão e Piauí e as matrizes culturais africanas através do tráfico de escravos (1770-1815). In: 6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional – Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, Santa Catarina, 2013.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**: contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. São Paulo: Pioneira Editora, 1971.

BOMFIM, Manoel. **OBrasil na América**: caracterização do povo brasileiro. 2ed. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

_____. **O Brasil nação**. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 1998.

BOTELHO, André. **O aprendizado do Brasil a nação em buscado dos seus portadores sociais**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2002.

CAPPELLI, Rogério. **Saindo da rota**: uma discussão sobre a pureza na religiosidade afro-brasileira. 2007. 132f. Dissertação (Mestrado) – Departamento de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense – UFF, Rio de Janeiro, 2007. Disponível em: www.historia.uff.br. Acesso em: 20 jun. 2019.

CARNEIRO, Edison; FERRAZ, Aydano do Couto. **O negro brasileiro**. Trabalhos apresentados no 2º congresso Afro-brasileiro (Bahia). Rio de janeiro: Civilização Brasileira, 1940.

CARVALHO, Lázaro Messias. **Doença e Cura em África**: Medicina Tradicional e Pastoral da Saúde no Povo Chuambo uma Questão de Inculturação. Ed. Roma, Lisboa, 2003.

CARVALHO, José Antônio. Entrevista concedida a Giseuda do C. A. de Alcantara. Santo Inácio, 24 set. 2014.

CASTRO, Yeda Pessoa de. **Falares africanos na Bahia**: um vocabulário afro-brasileiro. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, 2001.

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

CUNHA, Anne Clarissa Fernandes de Almeida. **Crime de curandeirismo**. Artigo. Disponível em: ambitojuridico. Acesso em: 10 jan. 2020.

DANTAS, Beatriz Góis. **Vovó nagô e papai branco**: usos e abusos da África no Brasil. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DANTAS, Carolina Vianna. **O Brasil café com leite**: debates intelectuais sobre mestiçagem e preconceito de cor na primeira república. Tempo, vol. 13, nº 26, p. 56-79. UFF, Niterói, 2009.

DEL PRIORI, Mary; VENÂNCIO, Renato Pinto. **Ancestrais**: uma introdução à história da África Atlântica. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

DOMINGOS, L. T. A complexidade da dimensão religiosa da medicina africana tradicional. **Mneme – Revista deHumanidade**, v.15, n.34, p.167-189, 10 jul.2015. Disponível em: https: /periodicos.ufrn.br. Acesso em:15 jun. 2019.

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

ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**: ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.

_____. **História das Crenças e das Ideias Religiosas**. Vol. I. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2010.

_____. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FARIAS, Juliana Barreto, SOARES, Carlos E. Líbano e GOMES, Flávio dos Santos. **No labirinto das nações**. Africanos e identidades no Rio de Janeiro, século XX. Rio de Janeiro: Aquivo Nacional, 2005, p.19-63.

FERRETTI, Mundicarmo. Tambor de mina e umbanda: o culto aos caboclos no Maranhão. **Jornal do CEUCAB-RS**: O Triângulo Sagrado, Ano III, n. 39 (1996), 40 e 41 (1997).

_____. **Desceu na guma**: o caboclo do tambor de mina em um terreiro de São Luís – a Casa Fanti-Ashanti. São Luís: EDUFMA, 2000.

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

_____. Formas sincréticas das religiões afro-americanas: o Terecô de Codó (MA). **Cadernos de Pesquisa**. São Luís: UFMA, 14, n.2, jul./dez. 2003, p.95-108.

_____. (Org.). SILVA, Jacira Pavão da (transcrição documental). **Pajelança do Maranhão no século XIX**: o processo de Amelia Rosa. São Luís: FAPEMA, 2004.

FERRETTI, Mundicarmo. **Encantados e Encantarias no Folclore Brasileiro.** VI Seminário de Ações Integradas em Folclore. São Paulo, 2008.

_____. **Cura e pajelança em terreiros do Maranhão (Brasil).** Texto apresentado no Curso de Aperfeiçoamento em Antropologia Médica – Università degli Studi di Milano Bicocca, Itália. 2008.

_____. **Pajelança e cultos afro-brasileiros em terreiros maranhenses**. Artigo- Revista Pós Ciências Sociais – PPGGSoe/UFMA - São Luís, v.8, n.16, jul./dez. 2011. Disponível em: www.periodicoseletronicos.ufma.br. Acesso em: 22 abr. 2019.

FERRETTI, Sérgio Figueiredo. Voduns da Casa das Minas. In MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de (org.). **Culto aos orixás, voduns e ancestrais nas religiões afro-brasileiras**. Rio de Janeiro: Pallas, 2011.

FIUZA, Denis Henrique. **A propaganda da Eugenia no Brasil**: Renato Kehl e a implantação do racismo científico no Brasil a partir da obra "Lições de Eugenia". EDOS, Revista do Corpo Discente do PPG – História da UFRGS. V.8, nº 19, p. 85-107. Rio Grande do Sul, Dez 2016.

FORTES, Carlos Alberto dos Santos. **Terecô codoense**: expressão de identidade e resistência. 2008. 70f. Monografia (Curso de História), São Luís: UFMA, 2008.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. O sujeito e o poder. In: Rabinow, P & Dreyfus, Foucault. **Uma trajetória filosófica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

FREITAS, Maria da Glória Feitosa. **O Terecô de imperatriz é uma sagrada brincadeira de gente grande?** XI Congresso Luso Afro Brasileiro de Ciências Sociais. Universidade Federal da Bahia (UFBA). Salvador, 2011. Disponível em: www.xiconlab.eventos.dype.com.br. Acesso em: 04 set. 2018.

FREITAS, João Alfredo de. **Lendas e superstições do Norte do Brasil**. Recife: [s/ed.], 1884.

FREYRE, Gilberto. **O Anarquista de Apipucos**. Entrevista concedida a Lêda Rivas [15 de março 1980], Recife: Parceiros do tempo, 1980.

_____. **Casa-Grande & Senzala**: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 48ª ed. São Paulo: Global Editora, 2003.

GOMES, Nilma Lino. Igualdade racial: da política que temos à política que queremos. In: SADER, Emir (org.). **O Brasil que queremos**. Rio de Janeiro: UERJ, LLP, 2016.

GUATTARI, Félix; ROLNIK, Suely. **Micropolítica – Cartografias do Desejo**. Petrópolis: Vozes Ltda, 1986.

HALL, Stuart. **Da diáspora**: identidade e mediações culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. Disponível em: www.grupodec.net.br. Acesso em: 12 nov. 2019.

HALL, Stuart. **A identidade cultural da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 10ª ed. 2011.

HAMPATE BÃ, Amadou. **A palavra viva na África**. In: Correio da UNESCO. Paris, Ano 7, nº10, 1979.

_____. **Palavra africana**. In: Correio da UNESCO. Rio, Ano 21, nº11, 1993.

HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2009.

_____. THORNTON, John K. **Central Africans, Atlantic Creoles, and the Foundation of the Americas, 1585-1660**. Nova York: Cambridge University Press, 2007.

KARASCH, Mary G. **A vida dos escravos no Rio de Janeiro: 1808-1850.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

KIDDY, Elizabeth W. Quem é o Rei do Congo*?* Um Novo Olhar Sobre os Reis Africanos e Afro-Brasileiros no Brasil. In: HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2009.

LAVELEYE, Didier de. **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, 1996.

LE BRETON, David. **Antropologia do Corpo e Modernidade.** Petrópolis: Vozes, 2011.

LEITE, Dante Moreira. **O caráter nacional brasileiro.** 3ed. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976.

LEITE, Carlos Roberto Saraiva da Costa. **A frente negra brasileira.** Artigo do site Geledes, 2017. Disponível em: www.geledes.org.br. Acesso em: 20 nov. 2019.

LIMA, Zelinda. **Memória de velhos**: depoimentos. Memória oral na cultura popular maranhense. v. VII. São Luís: CMF/SECMA, 2008.

LIMA, Manuel de Oliveira. **A formação histórica da nacionalidade brasileira.** Rio de Janeiro: Topbooks, 2006.

LISSOVSKY, Maurício. **"A fotografia como documento histórico"**, in Fotografia; ciclo de palestras sobre fotografias – FUNARTE, Rio de Janeiro, 1983. Disponível em: www.scielo.br. Acesso em: 15 set. 2020.

LOPES, Ney. **Bantos, Malês e Identidade Negra**. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

_____. **Novo Dicionário Banto do Brasil**. 2ª ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

LOURENÇO, L., Dankzuc, R., Painazzer, D., Junior, N., Maia, A., & Santos, E. **A Historicidade filosófica do Conceito Saúde**. Revista da Associação Brasileira de Enfermagem, nº 1, vol. 3, 2012, pg.17- 35.

LUCION, Jéssica Maria Rosa. **O pensamento anti-racista brasileiro no início do século XX**: Manoel Bonfim e Alberto Torres. Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas. Vol. 16, nº 108, jan/jun, 2015.

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

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

_____. **Guerra de orixá:** um estudo de ritual e conflito. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

MAIO, Marcos Chor**. O Projeto Unesco e a Agenda das Ciências Sociais no Brasil dos anos 40 e 50**. RBCS. Vol. 14, nº 41. outubro/1999.

MASIERO, André Luís. **A Psicologia Racial no Brasil (1918-1929)**. Estudos de Psicologia, 10(2). 199-206. Pontifica Universidade Católica de Minas Gerais, Poços de Caldas, 2005.
MATOS, Henoc Santos. Entrevista concedida a Giseuda do C. A. de Alcantara. Santo Inácio, 25 set. 2014.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas**: catolicismo popular e controle eclesiástico. Belém: Cejup, 1995.

_____. Medicina e Pajelança Cabocla. In: ALVES, Paulo César; MINAYO, Maria Cecília de Souza (Org.). **Saúde e Doença**: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1998. P.73-81.

MARCUSSI, Alexandre Almeida. **Cativeiro e cura**: experiências religiosas da escravidão atlântica nos calundus de Luiza Pinta, século XVII-XVIII. Tese (Doutorado em História Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo-USP, São Paulo, 2015.

_____. **Diagonais do afeto**: teorias do intercâmbio cultural nos estudos da diáspora africana. Dissertação de mestrado. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP. São Paulo: [s.e.], 2010.

MBITI, John. O mal no pensamento africano. Tradução de Deolinda Miranda. Artigo da **Revista Portuguesa de Filosofia**, n. 57, 2001, p.847-858. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com. Acesso em: 25 jun. 2019.

MEIRELES, Mário Martins. Os negros do Maranhão. São Luís, UFMA, 1983. In BARROSO JÚNIOR, Reinaldo dos Santos. **Africanos "nações" e políticas internacionais**: o estado do Maranhão e Piauí e as matrizes culturais africanas através do tráfico de escravos (1770-1815). In: 6º Encontro Escravidão e Liberdade no Brasil Meridional – Universidade Federal de Santa Catarina –UFSC, Santa Catarina, 2013.

MENESES, Maria Paula G. **Medicina Tradicional, Biodiversidade e Conhecimentos rivais em Moçambique.** Departamento de Arqueologia e antropologia da UEM Maputo, 2000. Disponível em: https://www.ces.uc.pt/emancipa/research/pt/ft/saberes.html. Acesso em: 25 jun. 2019.

_____. Epistemologias do Sul. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, nº 80, 2008. Out. de 2008, pg. 5-10.

MINTZ, Sidney W.; PRICE, Richard. **O nascimento da cultura afro-americana**: Uma perspectiva antropológica. Rio de Janeiro: Pallas/ Universidade Candido Mendes, 2003.

MONTEIRO, Paula. **Da doença à desordem** – A magia na umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

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

MOTTA, Roberto & FERNANDES, Marcionila. Orgs. Gilberto Freyre. **Coleção memória do saber.** Rio de Janeiro: Fundação Miguel de Cervantes, 2013.

MOTT, Luiz. **A inquisição no Maranhão**. São Luís: EDUFMA, 1995.

MOURA, Clóvis Steiger de Assis. **Brasil**: as raízes do protesto negro. São Paulo: Global, 1983.

MOURA, Glória. **Festas dos quilombos**. Brasília: UnB, 2012. Disponível em: www.editora.unb.br. Acesso em: 26 jan. 2020.

MUNANGA, Kebengele. **Negritude**: usos e sentidos. 2. ed. São Paulo: Ática, 1998.

NUNES, Patrícia Maria Portela; MARTINS, Cynthia Carvalho. O poder e a autoridade dos autodesignados Pajés na construção de uma expectativa de direito em comunidades quilombolas: religiosidade e territorialidade na Baixada Maranhense. In: MARTINS, Cynthia C. et al. **Insurreição de saberes 3**: tradição quilombola em contexto de mobilização. Coleção Pedagógica Interpretando a Amazônia. Manaus: UEA Edições, 2013.

NUNES, Patrícia Maria Portela. **Medicina, poder e produção intelectual**: uma análise sociológica da medicina no Maranhão. São Luís: Edições UFMA-PROIN-CS, 2000.

OLIVEIRA, Eduardo. Filosofia do encantamento. Artigo. **Revista TRANS** - Departamento de Educação-Núcleo de Investigação Transdisciplinares, UEFS –BA, Ano III, n.07, p. 5-6. jan. a jun. 2003. Disponível em: https://filosofia-africana.weebly.com. Acesso em: 09 jul. 2019.

OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A questão nacional na primeira república**. São Paulo: Brasiliense, 1990.

PACHECO, Gustavo de B. Freire. **Brinquedo de cura**: um estudo sobre a pajelança maranhense. 2004. 283f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de

Janeiro- UFRJ. Rio de Janeiro: UFRJ: 2004. Disponível em: www.teses.ufrj.br. Acesso em: 04 mai. 2019.

PARÈS, L. N. Apropriações e transformações crioulas da pajelança cabocla no Maranhão. In CARVALHO, M. R. (org.). **Índios e negros**: imagens, reflexos e alteridade. Salvador: PCB, 2004.

PRANDI, Reginaldo (org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

_____-. **A Dança dos caboclos**: uma síntese do Brasil segundo os terreiros afro-brasileiros. São Paulo: USP. Disponível em: www.fflch.usp.br. Acesso em: 18 jun. 2018.

_____. **Herdeiras do axé**: Sociologia das religiões afro-brasileiras. São Paulo: Hucitec, 1996.

PEDRO, Verônica Chivela. Cultura e saúde na prática antropológica. **Revista Angolana de Ciências Sociais**, nº 1, vol. 1, maio de 2011, pg. 123-148.

PEIXOTO, Fernanda A. **Diálogos brasileiros**: uma análise da obra de Roger Bastide. São Paulo. Universidade de São Paulo – USP (Tese de doutorado), 1998.

PEREIRA, Nunes. **A Casa das Minas**: contribuição ao estudo das sobrevivências daomeianas no Brasil. Publicações da Sociedade Brasileira de Antropologia eEtnologia, Rio de Janeiro, n. 1, mar. 1947.

PEREIRA, Amílcar Araújo. **O mundo negro**: relações raciais e a constituição do movimento negro contemporâneo no Brasil. Rio de Janeiro: FAPERJ/Pallas, 2013.

PEREIRA, José Maria Nunes. **Os estudos africanos na América Latina**: um estudo de caso. O Centro de Estudos Afro-Asiáticos (CEAA). Disponível em: Bibliotecavirtual.clacso.org.ar. Acesso em: 21 de fev. 2019.

POLANAH, L. D. **Possessão e exorcismo em Moçambique** – Memórias do Instituto de Investigação Científico de Moçambique. Moçambique: 9C, 1967.

QUINTAS, Gianno Gonçalves. **Entre maracás, curimbas e tambores**: pajelança nas religiões afro-brasileira. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Pará, Belém, 2007. Disponível em: www.livros01.livrosgratis.com.br. Acesso em: 19 set. 2019.

RAMOSE, Mogobe B. Globalização e Ubuntu. In: SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula (Org.)**. Epistemologia do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A, 2009.

REIS, José Ribamar Sousa dos. **Folclore maranhense**. São Luís: Informes, 2004.

_____. **Terreiro do Riacho "Água Fria"**. São Luís: Fort Gráfica, 2007.

RODRIGUES, Nina. **Os africanos no Brasil**. 5.ed. São Paulo: Nacional, 1977. Original de 1906.

ROQUETTE-PINTO, Edgard. **Rondonia**: Anthropologia – Ethnographia. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005. Original de 1917. Disponível em: www. scielo.br. Acesso em: 19 out. 2019.

SALLES, Vicente. **Cachaça, pena e maracá**. Brasil Açucareiro, n. 2, p.46-55, ago. 1969.

SANTOS, Maria do Rosário Carvalho, SANTOS NETO, Manoel dos. **Boboromina**: Terreiros de São Luís, uma interpretação sócio-cultural. São Luís: SECMA/SIOGE, 1989.

SANTOS, Joel Rufino dos. **Saber do Negro**. Rio de Janeiro: Pallas, 2015.

SANTOS, Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula**. Epistemologia do Sul**. Coimbra: Edições Almedina S.A, 2009.

_____; CHAUÍ, Marilena. **Direitos humanos, democracia e desenvolvimento**. São Paulo: Cortez, 2015.

SANTOS, Juana Elbein; SANTOS, Descoredes M. Religióny cultura negra. In FRAGNALS, Manuel Moreno (org.) **África em América Latina**. Paris: UNESCO/ SigloVeintiuno, 1977, p. 103-128. Disponível em: www. capes.gov.br. Acesso em: 09 dez. 2019.

SANTOS, Gislene Aparecida dos. **AInvenção do Ser Negro**: Um percurso das ideias que naturalizaram a inferioridade dos negros. São Paulo/ Rio de Janeiro: EDUC/ Pallas, 2002, p. 119-167.

SCHWARCZ, Lilia Mortiz. **O espetáculo das raças**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

_____. **Usos e abusos da mestiçagem e da raça no Brasil***:* uma história das teorias raciais em finais do século XIX In Afro-Ásia, p.77-101, 1996.

SKIDMORE, Thomas E. **Preto no branco**: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1976.

SILVA, Kênya da Luz. **Os ser Pajé**: histórias de pajelança e encantaria em Cururupu no tempo presente. Monografia (Graduação) – Curso de História, Universidade Estadual do Maranhão – UEMA, São Luís, 2016. Disponível em: www.historia.uema.br. Acesso em: 19 set. 2019.

SIMAS, Antonio Luiz. RUFINO, Luiz. **Fogo no mato**: a ciência encantada das macumbas. São Paulo: Mórula Editorial, 2018.

SIQUEIRA, Maria de Lourdes. **N'assysim,a íris dos olhos da alma africana:** saberes africanos no Brasil. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2010.

SLENES, Roberto W. A grande greve do crânio do tucuxi: espíritos das águas centro-africanas e identidade escrava no início do século XIX no Rio de Janeiro. In HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2009.

_____. **"Malungu, Ngoma Vem!"**: África Coberta e Descoberta do Brasil. São Paulo: Revista USP, nº 12, p.48-67, 1992.

SODRÉ, Muniz. **A verdade seduzida. Por um conceito de cultura no Brasil**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

_____. **O terreiro e a cidade. A forma social negro-brasileira.** Rio de Janeiro: Imago/ Salvador, Fundação Cultural do Estado da Bahia, 2002.

_____. **Claros e escuros. Identidade, povo e mídia no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1999.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de santa cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

THOMAS, Louis-Vincent e LUNEAU, René. **Les Religions d'Afrique noire:** Textes ET traditions sacrés. Paris: Editions Stock, 1995.

THORNTON, John Kelly. Religião e vida cerimonial no Congo e áreas umbundo, de 1500 a 1700. In HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2009.

_____. **A África e os africanos na formação do mundo Atlântico**: 1400-1800. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

TODOROV, Tzvetan. **Nós e os outros**: a reflexão francesa sobre a diversidade humana. Vol. I. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

TORRES, Alberto. **O Problema Nacional Brasileiro**. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1938. Disponível em: www.bibliotecadigital.puc-campinas.edu.br. Acesso em: 08 dez. 2019.

VANSINA, Jan. Prefácio. In HEYWOOD, Linda M. (org.). **Diáspora negra no Brasil.** São Paulo: Contexto, 2009.

VERGER, Pierre Fatumbi. **Ewé**: o uso das plantas na sociedade Yorubá. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

_____. **Orixás, deuses iorubás na África e no Novo Mundo**. Salvador: Editora Corrupio/Círculo do Livro, 1981.

VIEIRA FILHO, Domingos. Os escravos e o Código de Posturas de São Luís. **Revista Maranhense de Cultura**. Ano 2, n.2, p.16-21, São Luís: Fundação Cultural, jan./jun 1978.

WAGNER, Dagoberto. **Preparo e utilização das plantas medicinais**. 2010. Disponível em: www.curaeencantamento.blogsport.com.br. Acesso em: 12 de jul. 2019.

APÊNDICE A – Fontes

Acervo digital O Globo

Jornal O Globo, 24/01/1928, 15/05/1928, 26/04/1929, 28/09/1929, 26/09/1930, 01/07/1931, 07/12/1931, 10/05/1935, 27/06/1937, 10/01/1938, 18/04/1938, 01/11/1939 e 26/12/2000.

Arquivo Público do Estado do Maranhão (APEM)

Coleção de Leis, Decretos e Resoluções da Província do Maranhão, 1848, 1866, 1876 e 1884.

Leis nº: 241 (1848), 804 (1866), 775 (1866), 1138 (1876) e 1339 (1884).

Biblioteca Pública Benedito Leite, São Luís – MA (BPBL)

Anais da Assembléia Provincial do Maranhão, 1880.

Atas: 4ª Sessão Ordinária (18 de fev. 1880) e 5ª Sessão Ordinária (20 de fev. 1880).

Coleção das Leis, Pareceres do Congresso, Decretos e Decisões do Estado do Maranhão, 1910, 1924 e 1936.

Parecer nº: 19 (15 de mar. de 1910).

Leis nº: 1172 (22 de abr. de 1924) e 25 (31 de jul. 1936).

Mensagem do Presidente Magalhães de Almeida ao Congresso do Estado do Maranhão, citação de trabalhos realizados pela Repartição de Higiene do Estado, no combate às epidemias no Maranhão (p.1, 25-32), 5 de fev. de 1927.

Mensagem de prestação de conta do primeiro ano de mandato (agosto de 1936 a agosto de 1937) do Governador Dr. Paulo Martins de Souza Ramos apresentada à Assembleia Legislativa do Estado do Maranhão. Citação da fiscalização rigorosa junto á população daquele estado, utilizando a Polícia sanitária para “visitas” diárias as casas de pessoas doentes (p.79), agosto de 193.

Jornais:

Gazeta de Codó - MA, 1894.

Monitor Codoense - MA, 12/01/1895, 26/01/1895 e 02/02/1895.

Gazeta Codoense - MA, 1901.

O Jornal - MA, 1917.

O Combate- MA, 1948.

Jornal do Povo - MA, 1950.

Biblioteca Virtual Oswaldo Cruz

Redação sobre a Reforma Pereira passos no Rio de Janeiro, início do século XX. Página Diretoria Geral da Saúde Pública.

Enciclopédia dos Municípios Brasileiros

Volume I. Relação de números da população dos municípios e estados brasileiros. Edição do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE. Rio de Janeiro, 1957, p. 279.

Enciclopédia Virtual Itaú Cultural

A Redenção de Cam. In: Enciclopédia Itaú Cultural de Arte e Cultura Brasileiras. São Paulo: Itaú Cultural, 2020. Disponível em: http://enciclopedia.itaucultural.org.br/obra3281/ a redenção de cam. Acesso em: 05 de Mai. 2020. Verbete da Enciclopédia.
ISBN: 978-85-7979-060-7

Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil

Jornais:

Diário do Pará - PA, 17/04/1898.

Folha do Povo - MA, ed. nº 217, 1923.

Pacotilha - MA, 13/04/1912, 30/04/1912, 22/05/1912, 26/07/1913, 22/09/1913, 18/05/1914, 20/07/1914, 29/07/1914, 07/09/1914, 11/09/1914, 17/09/1914, 23/10/1914, 31/10/1914, 30/12/1914, 06/03/1915, 05/04/1915, 26/05/1915, 03/07/1915, 07/07/1915, 09/07/1915, 12/07/1915, 16/07/1915, 17/07/1915, 19/07/1915, 12/08/1915, 25/08/1915, 04/05/1916, 15/12/1916, 07/02/1917 e 31/03/1917.

Semanario da União de Moços Catholicos São Luís – MA, 01/06/1940.

Impressos Oficiais

Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, 1890.

Código Penal Brasileiro, 1940.

Sites:

www.acervo.oglobo.globo.com

www.barracaodoze.blogspot.com.br

www.bngov.br

www.biblioteca.ibge.gov.br

www.bibliotecavirtual.clacso.org.ar

www.camara.leg.br

www.capes.gov.br

www.curaeencantamento.blogsport.com.br

www.descomplica.com.br

http://enciclopedia.itaucultural.org.br

www.editora.unb.br

www.geledes.org.br

www.jusbrasil.com

www.oswaldocruz.fiocruz.br

www.planalto.gov.br

www.portal.anpocs.org

www. Scielo.br

ANEXO A - Quadro de pesquisa arquivistas - MA

Quadro de pesquisa arquivistas - MA			
Tipo de documento	**Ano**	**Fonte**	**Nº de referência[81]**
Lei N° 241	1848	Arquivo Público do Estado do Maranhão	----x----
Lei N° 804	1865	Arquivo Público do Estado do Maranhão	1865-66
Lei N°775	1865	Arquivo Público do Estado do Maranhão	35.077.6 (812)
Código de Postura de São Luís	1866	Arquivo Público do Estado do Maranhão	----x----
Lei N°1138	1875	Arquivo Público do Estado do Maranhão	35.077.6 (812)
Coleção de decretos-leis e decretos do Estado do Maranhão	1876	Biblioteca Pública Benedito Leite	----x----
Coleção de decretos-leis e decretos do Estado do Maranhão	1877	Biblioteca Pública Benedito Leite	----x----
Anais do Congresso do Estado MA	1880	Biblioteca Pública Benedito Leite	M311a
Lei N° 1339	1884	Arquivo Público do Estado do Maranhão	35.077.6 (812)
Jornal Gazeta	1894	Biblioteca Pública Benedito Leite	----x----
Jornal Monitor Codoense Jan - Dez 1895	1895	Biblioteca Pública Benedito Leite	Part. 109
Jornal Gazeta	1901	Biblioteca Pública Benedito Leite	(059) Part. 109
Discurso de Justo Jansen Ferreira na Escola Normal	1910	Biblioteca Pública Benedito Leite	----x----
Leis do Estado do Maranhão	1910	Biblioteca Pública Benedito Leite	0019251/2002
Leis do Estado do Maranhão	1911	Biblioteca Pública Benedito Leite	0021617/2002
Leis do Estado do Maranhão	1912/13	Biblioteca Pública Benedito Leite	0021618/2002
Decretos Nº 2044 de 31 de dez. de 1908 e Nº 2591 de 7 de ago. de 1912	1913	Biblioteca Pública Benedito Leite	----x----

[81] Número de referência da catalogação na fonte.

Leis do Estado do Maranhão	1914	Biblioteca Pública Benedito Leite	0021627/2002
Jornal O Jornal	1917	Biblioteca Pública Benedito Leite	----x----
Leis do Estado do Maranhão	1918/19	Biblioteca Pública Benedito Leite	0018452/2002
Leis do Estado do Maranhão	1924/25	Biblioteca Pública Benedito Leite	0018442/2002
Mensagem de Magalhães de Almeida ao Congresso do Estado - MA	1927	Biblioteca Pública Benedito Leite	----x----
Mensagem ao Congresso do Estado - MA	1927	Biblioteca Pública Benedito Leite	0025084/2003
Mensagem ao Congresso do Estado - MA	1928	Biblioteca Pública Benedito Leite	0025079/2003
Mensagem ao Congresso do Estado - MA	1930	Biblioteca Pública Benedito Leite	0025081/2003
Coleção de decretos-leis e decretos do Estado do Maranhão	1936	Biblioteca Pública Benedito Leite	0018448/2002
A Constituição Política do MA	1936	Biblioteca Pública Benedito Leite	M311c
Mensagem Apresentada a Assembléia Legislativa do Estado - MA	1937	Biblioteca Pública Benedito Leite	0024557/2003
Coleção de decretos-leis e decretos do Estado do Maranhão	1946	Biblioteca Pública Benedito Leite	0018606/2002
Jornal O Combate	1948	Biblioteca Pública Benedito Leite	----x----
Mensagem Apresentada a Assembléia Legislativa do Estado - MA	1949	Biblioteca Pública Benedito Leite	0024568/2003
Mensagem Apresentada a Assembléia Legislativa do Estado - MA	1950	Biblioteca Pública Benedito Leite	0024565/2003
Jornal do Povo	1950	Biblioteca Pública Benedito Leite	----x----

ANEXO B - Tabelas de temas de matérias sobre curandeirismo em vários estados brasileiros nas décadas de 1920 a 1960 - Jornal O Globo

Fonte: Acervo digital O Globo.

Década 1920			
Data	**Título**	**Página**	**Tema**
24.01.1928	Uma iniciativa que deve ser prestigiada	02	Reclamação do Sindicato Médico contra o exercício ilegal da medicina por parte dos curandeiros.
15.05.1928	Contra o exercício ilegal da medicina	02	Reclamação do Sindicato Médico contra o exercício ilegal da medicina por parte dos curandeiros.
26.04.1929	Louvando a atitude do Syndicato Medico Brasileiro	07	Reclamação do Sindicato Médico contra o exercício ilegal da medicina por parte dos curandeiros.
28.09.1929	O SyndicatoMedico reclama providencias ao governo fluminense contra o charlatanismo	02	Reclamação do Sindicato Médico contra o exercício ilegal da medicina por parte dos curandeiros.

Década 1930			
Data	**Título**	**Página**	**Tema**
26.09.1930	Mais uma vitoria do Syndicato Médico	06	Reclamação do Sindicato Médico RJ contra o exercício ilegal da medicina por parte dos curandeiros.
01.07.1931	O curso do prof. Miguel Osório de Almeida e a conferência do Dr. Xavier de Oliveira	05	Curso sobre fatores místicos de psicopatia, curandeirismo e outros.
07.12.1931	Criminosos presos	04	Criminosos presos por diversos tipos de crimes, entre eles, um casal em Diamantina MG, pelo crime de magia e curandeirismo.
10.05.1935	Pela prophylaxia social	03	Divulgação de palestras onde será discutidos temas de grande interesse na área de enfermidades venéreas, como o exame médico pré-nupcial e a

			luta contra o curandeirismo e charlatismo.
27.06.1937	Curando pela suggestão...	06	Prisão de um curandeiro em um consultório no bairro de Ipiranga SP- o feiticeiro usava também modernos processos científicos, como homeopatia e drogas elétricas.
10.01.1938	Salário mínimo para os médicos	07	Um apelo do Sindicato dos Médicos de SP para o combate enérgico do governo ao curandeirismo.
18.04.1938	Levou o feiticeiro para matar o rival	02	Um crime bárbaro no Estado de SP, onde a vítima era um grande empresário, envolvendo um curandeiro.
01.11.1939	Ainda a censura aos anúncios	04	Reclamação dos Médicos junto ao Sindicato de Médicos Brasileiros contra o exercício ilegal da medicina por parte dos curandeiros.

Década 1940			
Data	**Título**	**Página**	**Tema**
15.07.1940	Os serviços de saúde na Bahia	08	Anuncio de aumento de verba para serviços de saúde no Estado da Bahia, incluindo, onde estava incluso grande atividade na repressão ao curandeirismo.
05.07.1943	A mediunidade, o código e a justiça – Não é o primeiro flagrante	07	Arquivamento de processo, onde o acusado foi flagrado receitando chá de abacate para um paciente com problemas renais. O juiz alega não se tratar de mero curandeirismo, mas ato ligado à determinada crença, Com base no então novo código penal brasileiro. SP
12.08.1943	Praticar o espiritismo não é crime	07	Processo arquivado pelo juiz, onde a acusada foi flagrada dando passes, o mesmo cita o artigo 284 do então novo código penal, onde pode se dar interpretações variadas sob o significado de curandeirismo. RJ
30.03.1944	Absorvida a costureira	10	Resultado de um julgamento, onde a acusada de exercer o curandeirismo, flagrada dando passes, foi absorvida. RJ

03.02.1945	Fila até para a macumba...	04	Denuncia de um centro de curandeirismo em Petrópolis RJ, sobe a acusação de uma cliente ter enlouquecido quando lá estava.
03.03.1945	Suicidar-se e eliminar a família inteira	02	Crime envolvendo uma praticante de Curandeirismo, a mesma tinha tentado envenenar toda a sua família, mas só ela e o cunhado tinham morrido. RJ
03.04.1946	A morte da esposa desorientou o lavrador	13	A morte de uma senhora que se tratava com curandeiros, a mesma teria sido assassinada pelo esposo.

Década 1950			
Data	**Título**	**Página**	**Tema**
27.09.1950	São Cosme e São Damião	03	Vida de São Cosmo e São Damião, os santos teriam sido acusados de curandeiros pela Igreja.
26.01.1951	Transformou o lar em centro de peregrinação	05	Prisão de uma mulher e seu esposo na cidade de Belo Horizonte, por exercer o curandeirismo.
26.01.1952	Fui a outro inferno	06	Uso por parte dos negros dos subúrbios e favelas cariocas, do curandeirismo e da macumba para apavorarem a população com crendices, e assim obter lucros fabulosos.
08.05.1952	O vampiro de Cascatinha	11	Prisão de um homem por exercer o curandeirismo em Petrópolis RJ.
02.06.1952	O médico achou o curandeirismo bem mais rendoso...	01	Notícia de um Médico que passou tornou-se curandeiro, abandonando a medicina. Agora perseguido pela polícia.
27.11.1952	Curandeirismo a 50 cruzeiros	03	Prisão de uma mulher em Braz de Pina RJ, por exercer o curandeirismo.
09.06.1953	Instalou consultório de curandeirismo!	03	Prisão de uma mulher em Rocha Miranda RJ, por exercer o curandeirismo.
11.07.1953	Civilização	02	Instauração de um processo em Goiânia GO, contra um índio civilizado da tribo dos Carajás, por exercer o curandeirismo.
19.11.1054	O Samaritano...	06	Prisão de um reformado da polícia militar, por exercer o curandeirismo. O mesmo foi acusado da morte de uma criança

			causada pela garrafada que ele lhe passou. Campo Grande RJ.
16.09.1955	Denunciado Jaú	06	Denuncia feita de um ex-jogador de futebol por prática de curandeirismo e macumba na umbanda.
10.09.1956	A macumba foi tema de um Congresso de Psicologia	21	Matéria sobre o segundo congresso de psicologia Íberio Americano em Buenos Aires, onde a macumba e o curandeirismo afro-brasileiro são analisados cientificamente.
05.11.1956	Da África para o Brasil	12	Matéria sobre um pai de santo babalaô, no centro do Rio, o mesmo é visto pelo reporte como um representante das sobrevivências míticas africanas.
09.11.1956	Frei Boaventura nos terreiros	03	Sobre as vizitas do frei franciscano Boaventura aos terreiros, o frei dava conferencia sobre espiritismo e macumba.
10.11.1956	Mistificação e curandeirismo	04	Acusação de que alguns dos praticantes da macumba fingiam incorporar para poder exerce o curandeirismo.
14.11.1956	A prefeitura subvenciona terreiros	05	Os terreiros de candomblé e umbanda como zona de influencia política. Os mesmos, apoiavam determinados políticos em troca de apoio moral e financeiro.
15.11.1956	Curandeirismo e exploração	05	Acusação de que a maio parte dos terreiros de umbanda do Rio praticavam curandeirismo com exploração dos clientes.
16.11.1956	Loucura e patologia social	08	Caso de loucura provocada por exercício de práticas mágicas e macumba. Campina Grande PB.
15.04.1957	Surge no interior de Goiás uma seita bárbara orientada por um falso “Pai Celestial”	05	O surgimento de uma nova seita no interior de Goiás, denominada As Três Pintas, um misto de exorcismo e curandeirismo.
11.06.1957	O curandeiro foi condenado	06	Condenação de um homem à pena de 1 ano e 4 meses de detenção pela prática de curandeirismo.
28.11.1957	Depois da macumba as duas famílias sumiram	16	Acusação contra um curandeiro do sumiço de duas famílias, em SP.
05.07.1958	Reprimidos com energia a amoralidade e o jôgo	07	O aumento do trabalho da policia da cidade do Rio, uma das causas auxiliar a justiça nos crimes contra a saúde pública, curandeirismo, etc.

05.03.1959	Um reporte de O Globo cortou a carreira do “Doutor” Schatzmayr	05	Reportagem sobre um falso médico de renome que praticava o curandeirismo no centro do Rio.
03.04.1959	Consultório Hertziano	05	Sobre um programa da rádio Guanabara, onde se toca vários pontos de macumba, a reportagem difere esse programa de outro da rádio mundial que passa algumas receitas de curandeirismo.
07.05.1959	“Nero” e suas duas parceiras indiciados por cinco delitos	04	Processo criminal de um macumbeiro por exercer o curandeirismo e charlatanismo.
12.05.1959	O “pastor” era um caso de polícia...	06	Um pastor da Igreja Evangélica Pentecostal, acusado de curandeirismo no interior de SP.
08.06.1959	O conto do “pastor”	03	O caso do pastor da Igreja Evangélica Pentecostal, acusado de curandeirismo no interior de SP.
09.07.1959	Invadiram a delegacia e organizaram um côro	11	O caso do pastor acusado de curandeirismo no interior de SP. Dessa vez por motivo da invasão da delegacia pelos víeis da igreja no dia que o pastor se apresentou para polícia.
27.10.1959	“Nero”defendeu-se acusando o repórter	10	Denuncia de um homem por exercer o curandeirismo, já citado numa matéria nesse jornal.
28.11.1959	O exercício de Bates para os olhos	13	Sobre um exercício chamado de bates, que surgiu nos Estados Unidos, para curar problemas de visão usados pelos curandeiros e charlatões.

Década 1960			
Data	**Título**	**Página**	**Tema**
05.01.1960	Tirou 50 mil cruzeiros da jovem e a manteve no “terreiro” mais de 2 meses.	13	Apreensão de material de curandeirismo e feitiços em um terreiro localizado em Copacabana, onde se encontrava uma jovem “aprisionada” em tratamento.
07.01.1960	A polícia interditou ontem o Centro Espírita da Gávea	10	Interdição de centro espírita por suspeita do exercício de curandeirismo.
01.02.1960	Educação no meio rural daria fim ao curandeirismo	04	Entrevista do presidente da associação dos médicos da Bahia, onde ele associa o curandeirismo ao baixo nível de cultura da população.

18.03.1960	Há mais de quarenta anos vinha a curandeira receitando cápsulas "contra a asma"	11	Mulher presa em flagrante exercendo a prática do curandeirismo. RJ
11.05.1960	Curandeirismo pilhado em flagrante	06	Prisão de quatro senhores em flagrante exercendo a prática do curandeirismo. RJ
15.12.1960	Congresso de hipnologia no Rio, em julho de 1961	16	Organizador do congresso culpa os curandeiros pelo preconceito da população a hipnose, já que a mesma é comparada a tais práticas.
24.06.1961	Denunciado o homicida e curandeiro	06	Homem denunciado pela morte de um soldado, homicídio culposo e curandeirismo.
20.11.1962	A formação de médicos e o Simpósio de Brasília - II	03	Crise na saúde leva o Ministro da Educação pedir a diminuição de médicos formados, a categoria alega, caso isso aconteça aumentaria o curandeirismo.
19.06.1963	Diretor do INC critica programa de televisão	02	Programa de televisão estaria anunciando o tratamento de câncer na base do curandeirismo.
04.07.1963	O caso de "Zé Arigó" leva a campanha nacional contra o curandeirismo	03	O exercício ilegal de medicina por um médium em Belo Horizonte leva a campanha nacional contra o curandeirismo.
24.09.1963	Dom Estêvão diz que curandeirismo não cura sozinho	02	O monge beneditino afirma em conferencia que nenhuma doença cura só curandeirismo.
14.10.1963	"Zé Arigó" nega culpa e divide Congonhas em duas	03	Julgamento do processo do médium Zé Arigó BH.
06.11.1963	Curandeirismo	16	Condenação por exercer curandeirismo.
17.02.1964	Adiado o processo de Zé Arigó	05	Adiamento do processo do médium Zé Arigó BH.
06.06.1964	Por esse mundo a fora	01	Campanha de repressão aos ciganos e curandeiros em Manhattan, USA.
21.11.1964	Condenado "Zé Arigó"	03	Condenação do médium Zé Arigó BH.
23.11.1964	Arruaças em Lafaiete por causa da prisão do	18	Manifestações populares em Belo Horizonte exigindo a libertação do médium Zé Arigó.
28.11.1964	Visitantes criam problemas querendo ver "Zé Arigó"	24	Manifestações populares em Belo Horizonte querendo ver o médium Zé Arigó.
28.11.1964	Deputado pede indulto para "Zé Arigó"	11	Deputado pede indulto para o médium Zé Arigó.
17.12.1964	"Arigó", preso continua	18	O médium Zé Arigó continua a

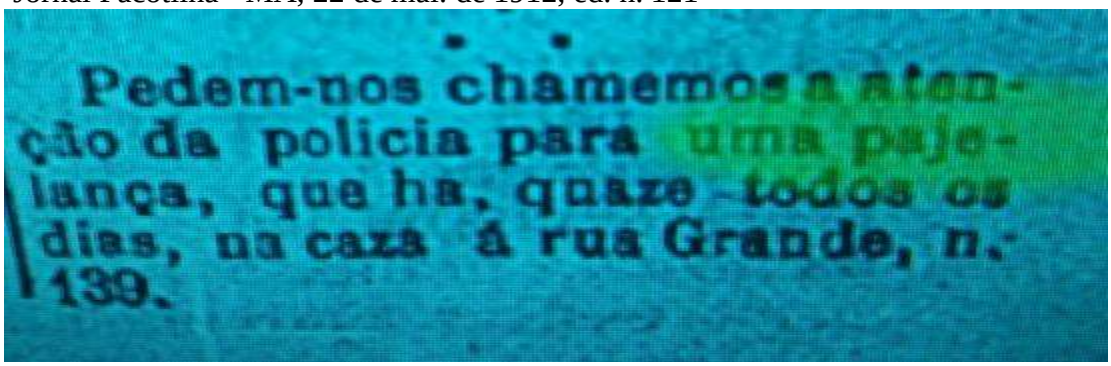
	a interessar multidões		reunir multidões que protestam em sua defesa.
31.12.1964	Espíritas querem visitar "Zé Arigó"	18	Entidades espíritas do Rio de Janeiro organizam caravanas para visitar o médium Zé Arigó.
06.02.1965	O tribunal vai apreciar a condenação de "Zé Arigó"	15	O tribunal vai apreciar a condenação do médium Zé Arigó.
24.03.1965	Negação a apelação, "Zé Arigó" continuará preso em Lafaiete	18	Caso do médium Zé Arigó.
30.03.1965	José Arigó	07	Carta de um argentino ao jornal O Globo em defesa do médium.
04.05.1965	Aula de parapsicologia descreve a origem da ciência e explica como os cegos podem ver pela hiperestesia	06	O padre Quevedo, defende que o curandeirismo e feitiço, entre seria um fenômeno da parapsicologia, de efeito psicofísico.
19.08.1965	Tribunal de Alçada decide amanhã sobre o caso "Zé Arigó"	16	Caso do médium Zé Arigó.
21.08.1965	Tribunal recusou a anulação da pena de "Zé Arigó", que volta à cadeia de Congonhas	10	Caso do médium Zé Arigó.
18.09.1965	Advogado solicitou o embargo da sentença que condenou "Zé Arigó"	14	Caso do médium Zé Arigó.
22.09.1965	Engenheiro que anuncia cura do câncer poderá ser processado em Minas	19	Acusação de curandeirismo
29.09.1965	Indeferido o recuso em favor de "Arigó"	03	Caso do médium Zé Arigó.
04.11.1965	Fugiu do xadrez falso missionário	19	Fuga de um prisioneiro em Caxias RJ, que respondia por curandeirismo.
18.11.1965	O STF não inocentou "Zé Arigó", afirma o Conselho de Medicina	16	Caso do médium Zé Arigó.
03.02.1966	Coronel: "Zé Arigó" foi condenado por falha da defesa	15	Caso do médium Zé Arigó.
07.03.1966	Condenado falso médico	21	Em Niterói RJ um falso médico é condenado por praticar o curandeirismo.
16.03.1966	Denunciado o químico que teria cura para o câncer	16	Em Belo Horizonte, o químico que teria cura para o câncer é denunciado acusado de exercer o

			curandeirismo.
18.03.1966	Ciprestes dirá em juízo como curava o câncer	16	Depoimento do químico acusado de curandeirismo.
19.03.1966	Curandeirismo	05	Habeas corpus em favor de uma mulher acusada de exercer o curandeirismo, RJ.
21.03.1966	Primo de Isaltina acusa Sebastião de explora-la	13	Acusação de exploração a médium Isaltina que trabalha com curandeirismo, RJ.
24.03.1966	Curandeirismo	13	A médium Isaltina entra com habeas corpus contra o titular da 25ª Delegacia distrital, que interditou sua tenda espírita.
20.06.1966	Combate enérgico aos psicotrópicos	18	Os médicos de Belo Horizonte cobram combate enérgico aos psicotrópicos, entorpecentes, charlatanismo e curandeirismo.
04.08.1966	O Supremo reinicia atividades	15	Foram distribuídos 150 habeas corpus, entre eles, o da médium Isaltina contra o titular da 25ª Delegacia distrital.
03.09.1966	Médico acusa Ciprestes de curandeirismo	03	Caso do químico de BH acusado de curandeirismo.
19.09.1966	Médico exige rigor com os charlatões	10	Em conferencia médico rigor com os charlatões e critica as atividades do curandeiro “Zé Arigó”.
19.09.1966	III Curso de Deontologia médica e ética profissional	05	Um dos temas do curso é medicina e curandeirismo.
10.10.1966	Desqualificado o crime de “Arigó”	19	Baseado no art. 11 do código penal, o Juiz desqualifica o crime do médium, o delito deixa de ser curandeirismo (art.284) para contravenção (art.a7).
10.12.1966	Processo de “Arigó” volta à justiça	09	Caso do médium Zé Arigó.
04.03.1967	Roberto e o curandeiro	09	Uma criança teve intoxicação depois de tomar uma garrafada passada por um curandeiro em Nova Iguaçu, caso foi para na polícia.
09.10.1967	Povo messiânico espera a morte do velho Pedro	14	Filme que conta a vida do romeiro alagoano Pedro Batista, o mesmo era curandeiro.
09.10.1967	Arigó	04	Punibilidade do médium Zé Arigó é extinta.
13.12.1967	Mais de 500 universitários integrarão o Projeto Rondon	18	Uma das mais árduas tarefas seria dos médicos, já que iriam atuar em regiões que não existiam médicos e o curandeirismo ainda imperava.

04.06.1968	A febre aftosa do século XVII	02	A evolução da medicina humana e veterinária nos últimos três séculos, no sec. XVII ambas eram guiadas pelo curandeirismo, afirmava a matéria.
26.10.1968	Plantação de maconha nos vasos de flores	12	Apreensão de um traficante o mesmo também praticava o curandeirismo.
06.03.1969	O espiritismo cristão – benzimentos e simpatias	02	Matéria sobre o que seria simpatia e o ato do curandeiro e os seus efeitos.
12.07.1969	"República de Conceição" é reduto negro no Ceará	10	Uma comunidade quilombola, quase todos de um mesmo tronco genealógico, localizada no interior do Ceará, suas doenças são tratadas quase sempre pelos curandeiros.

ANEXO C - Recortes de jornais com matérias sobre denúncias e contestação de denúncias de agentes de cura e pajelança

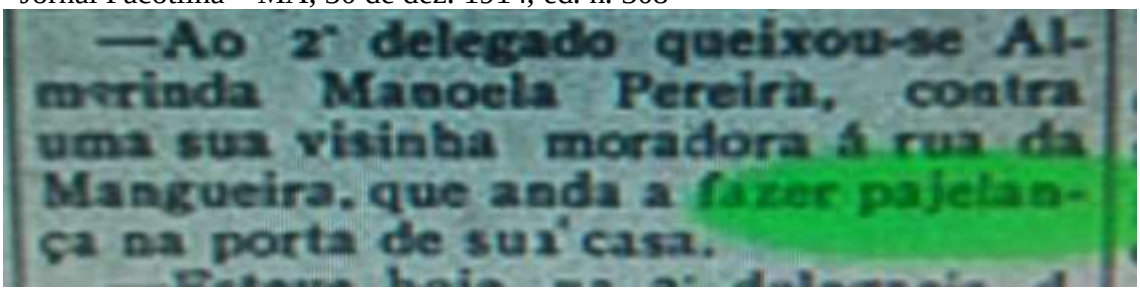
Jornal Pacotilha - MA, 22 de mai. de 1912, ed. n. 121



Pedem-nos chamemos a atenção da policia para uma pajelança, que ha, quaze todos os dias, na caza á rua Grande, n. 139.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

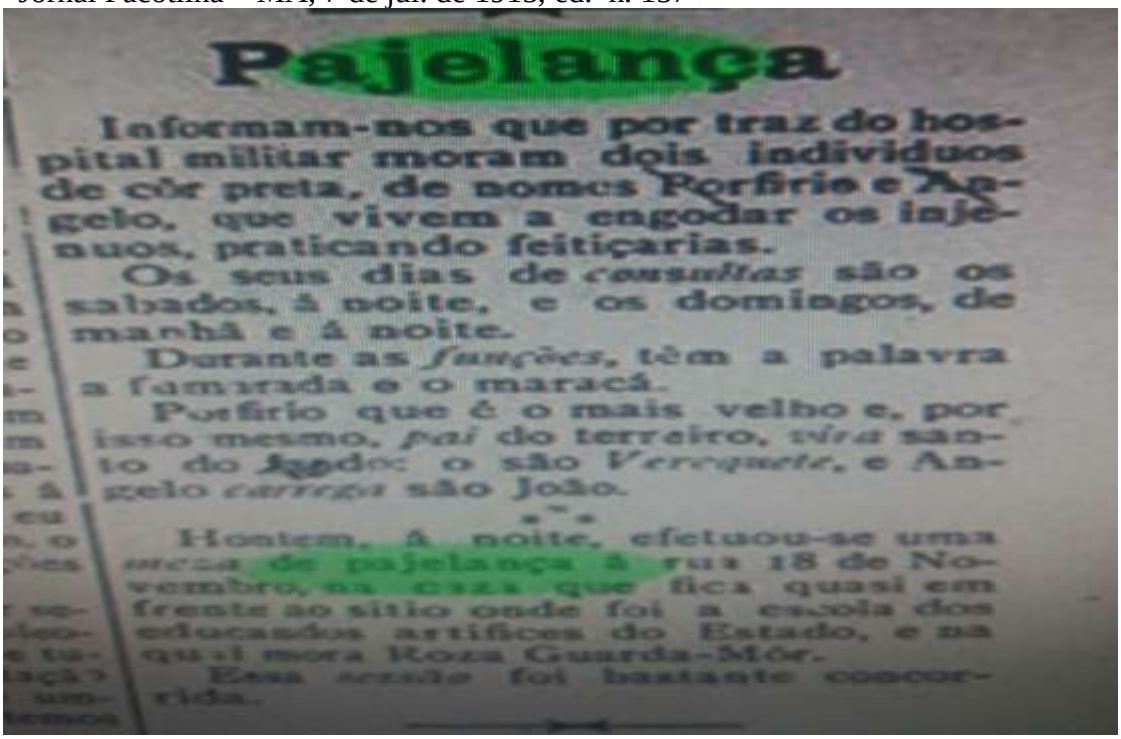
Jornal Pacotilha – MA, 30 de dez. 1914, ed. n. 308



—Ao 2º delegado queixou-se Almerinda Manoela Pereira, contra uma sua visinha moradora á rua da Mangueira, que anda a fazer pajelança na porta de sua casa.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 7 de jul. de 1915, ed. n. 157



Pajelança

Informam-nos que por traz do hospital militar moram dois individuos de côr preta, de nomes Porfirio e Angelo, que vivem a engodar os injenuos, praticando feitiçarias.

Os seus dias de *consultas* são os sabados, á noite, e os domingos, de manhã e á noite.

Durante as *funções*, têm a palavra a fumarada e o maracá.

Porfirio que é o mais velho e, por isso mesmo, *pai* do terreiro, *vira* santo do Jundo: o são *Verequete*, e Angelo *carrega* são João.

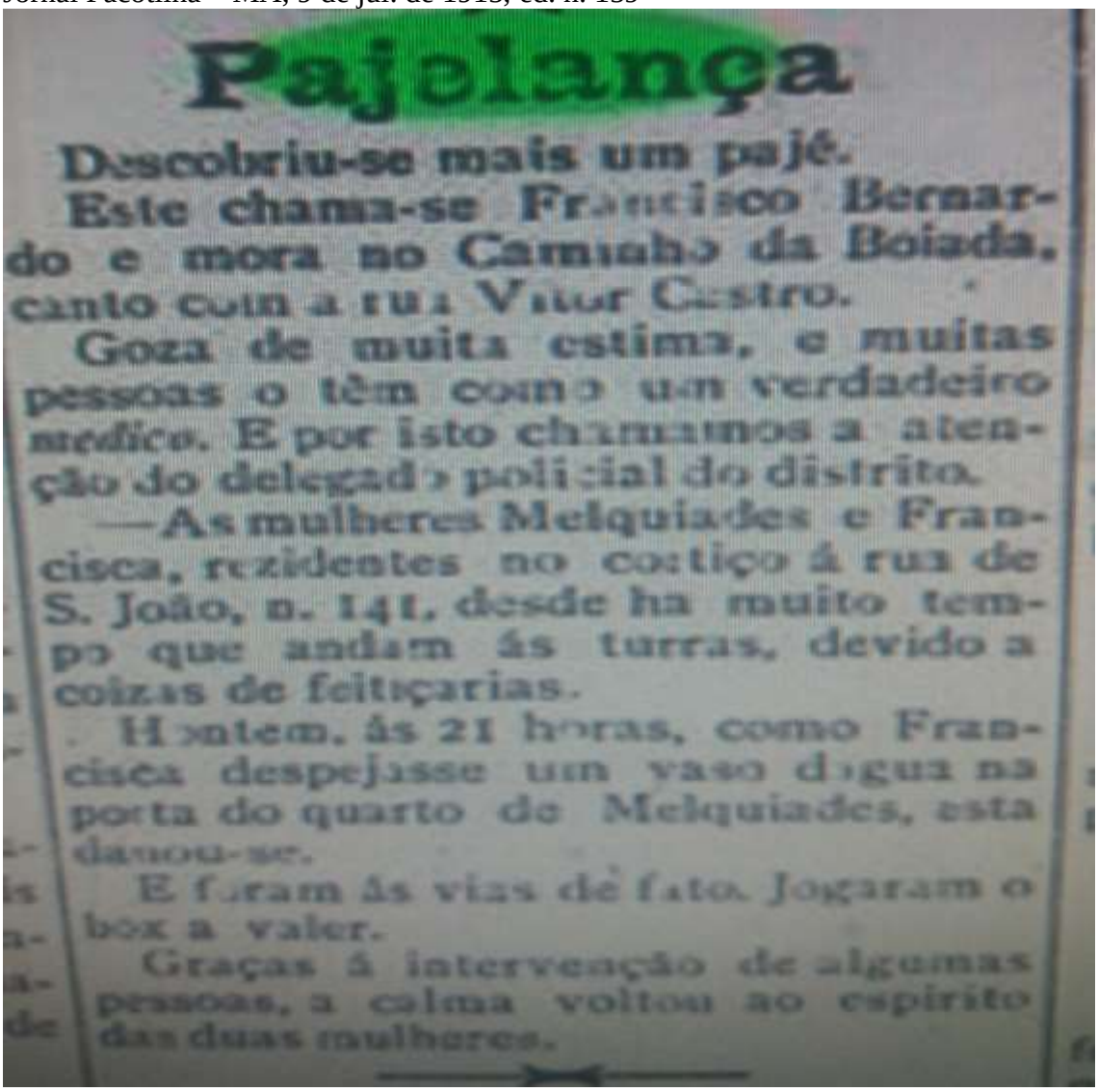
* * *

Hontem, á noite, efetuou-se uma *meza* de pajelança á rua 18 de Novembro, na caza que fica quasi em frente ao sitio onde foi a escola dos educandos artifices do Estado, e na qual mora Roza Guarda-Mór.

Essa *sessão* foi bastante concorrida.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 9 de jul. de 1915, ed. n. 159



Pajelança

Descobriu-se mais um pajé.

Este chama-se Francisco Bernardo e mora no Caminho da Boiada, canto com a rua Victor Castro.

Goza de muita estima, e muitas pessoas o têm como um verdadeiro medico. E por isto chamamos a atenção do delegado policial do distrito.

—As mulheres Melquiades e Francisca, residentes no cortiço á rua de S. João, n. 141, desde ha muito tempo que andam ás turras, devido a coizas de feitiçarias.

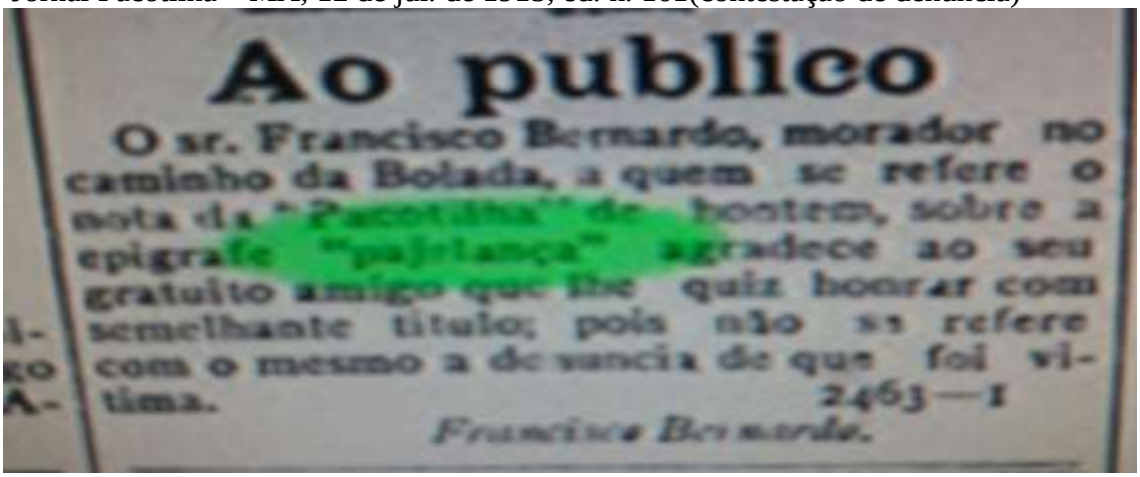
Hontem, ás 21 horas, como Francisca despejasse um vaso d'agua na porta do quarto de Melquiades, esta danou-se.

E foram ás vias de fato. Jogaram o box a valer.

Graças á intervenção de algumas pessoas, a calma voltou ao espirito das duas mulheres.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 12 de jul. de 1915, ed. n. 161(contestação de denuncia)



Ao publico

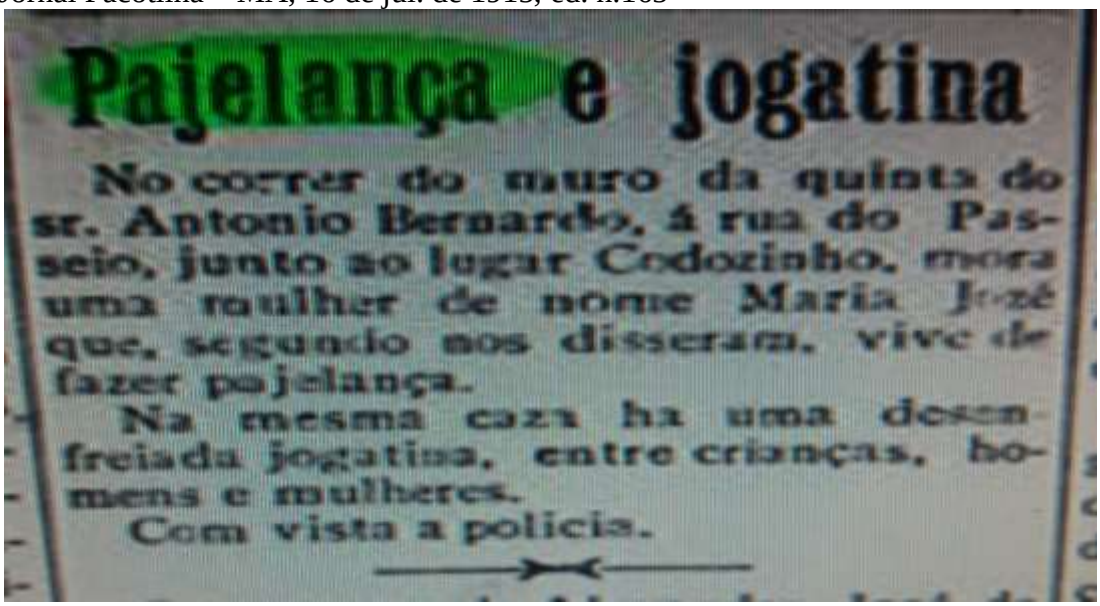
O sr. Francisco Bernardo, morador no caminho da Boiada, a quem se refere o nota da "Pacotilha" de hontem, sobre a epigrafe "pajelança" agradece ao seu gratuito amigo que lhe quiz honrar com semelhante titulo; pois não se refere com o mesmo a denuncia de que foi victima.

2463—1

Francisco Bernardo.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 16 de jul. de 1915, ed. n.165



Pajelança e jogatina

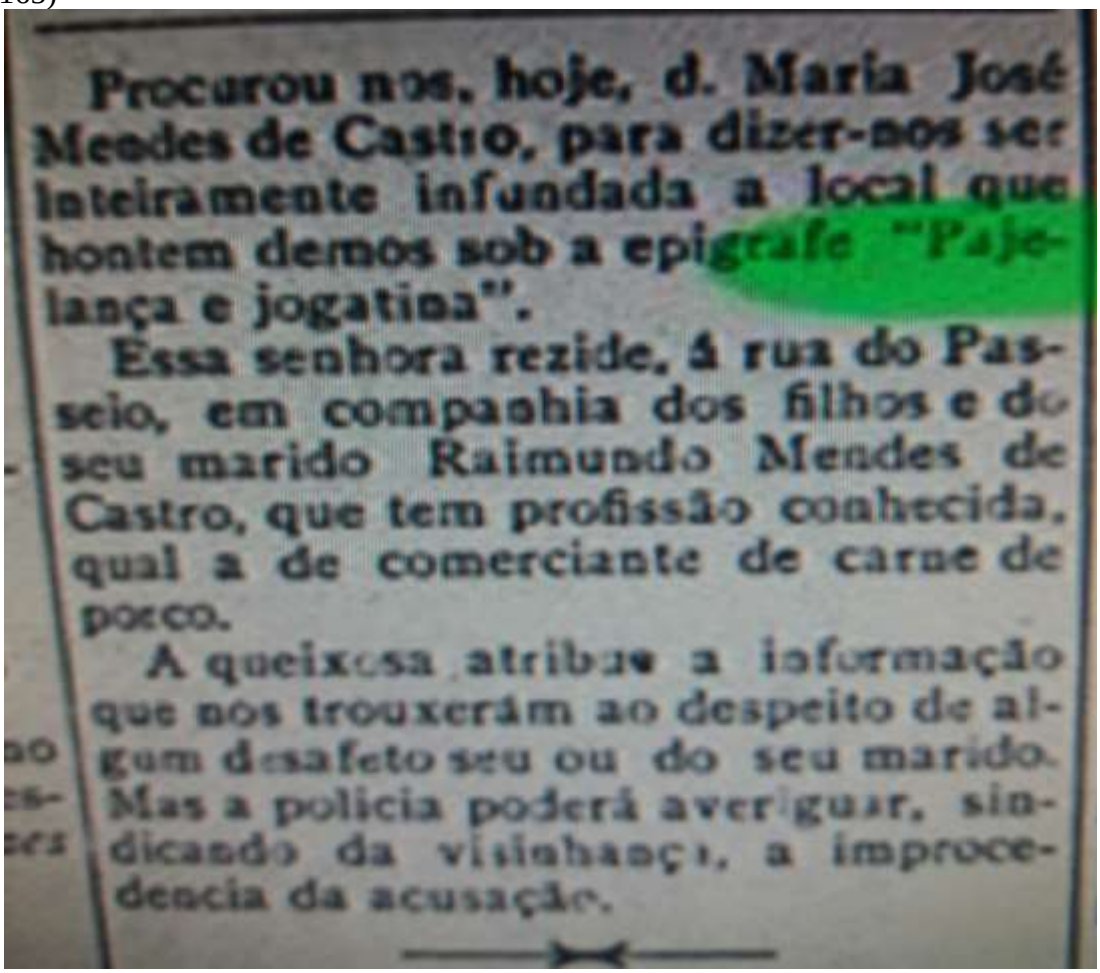
No correr do muro da quinta do sr. Antonio Bernardo, á rua do Passeio, junto ao lugar Codozinho, mora uma mulher de nome Maria José que, segundo nos disseram, vive de fazer pajelança.

Na mesma caza ha uma desenfreiada jogatina, entre crianças, homens e mulheres.

Com vista a policia.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 17 de jul. de 1915, ed. n.166 (contestação da denuncia da ed. 165)



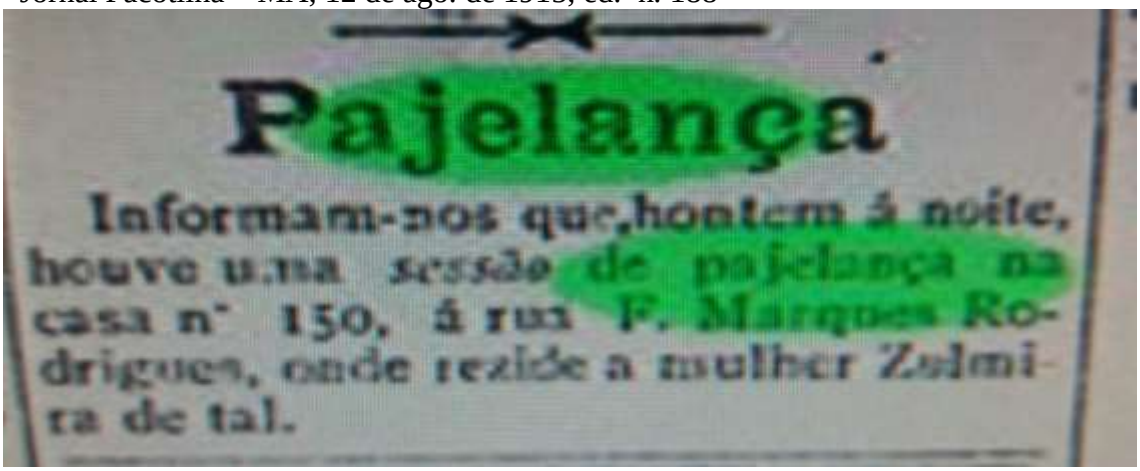
Procurou nos, hoje, d. Maria José Mendes de Castro, para dizer-nos ser inteiramente infundada a local que hontem demos sob a epigrafe "Pajelança e jogatina".

Essa senhora reside, á rua do Passeio, em companhia dos filhos e do seu marido Raimundo Mendes de Castro, que tem profissão conhecida, qual a de comerciante de carne de porco.

A queixosa atribue a informação que nos trouxerám ao despeito de algum desafeto seu ou do seu marido. Mas a policia poderá averiguar, sindicando da visinhança, a improcedencia da acusação.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 12 de ago. de 1915, ed. n. 188

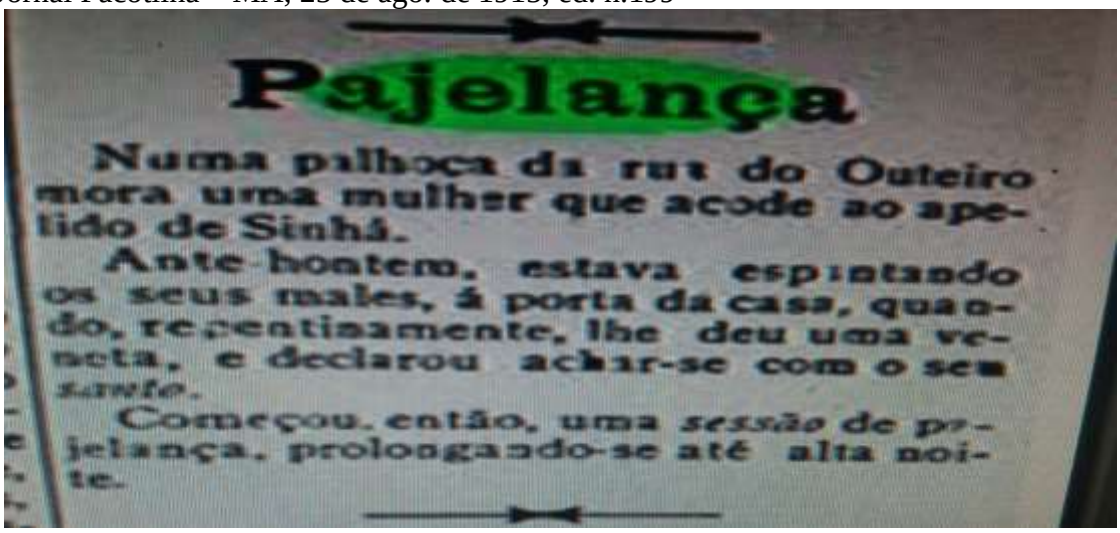


Pajelança

Informam-nos que,hontem á noite, houve uma sessão de pajelança na casa nº 150, á rua F. Marques Rodrigues, onde reside a mulher Zelmira de tal.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 25 de ago. de 1915, ed. n.199



Pajelança

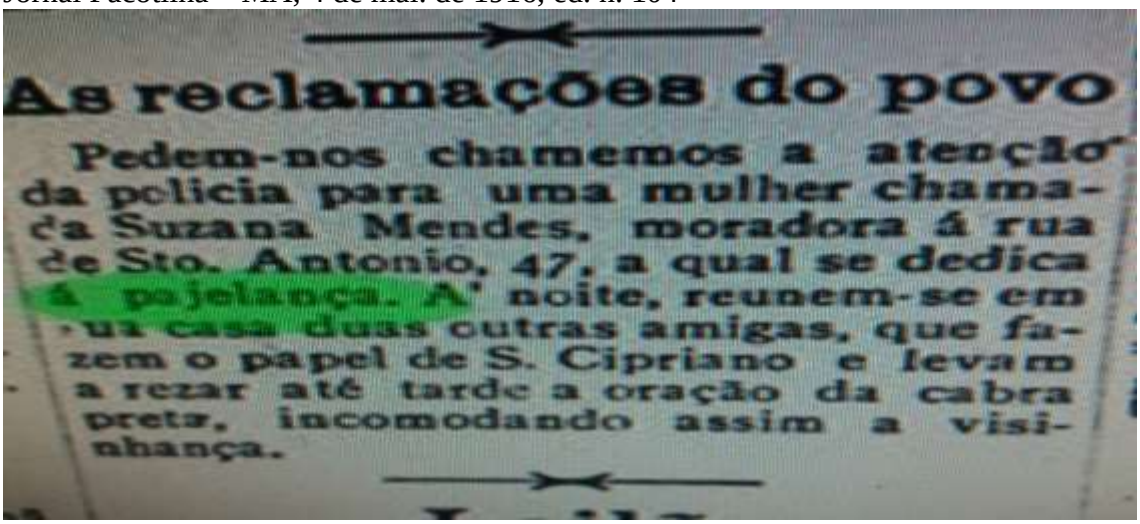
Numa palhoça da rua do Outeiro mora uma mulher que acode ao apelido de Sinhá.

Ante-hontem, estava espantando os seus males, á porta da casa, quando, repentinamente, lhe deu uma vertigem, e declarou achar-se com o seu santo.

Começou, então, uma sessão de pajelança, prolongando-se até alta noite.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 4 de mai. de 1916, ed. n. 104

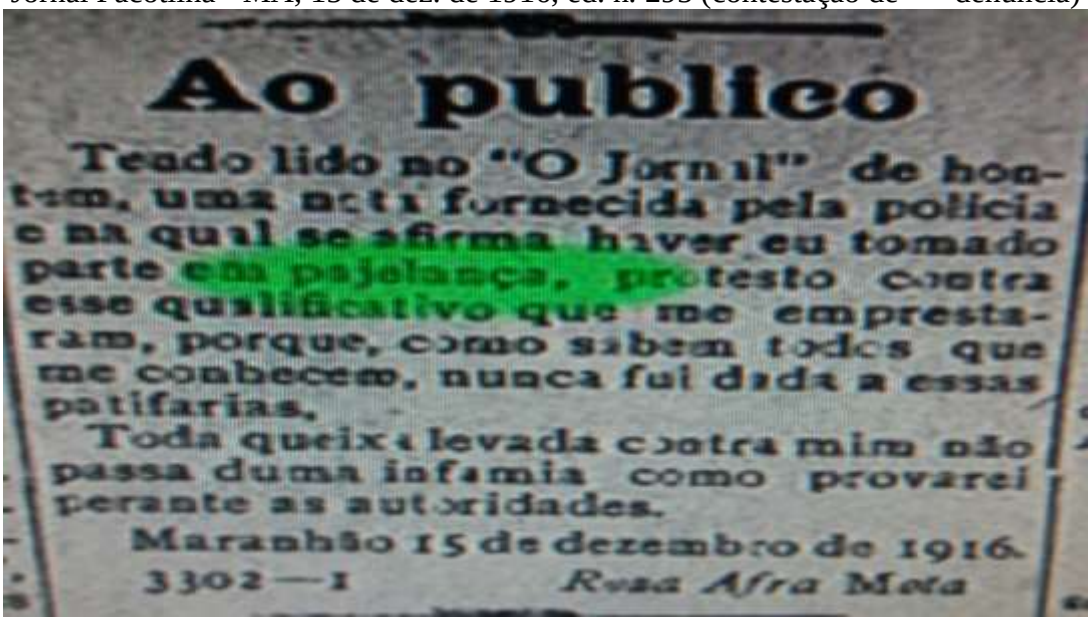


As reclamações do povo

Pedem-nos chamemos a atenção da policia para uma mulher chamada Suzana Mendes, moradora á rua de Sto. Antonio, 47, a qual se dedica á pajelança. A' noite, reunem-se em sua casa duas outras amigas, que fazem o papel de S. Cipriano e levam a rezar até tarde a oração da cabra preta, incomodando assim a visinhança.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha - MA, 15 de dez. de 1916, ed. n. 295 (contestação de denuncia)



Ao publico

Tendo lido no "O Jornal" de hontem, uma nota fornecida pela policia e na qual se afirma haver eu tomado parte em pajelança, protesto contra esse qualificativo que me emprestaram, porque, como sabem todos que me conhecem, nunca fui dada a essas patifarias.

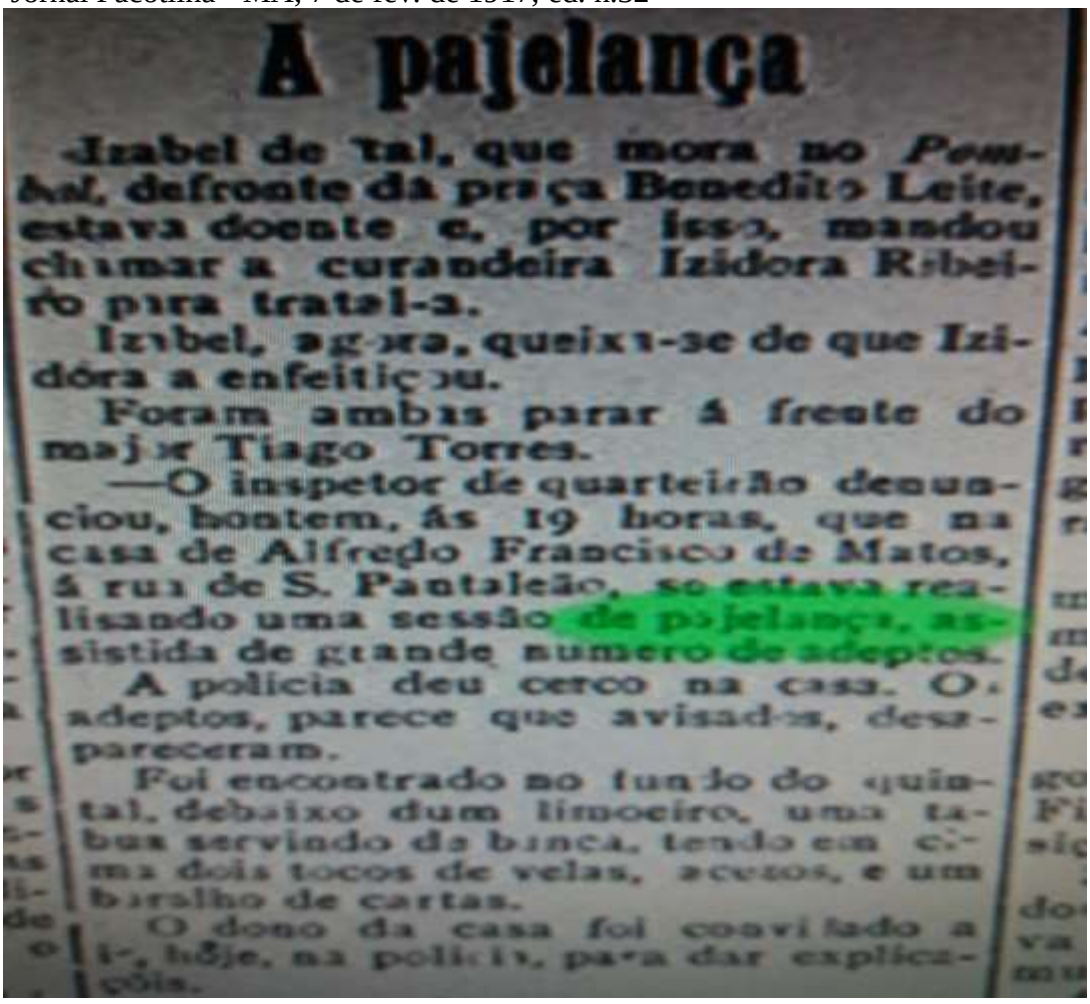
Toda queixa levada contra mim não passa duma infamia como provarei perante as autoridades.

Maranhão 15 de dezembro de 1916.

3302—1 *Rosa Afra Mota*

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha - MA, 7 de fev. de 1917, ed. n.32



A pajelança

Izabel de tal, que mora no *Pombal*, defronte da praça Benedito Leite, estava doente e, por isso, mandou chamar a curandeira Izidora Ribeiro para tratal-a.

Izabel, agora, queixa-se de que Izidóra a enfeitiçou.

Foram ambas parar á frente do major Tiago Torres.

—O inspetor de quarteirão denunciou, hontem, ás 19 horas, que na casa de Alfredo Francisco de Matos, á rua de S. Pantaleão, se estava realisando uma sessão de pajelança, assistida de grande numero de adeptos.

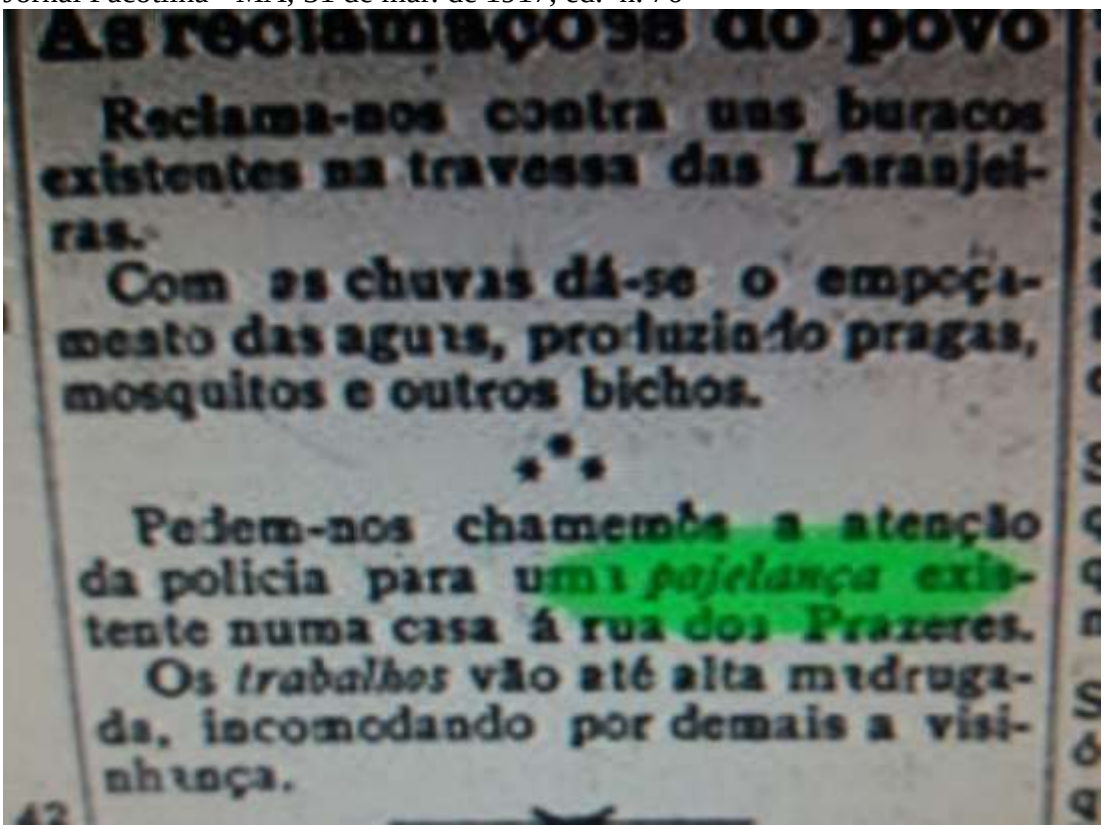
A policia deu cerco na casa. Os adeptos, parece que avisados, desapareceram.

Foi encontrado no fundo do quintal, debaixo dum limoeiro, uma taboa servindo de banca, tendo em cima dois tocos de velas, acesos, e um baralho de cartas.

O dono da casa foi convidado a ir, hoje, na policia, para dar explicações.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil

Jornal Pacotilha - MA, 31 de mar. de 1917, ed. n. 76



As reclamações do povo

Reclama-nos contra uns buracos existentes na travessa das Laranjeiras.

Com as chuvas dá-se o empoçamento das aguas, produzindo pragas, mosquitos e outros bichos.

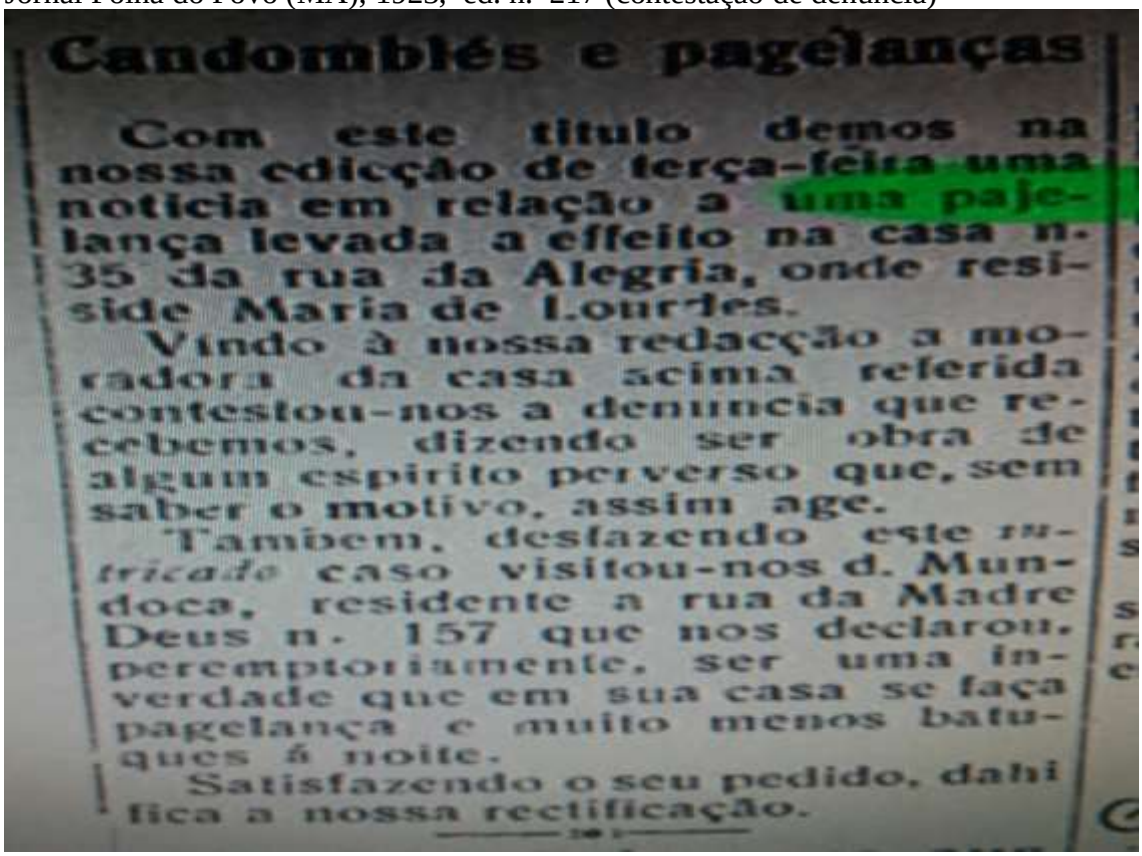
***

Pedem-nos chamemos a atenção da policia para uma *pajelança* existente numa casa á rua dos Prazeres.

Os *trabalhos* vão até alta madrugada, incomodando por demais a visinhança.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Folha do Povo (MA), 1923, ed. n. 217 (contestação de denuncia)



Candomblés e pagelanças

Com este titulo demos na nossa edicção de terça-feira uma noticia em relação a uma pajelança levada a effeito na casa n. 35 da rua da Alegria, onde residide Maria de Lourdes.

Vindo à nossa redacção a moradora da casa acima referida contestou-nos a denuncia que recebemos, dizendo ser obra de algum espirito perverso que, sem saber o motivo, assim age.

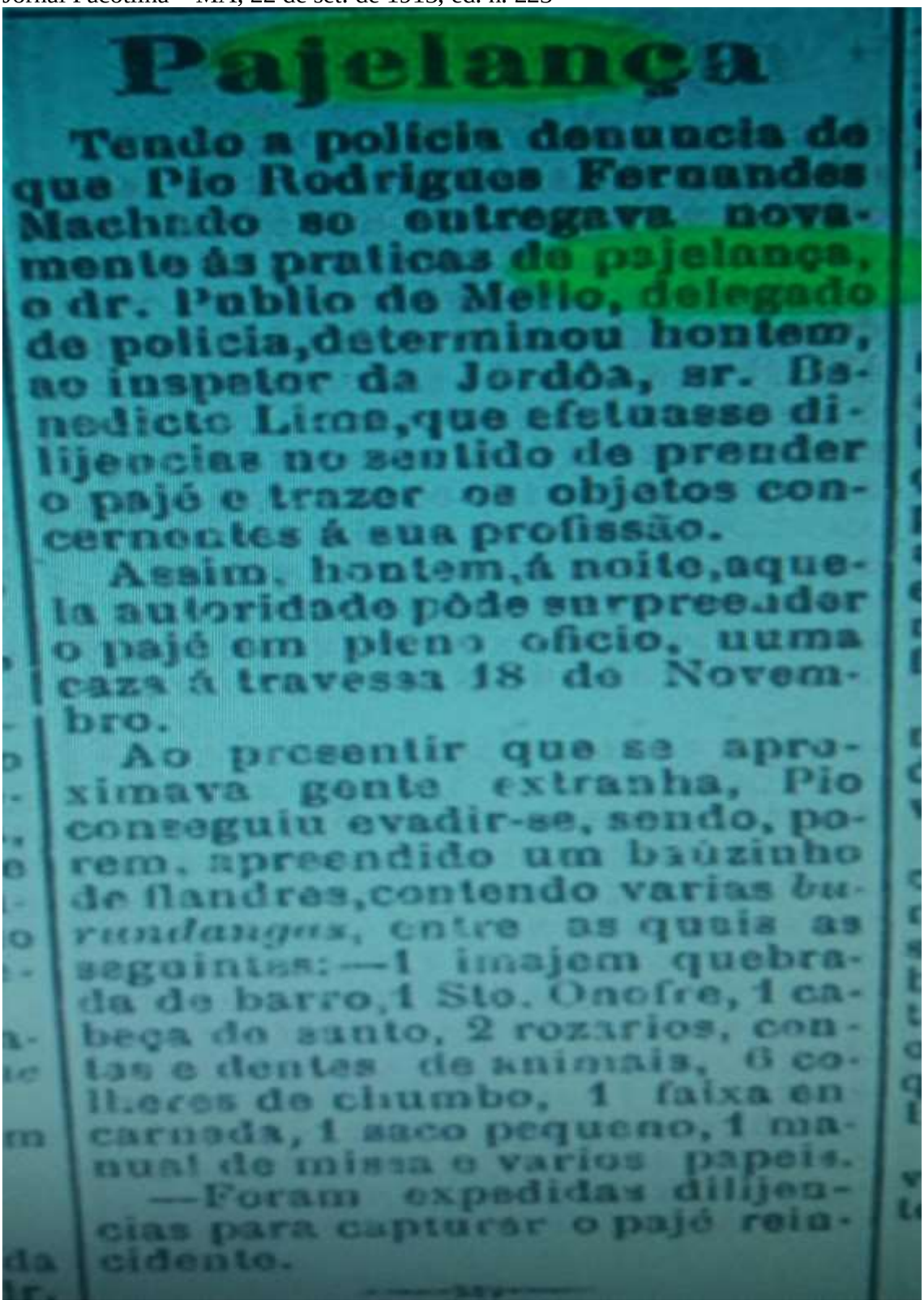
Tambem, desfazendo este *intricado* caso visitou-nos d. Mundoca, residente a rua da Madre Deus n. 157 que nos declarou, peremptoriamente, ser uma inverdade que em sua casa se faça pagelança e muito menos batuques á noite.

Satisfazendo o seu pedido, dahi fica a nossa rectificação.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

ANEXO D - Recortes de jornais com matérias sobre prisões de agentes de cura

Jornal Pacotilha – MA, 22 de set. de 1913, ed. n. 223



Pajelança

Tendo a policia denuncia de que Pio Rodrigues Fernandes Machado se entregava novamente ás praticas de pajelança, o dr. Publio de Mello, delegado de policia, determinou hontem, ao inspetor da Jordôa, sr. Benedicto Lima, que efetuasse dilijencias no sentido de prender o pajé e trazer os objetos concernentes á sua profissão.

Assim, hontem, á noite, aquela autoridade pôde surpreender o pajé em pleno oficio, numa caza á travessa 18 de Novembro.

Ao presentir que se aproximava gente extranha, Pio conseguiu evadir-se, sendo, porem, apreendido um baúzinho de flandres, contendo varias *burundangas*, entre as quais as seguintes: —1 imajem quebrada de barro, 1 Sto. Onofre, 1 cabeça do santo, 2 rozarios, contas e dentes de animais, 6 colheres de chumbo, 1 faixa encarnada, 1 saco pequeno, 1 manual de missa e varios papeis.

—Foram expedidas dilijencias para capturar o pajé reincidente.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 20 de jul. de 1914 ed. n. 168

—O delegado de policia do Paço do Lumiar mandou recolher á cadeia publica, por 24 horas, no dia 15, o individuo Aristides Silva, por disturbios e ofensas á moral publica; em 16, Laudelino Modesto Ribeiro, por ter penetrado na casa de residencia de Leocadia Ribeiro, dirijindo-lhe insultos e ameaçando espanca-la; em 17, Marciana Ferreira, Mirandolina Nunes, Esmeralda Gregoria, Maria José Dutra e Joana da Silva, por serem encontradas, pela referida autoridade, numa sessão de pajelança, na povoação Maioba, em casa de Raimundo Ferreira, que tambem foi recolhido.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 29 de jul. de 1914, ed. n.176

Pela policia

Foram presos hontem, á ordem do dr. 1° delegado, o individuo Porfirio Lima, por gatunajem.

—Por ordem do major 2° delegado, acham-se presos Raimundo Tiago de Oliveira, Pedro José da Silva, por disturbios, e Raimundo Pereira, por pajelança.

—Continúam presos: Nelson Luiz Leitão, Boaventura dos Santos, Alexandre Alves, Luiz Felix, Manoel Gabriel e Francisco Reis.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha – MA, 7 de set. de 1914 ed. n. 210

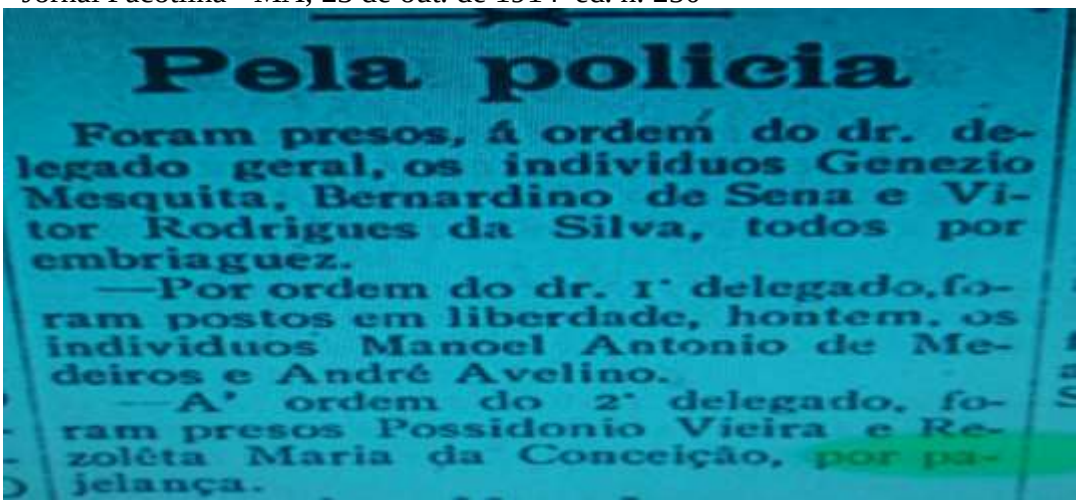
Pela policia

Foram presos ante hontem, á ordem do 1° delegado, os individuos Honorato Antonio da Silva e Francisco Martins, por embriaguez.

—A' ordem do 2° delegado, foram detidos os individuos Felix de Carvalho, Evaristo Lucio da Silva, por embriaguez, Mancel Faria, por disturbios; José de Souza, por disturbios; Martinho Francisco Mendes, Manoel Eloi Milhomem, por embriaguez; Pedro de Souza, Francisco Eduardo dos Reis, e as mulheres Raimunda da Silva, por disturbios, Brasilisia Emiliana dos Santos, por pajelança.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha - MA, 23 de out. de 1914 ed. n. 250



Pela policia

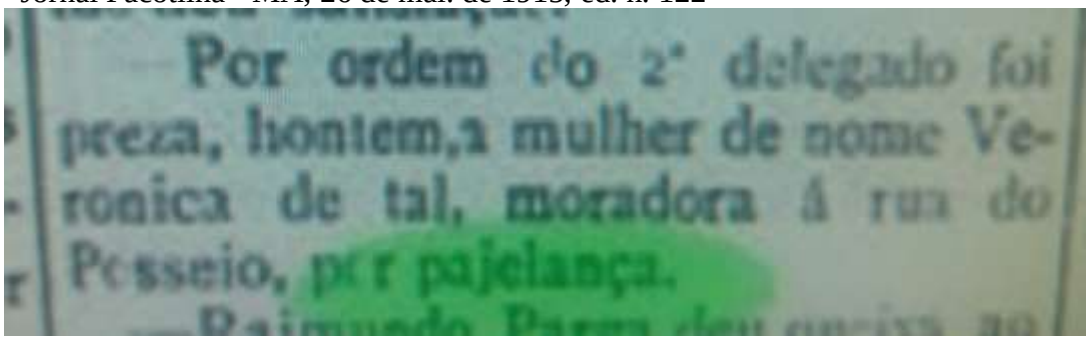
Foram presos, á ordem do dr. delegado geral, os individuos Genezio Mesquita, Bernardino de Sena e Vitor Rodrigues da Silva, todos por embriaguez.

—Por ordem do dr. 1° delegado, foram postos em liberdade, hontem, os individuos Manoel Antonio de Medeiros e André Avelino.

—A' ordem do 2° delegado, foram presos Possidonio Vieira e Rezolêta Maria da Conceição, por pajelança.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha - MA, 26 de mai. de 1915, ed. n. 122



—Por ordem do 2° delegado foi preza, hontem, a mulher de nome Veronica de tal, moradora á rua do Passeio, por pajelança.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

Jornal Pacotilha - MA, 6 de mar. de 1915, ed. n. 54

Pela policia

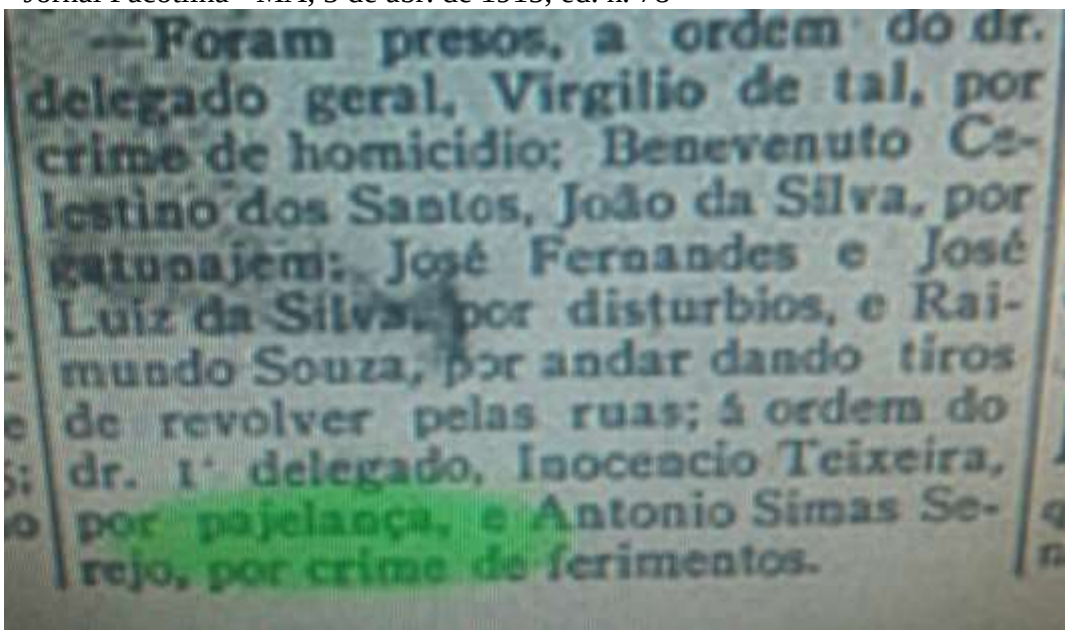
Foram presos, á ordem do dr. delegado geral, o individuo José Martins, por disturbios, e a mulher Maria Conceição, por gatunajem.

—O 2º delegado chamou hoje, á sua presença, as mulheres Maria Pereira, vulgo *Maria gorda*, Adriana Primitiva Leal, Maria Laudelina, vulgo *Mascara*, Maria do Carmo, Balbina Neves, Ernestina Ferreira, Raimunda Maria da Conceição, Maria Felicidade de Jesus, Maria Freire da Costa, Maria Felicia da Conceição, Maria da Graça de Jesus, Maria Antonia da Silva, vulgo *Brilhante*, e o individuo José Bonifacio Ribeiro, para verificação de fatos ocorridos no cortiço *Peixeirjo*, á rua F. Marques Rodrigues.

Dessas mulheres foram recolhidas ao xadrez:—Maria Pereira, Maria do Carmo, Maria Antonia da Silva, Ernestina Ferreira, Maria da Graça de Jesus, Laudelina Maria da Conceição e Adriana Primitiva Leal, autoras de devassidões na praça d'Alegria, bem como de pajelanças.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional - Brasil

Jornal Pacotilha - MA, 5 de abr. de 1915, ed. n. 78



—Foram presos, a ordem do dr. delegado geral, Virgilio de tal, por crime de homicidio; Benevenuto Celestino dos Santos, João da Silva, por gatunajem; José Fernandes e José Luiz da Silva, por disturbios, e Raimundo Souza, por andar dando tiros de revolver pelas ruas; á ordem do dr. 1º delegado, Inocencio Teixeira, por pajelança, e Antonio Simas Serejo, por crime de ferimentos.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

ANEXO E - Reportagem sobre o Terecô, Jornal Diário do Pará, 17 de abr. de 1989, ed. n. 2091

Funai comemora a Semana do Índio

BRASÍLIA (Radiobrás) — A Fundação Nacional do Índio (Funai) escolheu este ano, a cidade de Porto Seguro, na Bahia, (local do descobrimento do Brasil), para promover os festejos comemorativos da Semana do Índio. O ponto alto dos eventos será no dia 19 de abril, quando o presidente da Funai, Íris Pedro de Oliveira, vai assinar vários convênios beneficiando os setores de saúde, educação e desenvolvimento agrícola.

Dentro da programação da Semana do Índio, desde sábado, os moradores dos bairros do Jurunas e Terra Firme, em Belém do Pará, terão duas manhãs por semana para falar de índios, ouvir sobre o índio e tomar contato mais direto com uma parte mais variada da cultura indígena.

A 4ª Superintendência Executiva Regional da Funai, que presta assistência aos grupos indígenas do Pará, Maranhão e território do Amapá, montou uma biblioteca volante à disposição da população. O carro-biblioteca ficará estacionado numa praça dos dois bairros e lá, crianças, jovens e adultos poderão além de consultar os livros, participar de dramatizações, ouvir a leitura de lendas indígenas e confeccionar objetos de barro.

Ao lado do carro-biblioteca estará uma kombi da Funai, expondo peças artesanais que o público mais conhece. Quatro funcionários da Funai entre os quais uma antropóloga e uma bibliotecária, estarão presentes para debater seriamente a questão indígena.

A programação alusiva à semana do índio vai incluir a realização de palestras e debates em escolas da rede pública de primeiro e segundo graus.

Ainda como parte das comemorações, a Funai vai inaugurar, no térreo do seu edifício sede, em Brasília, a 10ª Moitará-Feira do Artesanato Indígena.

A mostra este ano vai homenagear as comunidades indígenas que permanecem isoladas da sociedade branca, preservando seus costumes. Estarão expostas peças artesanais recebidas como presente por sertanistas durante as tentativas de aproximação com o índios.

MÚSICA NEGRA

BRASÍLIA (Radiobrás) — "Nascentes negras da música brasileira" é um projeto que a assessoria afro-brasileira do Ministério da Cultura vem realizando com o objetivo de mapear as origens das diferentes nações africanas e suas influências nas manifestações musicais brasileiras contemporâneas. Este mapeamento será feito através de vídeos e o primeiro deles — Batuque no Quilombo — já está na sala Martins Penna, do Teatro Nacional de Brasília, com uma apresentação especial do músico Paulo Moura e a banda Ocilladoce.

"Batuque no Quilombo" tem a direção, pesquisa e roteiro da professora Glória Moura e foi rodado na comunidade de Santa Rosa dos Pretos, município de Itapecuru Mirim, Maranhão. Em 20 minutos, o vídeo mostra a criatividade musical dos desdendentes de africanos naquele quilombo. Segundo a diretora do projeto, a música foi escolhida com base para o projeto porque "traz de forma intrínseca a marca africana e também toda a sua diversidade, conforme alguns exemplos da congada, marujada, samba, candomblé, canção de eito, jongo, batucada, pagode, etc."

Após registrar a festa de São Lázaro em Santa Rosa dos Pretos, quando são realizadas de forma intercaladas festas e rituais de tambor de Mina e Terecô, que é o nome dado no Maranhão à religião de origem africana; Glória Moura pretende, agora, registrar as festas do quilombo de Tavares, na Região dos Lagos do Rio Grande do Sul. O projeto deverá ser levado a Londrina, Estado do Rio, Bahia, Paraíba e outros Estados brasileiros.

LEI SARNEY

NATAL (Radiobrás) — O Ministério da Cultura está preocupado em divulgar a Lei Sarney, que regulamenta benefícios fiscais na área da Cultura. A informação foi dada pelo diretor geral do Instituto de Promoção Cultural do Minc, Osvaldo Peralva. Desde julho de 86, quando foi aprovada a Lei, até o final do ano passado, foram aplicados pelo empresariado cerca de NCz$ 100 milhões no setor.

Para Peralva, no entanto, a Lei Sarney ainda é muito pouco conhecida, sendo que as maiores aplicações foram feitas em São Paulo, Rio de Janeiro e Minas Gerais. "Todo o Nordeste só participou com 2% do total nacional", disse ele. A Lei, explicou, cria um estímulo para que o empresariado participe do financiamento das atividades culturais. "Se o interessado não tiver financiado nenhuma atividade cultural durante o ano através de patrocínio, doação ou investimento", no final do ano ele pode descontar 5% da sua declaração de Imposto de Renda para aplicar no Fundo de Promoção Cultural.

Fonte: Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional – Brasil.

ANEXO F - Reportagem sobre o Terecô,Jornal O Globo, 26 de dez. de 2000, coluna opinião, colunista Elio Gaspari, pág. 7

Com vocês, Bita do Barão

ELIO GASPARI

Deve-se à repórter Elvira Lobato a apresentação de Bita do Barão ao distrito público desse Brasil globalizado, com presidente que fala inglês na Coréia, diz "Vive la France" em Paris e ministro da Fazenda que coloca artigos em inglês na rede oficial da Internet.

Bita tem esse nome porque segue a orientação espiritual do Barão do Guaré. É o pai-de-santo da Tenda Rainha de Iemanjá, na cidade de Codó, no cerrado maranhense, a 305 quilômetros de São Luís. Sua idade fica ao gosto do freguês. Pode ter 89 anos, 84, 72, ou também 68. Intitula-se "comendador da República" por conta de uma condecoração federal e está no ramo desde 1954. Ele acaba de prever um "reinado feminino" informando que se votasse "cem vezes", "cem vezes" votaria em Roseana Sarney.

Para quem já sacrificou sete bois pela salvação da candidatura de um deputado federal, Bita não está para brincadeira. Não é um pai-de-santo qualquer. Seu negócio é o terecô, uma modalidade de macumba com um pé na magia negra. Numa das poucas entrevistas que deu, revelou que é "muito procurado por causa da corrente de esquerda (nada a ver com o PT) para trabalhos de vingança". Acusam-no de ter trato com o Coisa Ruim e já revelou que com sangue de bode de boa criação torna-se senhor da vida e da morte. Pelas lendas do pedaço, seu duelo de pragas com o curador Tobias é de fazer inveja ao duelo de versos do Cego Aderaldo com Zé Pretinho.

Bita é um dos principais personagens do livro "Encantaria de 'Barba Soeira' — Codó, capital da magia negra!", co-editado pelo governo do Maranhão e escrito pela antropóloga Mundicarmo Ferretti. Coisa fina. Vale um trecho:

"O grande destaque do ritual foi o Bita com Tranca Rua. Estava ricamente vestido e usava jóias de ouro e pedras preciosas de grande valor. Tinha um olhar aterrorizante e andava pelo salão. Em um dado momento, um homem, que foi falar com ele, entregou várias cédulas de dinheiro a uma das moças que o assistia e ela passou a contá-las no salão. Pelo volume das notas, a quantia que estava sendo entregue parecia elevada. Em seguida, alguém entregou a Tranca Rua uma galinha preta e ele mordeu o pescoço dela, fazendo barulho como se estivesse sugando e engolindo o sangue da ave e, em seguida, saiu com ela na boca para sua 'troqueira' (casa), que ficava à esquerda, na entrada do terreiro. Voltando ao salão, convidou todos os Exus e Pombagiras ("escravos" da linha negra) a pegar seus inimigos nas encruzilhadas, ao que responderam pulando de alegria e todos saíram juntos em transe."

A professora Ferretti virou Codó pelo avesso. Chegou à porta da magia negra, registrando-a, sem satanizar os cultos. Afinal de contas, se na tenda de Bita do Barão reelege-se um deputado com sete bois, isso custa menos do que reeleger um presidente com dólar de R$ 1,20 na tenda do terecô financeiro.

No mundo de crenças e magias percorrido pela professora, há uma divindade pairando sobre todas as bruxarias. Chama-se algodão. Talvez não explique tudo, mas certamente explica um pedaço da grande Codó que há em Pindorama. Ele foi a principal riqueza agrícola da região, e em 1892 um empreendedor ergueu na cidade a chaminé da Companhia Manufatureira e Agrícola. Segundo Mãe Antoninha, veneranda mãe-de-santo, a fábrica trabalhava em dois turnos, das 6 da manhã às 10 da noite, rodando 12 máquinas de fuso e 6 de trama. Faliu pela primeira vez nos anos 40. Tornou-se um espeto para o Banco do Estado do Maranhão. Hoje seu prédio é uma ruína. O dono da fábrica foi Sebastião Archer, que governou o Maranhão. O prefeito de Codó chama-se Ricardo Archer.

Codó tem 100 mil habitantes e 218 leitos hospitalares. Em 1995 tinha 18 mil pessoas trabalhando na agropecuária (2.300 com menos de 14 anos) contra 44 tratores, três máquinas de plantio e zero de colheita. Seus 6.500 estabelecimentos pagaram R$ 30 mil de Imposto Territorial Rural em 1998. Nas cinco agências bancárias do lugar, havia aplicações no valor de R$ 12,6 milhões (em muitos casos, a juros de 20% ao ano).

Segundo os números do IBGE de 1997, um em cada dois domicílios da terra encantada de Bita do Barão era chefiado por uma pessoa sem escolaridade alguma. FFHH venceu a eleição de 1998 em Codó com 13.400 votos, contra 2.600 dados a Luiz Inácio Lula da Silva.

Desse jeito, o negócio é cantar com o pessoal da Tenda Santa Bárbara, fundada por dona Antoninha:

"O ano é novo, o ano é novo (...)
Meu São Sebastião,
Que foi preso e amarrado,
Me livrai-me dos inimigos,
Ó das sete encruzilhada,
Meu São Sebastião."

ELIO GASPARI é colunista do GLOBO

Fonte: Acervo digital O Globo.

ANEXO G - Lei n. 241, de 13 de set. 1848 - Código de Postura da Vila de Codó

Fonte: Arquivo Público do Estado do Maranhão

(8)

Registada a fl. 47 do Livro 2.º de Leis e Resoluções da Assembléa Legislativa Provincial. Secretaria do Governo do Maranhão 15 de Setembro de 1848.

Augusto Cezar dos Reis Raiol.

LEI N. 241 — DE 13 DE SETEMBRO DE 1848.

Antonio Joaquim Alvares do Amaral Commendador da Ordem de Christo, Official da Imperial Ordem da Roza, Condecorado com a Medalha da Restauração da Bahia pela Independencia, e Presidente da Provincia do Maranhão. Faço saber a todos os seus habitantes, que a Assembléa Legislativa Provincial sobre proposta da Camara Municipal da Villa do Codó, Decretou a Lei seguinte.

Art. 1.º Ninguem poderá edificar caza ou muro dentro dos limites desta Villa, sem preceder alinhamento, que será verificado pelo Procurador, e Fiscal da Camara. Os contraventores pagarão a multa de cinco mil reis, e o duplo na reincidencia, alem de ser demolido a sua custa o que estiver fora do alinhamento.

Art. 2. Os moradores e proprietarios de predios e terrenos desta Villa, conservarão limpas as suas testadas. — Os contraventores soffrerão a multa de dois mil reis.

Art. 3.º Os donos das cazas, que se acharem inteiramente arruinadas, e que por terem perdido o equilibrio ameaçarem pela sua quéda, ou abatimento, grave prejuizo aos predios vizinhos, ou as pessoas, que transitão, serão obrigados, por ordem da Camara á demolil-as, e os contraventores incorrerão na multa de dez mil reis, e o duplo na reincidencia, alem das despezas da demolição, que será feita a custa dos mesmos donos.

Art. 4.º Ninguem poderá fazer escavações dentro dos limites desta Villa para dellas extrahir terra ou pedra, sem licença da Camara, pela qual pagar-se-ha dois mil reis, devendo cercar-se as ditas escavações, que serão entulhadas logo que se não precizar mais dellas. Os que fizerem o contrario pagarão a multa de quinze mil reis.

Art. 5.º Fica prohibido deixar-se andar soltos pelas ruas desta Villa cães brabos, sem serem açaimados, multa de mil reis aos que contravierem a esta postura.

Art. 6.º Ninguem poderá fazer corridas a cavallo pelas ruas e praças desta Villa: impor-se-ha aos contraventores a multa de dois mil reis, e o dobro se essas corridas forem feitas de noite.

Art. 7.º Ninguem deixará vagar pelas ruas desta Villa rês alguma braba: multa de quatro mil reis aos contraventores. Esta disposição se não entenderá com as rezes que vierem para o matadouro publico, huma vez que venhão bem seguras.

Art. 8.º Ninguem consentirá dentro da Villa animal morto defronte da sua morada: o que praticar o contrario soffrerá a multa de dois mil reis, e se fôr o dono do animal será obrigado, alem da multa a tiral-o dalli a sua custa.

Art. 9. Ninguem poderá lançar foguetes e outros fogos de artificio dentro da Villa, e nas suas immediações sem licença da Camara: os contraventores ficão sujeitos a indemnização do damno cauzado.

Art. 10. Ninguem poderá dar tiros dentro da Villa e nas suas immediações: multa aos contraventores de cinco mil reis, e duplo na reincidencia.

Art. 11. Os que tiverem lojas abertas, quitandas, armazens, ou quaesquer outras cazas de venda publica sem licença da Camara pagarão a multa de vinte mil reis, e o dobro na reincidencia. Esta disposição se entenderá igualmente com os que venderem em taboleiros, e não tiverem sollicitado da Camara a competente licença.

Art. 12. Os que venderem em lojas, quitandas, armazens, ou quaesquer outras vendas publicas, solidos, ou liquidos por medidas, ou pezos, que não estiverem aferidos pelo padrão da Camara, pagarão a multa de vinte mil reis, e o dobro na reincidencia.

Art. 13. Os que não tiverem as balanças e pezos limpos, ou venderem liquidos por medida que não sejão de vidro, ferro, ou flandres, serão multados em seis mil reis, e no dobro na reincidencia.

Art. 14. Não se poderá vender publica ou particularmente generos corruptos: os contraventores incorrerão na multa de vinte mil reis, e serão obrigados a lançar fora os ditos generos.

Art. 15. Os donos de lojas, quitandas, ou quaesquer outras cazas, que consentirem nellas escravos entretidos com jogos, rifas, e danças, pagarão a multa de seis mil reis.

Art. 16. Todo o negociante volante do rio, ou de terra, que apparecer nesta Villa e seu districto a vender fazendas seccas e molhadas, sem licença da Camara será multado na quantia de trinta mil reis.

Art. 17. Os negociantes volantes quer do rio quer de terra alem da taxa marcada na Tabella annexa a Lei de 15 de Novembro de 1843 pagarão mais a taxa de quatro mil reis por semestre.

Art. 18. Ninguem poderá matar ou esquartejar rês dentro desta Villa e suas immediações, para expol-a a venda publica senão no lugar designado pela Camara: os contraventores pagarão a multa de dez mil reis e o dobro na reincidencia.

Art. 19. Os que venderem carne de gado vaccum, ou de outro qualquer animal empestado serão multados em vinte mil reis, e inutilizada a dita carne.

Art. 20. Toda a pessoa que andar pelas ruas desta Villa de hum modo indecente pagará a multa de mil reis, e sendo escravo esta multa será satisfeita pelo senhor.

Art. 21. Não he permittido lavar roupa no ria-

cho—Agua Fria—desta Villa, senão da estrada para o rio: os contraventores pagarão a multa de dois mil rs.), e o duplo na reincidencia.

Art. 22. Toda e qualquer pessoa que se propozer a curar feitiços, sendo livre pagará a multa de vinte mil reis, e soffrerá oito dias de prizão, e sendo escravo haverá somente lugar a multa que será paga pelo senhor do dito escravo.

Art. 23. E' prohibido lançar-se nos rios, igarapés, poços, ou lagos, a herva denominada—timbó—, ou qualquer outra que mate os peixes: os contraventores pagarão a multa de vinte mil reis, e o duplo na reincidencia.

Art. 24. Ninguem poderá ter dentro dos rios, ou igarapés, tapagens que prohibão a passagem dos peixes: multa aos contraventores de vinte mil reis, e o duplo na reincidencia.

Art. 25. Os que fizerem armadilhas com armas de fogo, ou quaesquer outros instrumentos, que possão prejudicar aos viajantes, ou os animaes domesticos, incorrerão na multa de dois mil reis.

Art. 26. Ninguem poderá trazer gado sem pastor, pelo damno que pode cauzar á lavoura. Esta disposição não se extende aos campos de criar: os contraventores pagarão a multa de dois mil reis por cabeça, e o duplo na reincidencia.

Art. 27. Todo o lavrador que não tiver as suas roças cercadas com estacas de cinco em cinco palmos, e cinco varas atravessadas não poderá offender a animal algum, que lhe destruir as ditas roças: os contraventores pagarão ao dono do animal o damno que lhe cauzarem.

Art 28. Todo o lavrador e proprietario he obrigado á limpar as estradas por onde fazem as suas conducções, e bem assim os caminhos por onde tranzitão. Este trabalho será regulado pelos Fiscaes da Camara, que terão em vista as posses de cada hum: os contraventores pagarão a multa de dez mil reis e o duplo na reincidencia.

Mando por tanto a todas as authoridades a quem o conhecimento e execução da referida Lei pertencer, que a cumprão e fação cumprir tão inteiramente como nella se contem. O Secretario da Provincia a faça imprimir, publicar, e correr. Palacio do Governo do Maranhão em treze de Setembro de mil oitocentos quarenta e oito, vigesimo setimo da Independencia e do Imperio.

ANTONIO JOAQUIM ALVARES DO AMARAL.

Estava o Sello.

Carta de Lei pela qual V. Ex. manda executar o Decreto da Assemblea Legislativa Provincial, marcando sobre proposta da Camara Municipal da Villa do Codó, certas posturas para o seu respectivo Municipio como acima se declara.

Para Vossa Excellencia ver.

Augusto Cezar dos Reis Raiol a fez.

Sellada e publicada na Secretaria do Governo do Maranhão em 13 de Setembro de 1848.

Dr. Carlos Fernando Ribeiro.

Registada a fl. 47 v. do Livro 2.° das Leis e Resoluções da Assemblea Legislativa Provincial. Secretaria do Governo do Maranhão 13 de Setembro de 1848.

Augusto Cezar dos Reis Raiol.

ANEXO H - Parte da Lei n. 775, de 4 de jul. 1866 - Código de Postura Municipal de São Luís. Coleção de Leis, Decretos e Resoluções São Luís

Fonte: Arquivo Público do Estado do Maranhão

Sellada e publicada na secretaria do governo do Maranhão, em 3 de Julho de 1866.

Ovidio da Gama Lobo.

LEI N° 775—de 4 de Julho de 1866.

Lafayette Rodrigues Pereira, presidente da provincia do Maranhão. Faço saber a todos os seus habitantes que a assembléa legislativa provincial, sobre proposta da camara municipal da capital, decretou a lei seguinte:

TITULO I.

REGULARIDADE E AFORMOSEAMENTO.

Art. 1.° Sem licença da camara e pagamento semestral, nos mezes de Janeiro e Julho de cada anno, da taxa fixada na lei do orçamento municipal, não se poderá ter casa de commercio, qualquer que ella seja, fabricas, officinas de officios mechanicos, (cujo capital exceda de quinhentos mil reis), casas de saude, hospedarias, casas de pasto, casas de jogos não prohibidos, escriptorios commerciaes, armazens de deposito, e outro qualquer estabelecimento sujeito a imposto. Aos contraventores a mulcta de trinta mil reis, e o dobro nas reincidencias.

Art. 2.° Ficão incursos na mesma pena os que, com quanto sem loja aberta, venderem generos ou productos do seu trabalho, sem previa licença da camara, tirada nos mezes marcados no artigo antecedente.

Art. 3.° Os pesos e medidas, quer de extensão, quer de capacidade, de que se servirem os commerciantes para

ou escravos, ou permittindo que a tirem e carreguem as pessôas que estiverem acudindo ao incendio. Aos contraventores a mulcta de dez mil reis. A camara municipal dará de premio a quantia de dez mil reis, pela primeira pipa d'agua que se apresentar no lugar do incendio, e for empregada para apagal-o, sendo de dia; e vinte mil reis á noite.

Art. 122 As pessôas que venderem agua em pipas ou em barris, conduzidos em carroças ou carros, serão obrigadas a conserval-os de noite cheios, afim de acudirem com promptidão a qualquer incendio.

A camara remetterá de seis em seis mezes ao chefe de policia uma relação nominal das pessôas que se occupão nesse trafego, e o numero de pipas e carroças d'agua existentes, afim de poder este verificar se comparecem ao lugar do incendio; e caso falte alguma, avisal-o-ha ao fiscal da freguezia onde se der o incendio, para que seja mulctado o infractor pela primeira vez em dez mil reis, e o dobro nas reincidencias.

Art. 123. E' prohibido dispararem-se armas de fogo dentro da cidade, quer de dia, quer á noite Aos contraventores a mulcta de cinco mil reis, e o dobro nas reincidencias.

Art. 124. Os batuques e danças de pretos são prohibidos fóra dos lugares permittidos pela auctoridade competente. Aos contraventores, que serão os que fôrem encontrados em flagrante infracção desta postura, mulcta de cinco mil reis por cada um que for encontrado, ou seis dias de prisão, quando não satisfação a mulcta pecuniaria.

Art. 125. Os donos dos carros, que dentro da cidade chiarem, pagarão de mulcta quatro mil reis por cada vez, ficando o carro detido até completo pagamento da mulcta.

Art 126. São prohibidas as armadilhas com armas de fogo, ou de qualquer outra forma que possão dentro do municipio prejudicar os viandantes e animaes domesticos. Aos contraventores a mulcta de trinta mil reis, e seis dias de prisão.

Art. 127. O lugar para o despejo das materias fecaes e outras quaesquer immundicias semelhantes é o mar, e só poderá ser feito das dez horas da noite ás tres da madrugada, em vasilhas construidas de modo que não deixem exhalar cheiro. Aos contraventores a mulcta de cinco mil reis, e quatro dias de prisão.

ou escravos, ou permittindo que a tirem e carreguem as pessôas que estiverem acudindo ao incendio. Aos contraventores a mulcta de dez mil reis. A camara municipal dará de premio a quantia de dez mil reis, pela primeira pipa d'agua que se apresentar no lugar do incendio, e for empregada para apagal-o, sendo de dia; e vinte mil reis á noite.

Art. 122 As pessôas que venderem agua em pipas ou em barris, conduzidos em carroças ou carros, serão obrigadas a conserval-os de noite cheios, afim de acudirem com promptidão a qualquer incendio.

A camara remetterá de seis em seis mezes ao chefe de policia uma relação nominal das pessôas que se occupão nesse trafego, e o numero de pipas e carroças d'agua existentes, afim de poder este verificar se comparecem ao lugar do incendio; e caso falte alguma, avisal-o-ha ao fiscal da freguezia onde se der o incendio, para que seja mulctado o infractor pela primeira vez em dez mil reis, e o dobro nas reincidencias.

Art. 123. E' prohibido dispararem-se armas de fogo dentro da cidade, quer de dia, quer á noite Aos contraventores a mulcta de cinco mil reis, e o dobro nas reincidencias.

Art. 124. Os batuques e danças de pretos são prohibidos fóra dos lugares permittidos pela auctoridade competente. Aos contraventores, que serão os que fôrem encontrados em flagrante infracção desta postura, mulcta de cinco mil reis por cada um que for encontrado, ou seis dias de prisão, quando não satisfação a mulcta pecuniaria.

Art. 125. Os donos dos carros, que dentro da cidade chiarem, pagarão de mulcta quatro mil reis por cada vez, ficando o carro detido até completo pagamento da mulcta.

Art 126. São prohibidas as armadilhas com armas de fogo, ou de qualquer outra forma que possão dentro do municipio prejudicar os viandantes e animaes domesticos. Aos contraventores a mulcta de trinta mil reis, e seis dias de prisão.

Art. 127. O lugar para o despejo das materias fecáes e outras quaesquer immundicias semelhantes é o mar, e só poderá ser feito das dez horas da noite ás tres da madrugada, em vasilhas construidas de modo que não deixem exhalar cheiro. Aos contraventores a mulcta de cinco mil reis, e quatro dias de prisão.

demorarem-se com a venda de taes objectos em qualquer rua da cidade.

Art. 128. Ninguem poderá abarcar farinha de mandioca antes de ser desembarcada e exposta a venda nas praias desta cidade durante meio dia, contado depois das seis horas da manhã. Aos contraventores a mulcta de quinhentos reis por alqueire ou meio alqueire e o duplo na reincidencia, não excedendo a totalidade das quantias a sessenta mil reis.

Art. 129. E' absolutamente prohibida a venda da planta ou herva denominada diamba. Aos contraventores a mulcta de dez mil reis e na falta de meios cinco dias de prisão e o duplo das penas na reincidencia, se fôr livre.

Art. 130. Nos portos desta cidade ninguem poderá desembarcar couros e carne secca sem primeiramente apresentar ao fiscal d'esta camara a guia de que tracta o artigo 58 deste codigo sob pena de vinte mil reis de mulcta e o duplo na reincidencia, e na falta de meios é commutada a pena em trinta dias de prisão; se o não fizer, serão os coures e carne aprehendidos e apresentados immediatamente a auctoridade policial para proceder as convenientes indagações. No caso de que se verifique serem furtados os referidos objectos, aprehendidos em virtude de denuncia, ficarão pertencendo todos ao denunciante.

Art. 131. Todas as vezes que a mulcta fôr inferior a trinta mil reis, deve entender-se que na reincideucia da infracção será duplicada.

Mando, por tanto, a todas as auctoridades a quem o conhecimento e execução da referida lei pertencer, que a cumprão e fação cumprir tão inteiramente, como nella se contem. O secretario do governo a faça imprimir, publicar e correr. Palacio do governo do Maranhão, em vinte e um de Julho de mil oitocentos e sessenta e seis, quadragesimo quinto da independencia e do imperio.

MIGUEL JOAQUIM AYRES DO NASCIMENTO.

Estava o sello.

Carta de lei, pela qual Vossa Excellencia manda execu-

tar o decreto da assembléa legislativa provincial, approvando o codigo de posturas da camara municipal da cidade de Alcantara, como acima se declara.

Para Vossa Excellencia vêr.

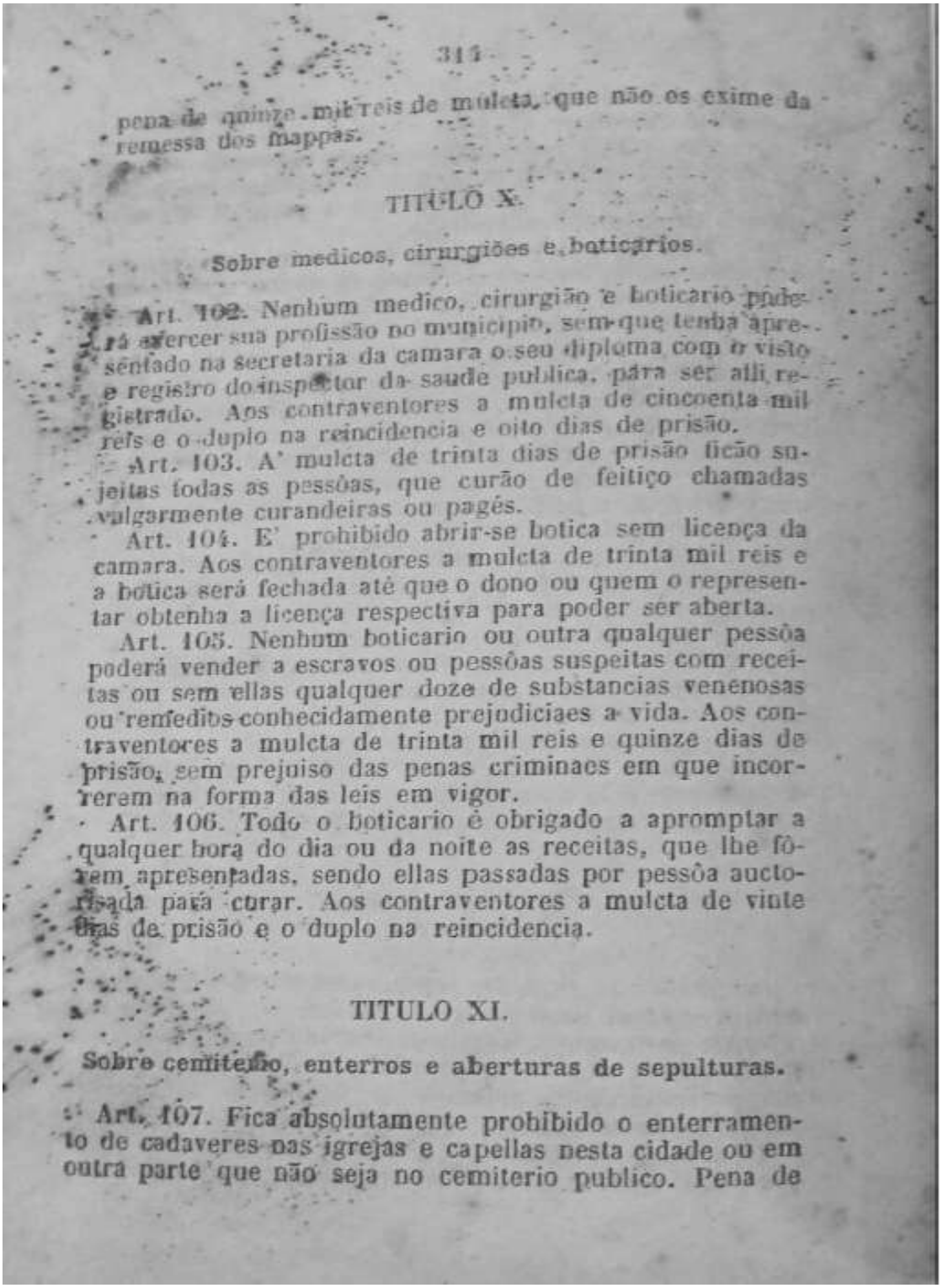
Eduardo Americo de Moraes Rego a fez.

Sellada e publicada na secretaria do governo do Maranhão, em 21 de Julho de 1866.

Ovidio da Gama Lobo.

ANEXO I - TÍTULO X da Lei n. 804, de 21 de jul. 1866 - Código de Postura Municipal de Alcântara. Coleção de Leis, Decretos e Resoluções, São Luís

Fonte: Arquivo Público do Estado do Maranhão.



pena de quinze mil reis de mulcta, que não os exime da remessa dos mappas.

TITULO X.

Sobre medicos, cirurgiões e boticarios.

Art. 102. Nenhum medico, cirurgião e boticario poderá exercer sua profissão no municipio, sem que tenha apresentado na secretaria da camara o seu diploma com o visto e registro do inspector da saude publica, para ser alli registrado. Aos contraventores a mulcta de cincoenta mil reis e o duplo na reincidencia e oito dias de prisão.

Art. 103. A' mulcta de trinta dias de prisão ficão sujeitas todas as pessôas, que curão de feitiço chamadas vulgarmente curandeiras ou pagés.

Art. 104. E' prohibido abrir-se botica sem licença da camara. Aos contraventores a mulcta de trinta mil reis e a botica será fechada até que o dono ou quem o representar obtenha a licença respectiva para poder ser aberta.

Art. 105. Nenhum boticario ou outra qualquer pessôa poderá vender a escravos ou pessôas suspeitas com receitas ou sem ellas qualquer doze de substancias venenosas ou remedios conhecidamente prejudiciaes a vida. Aos contraventores a mulcta de trinta mil reis e quinze dias de prisão, sem prejuiso das penas criminaes em que incorrerem na forma das leis em vigor.

Art. 106. Todo o boticario é obrigado a apromptar a qualquer hora do dia ou da noite as receitas, que lhe fôrem apresentadas, sendo ellas passadas por pessôa auctorisada para curar. Aos contraventores a mulcta de vinte dias de prisão e o duplo na reincidencia.

TITULO XI.

Sobre cemiterio, enterros e aberturas de sepulturas.

Art. 107. Fica absolutamente prohibido o enterramento de cadaveres nas igrejas e capellas nesta cidade ou em outra parte que não seja no cemiterio publico. Pena de

ANEXO J - Atas da 4ª Sessão Ordinária em 18 de fev. de 1880 e parte da 5ª Sessão Ordinária em 20 de fev. de 1880 (votação dos Artigos de Posturas, nas páginas 21 e 26), dos Anais da Assembléia Provincial do Maranhão.

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite- São Luís- MA.

REGISTRO SETORIAL
Seção Obras Raras
Nº. 1101
Data 2/3/74

ANNAES

DA

ASSEMBLÉA PROVINCIAL

DO

MARANHÃO.

1.ª SESSÃO DA 23.ª LEGISLATURA

ABERTA A 13 DE MARÇO DE 1880.

OR, MA
328.212
M311a
5/02

MARANHÃO.

TYP. DO PAIZ—1880.

da provincia a contractar com o cidadão inglez Edmund Compton, ou com quem maiores vantagens offerecer, o estabelecimento de uma via ferrea entre esta capital e a Estiva.

Idem, idem, approvando artigos de posturas da camara municipal do Loreto.

Idem, idem, approvando artigos de posturas da camara municipal de Caxias.

Idem, idem, approvando artigos de posturas da camara municipal do Codó.

Idem, idem, alterando o artigo de postura com relação á administração do matadouro.

Idem, idem, que fixa a força policial para o anno financeiro de 1879—1880.

Levanta-se a sessão á 1 ½ hora da tarde.

ACTA

DA 4.ª SESSÃO ORDINARIA EM 18 DE FEVEREIRO DE 1880.

Presidencia do Exm. Sr. Arcediago Dr. Manoel Tavares da Silva.

A's 11 horas da manhã, feita a chamada e achando-se presentes os Srs.: Dr. Tavares, Dr. Cypriano Vianna, Alfredo Leite, Dr. Carlos Quadros, tenente-coronel Gama, padre Teixeira, Dr. Carlos Ribeiro, Dr. Sardinha, Dr. Raymundo de Sá, Dr. Morato, coronel Lago Junior, Dr. Silva Rios, coronel Vasco, Dr. Salustiano, José Ribeiro, padre Carvalho, Prudencio Botelho, Dr. Paula Duarte, Jansen Lobo e Fabio Leal, abre-se a sessão.

Lida a acta da anterior é approvada.

O Sr. 1.º secretario dá conta do seguinte

Expediente.

Officio do secretario do governo, devolvendo para serem presentes á assembléa dous autographos de lei sanccionadas:

1.º concedendo para patrimonio da camara municipal de S. Bento a valla Condurú; 2.º auctorisando a camara municipal de Caxias á vender a 6.ª parte de uma casa.—Archive-se.

Idem do mesmo, declarando ter negado sancção ao projecto de lei que concede terras para o patrimonio da camara municipal do Mirador.—Fica sobre a mesa para entrar na ordem dos trabalhos.

Idem do mesmo, remettendo para ser sujeito á apreciação da assembléa um officio da camara municipal da capital, acompanhado do balanço da receita e despeza da mesma camara e do orçamento para o exercicio de 1880—1881.—A' commissão de camaras.

Idem do mesmo, remettendo uma proposta da camara municipal da Barra do Corda.—A' mesma commissão.

Idem do mesmo, submettendo á consideração d'assembléa o officio do inspector do thesouro provincial, sobre ser ou não o emprezario dos armazens do mesmo thesouro obrigado a assignar termo de fiança para a nomeação de fiel depositario dos armazens de couros.—A' quem fez a requisição.

Idem, remettendo as authenticas da eleição do collegio do Brejo.—Archive-se.

Petição de Antonio Marcolino de Campos Costa, pedindo melhoramento de aposentadoria.—A' commissão de fazenda.

Entra-se na hora da

Apresentação dos requerimentos, pareceres, projectos de lei etc.

O Sr. Carlos Quadros:—Peço a palavra.

O Sr. presidente:—Tem a palavra.

O Sr. Carlos Quadros:—Pedi a palavra, Sr. presidente, para apresentar o seguinte requerimento (lê):

Devo declarar á casa que de minha parte, a providencia consignada n'este requerimento não traduz sentimento hostil á casa dos Educandos Artifices, que considero util.

E' certo que a sua organisação actual desperta em mim impressões que não lhe são mui favoraveis, e por isso o alvitre lembrado, assim o penso, tem por fim introduzir reformas em ordem a melhorar o serviço, para que não sejão, como tem acontecido até hoje, medíocres os resultados com relação ás vantagens colhidas pelos beneficiados, e nullos com relação á provincia que subsidia o estabelecimento.

Por conseguinte, faço esta proposta á casa, na convicção de que muito temos a reformar nessa instituição, sem que nos desviemos um só ponto do programma que a situação economica da provincia impõe ao nosso patriotismo.

E' lido, apoiado e, entrando em discussão, approvado sem debate o seguinte requerimento:

«Requeiro que seja nomeada uma commissão, especialmente incumbida de examinar todos os ramos de serviço do estabelecimento de Educandos Artifices e propor as reformas que julgar indispensaveis á essa instituição.—S. R.—*Carlos Quadros.*»

O mesmo Sr. deputado requer que o Sr. presidente consulte á casa se consente o encargo da nomeação da commissão á presidencia da assembléa.

Consultada a casa resolve esta pela affirmativa, e são nomeados para a commissão especial, os Srs. Drs.: Carlos Quadros, Salustiano e Morato.

Passa-se á

Ordem do dia.

Pareceres de commissões.

Entra em discussão o parecer da commissão de instrucção publica deferindo a pretenção de D. Raymunda Joaquina Lopes.

E' lido, apoiado e entrando em discussão, approvado sem debate o seguinte requerimento:

«Requeiro o adiamento da discussão por 24 horas.—S. R.—*Carlos Quadros.*»

Entra em discussão o parecer da commissão de instrucção publica estabelecendo, que na verba «Instrucção publica» se consigne um augmento de 3:000$.

E' lido, apoiado e, entrando em discussão, approvado sem debate o seguinte requerimento:

«Requeiro que volte o parecer á commissão de instrucção publica.—S. R.—*Paula Duarte.*»

Entra em discussão o parecer da com-

missão de petições, requisitando que o inspector do thesouro provincial informe a esta assembléa quaes as razões porque opinou contra a petição de D. Maria Clara Ferreira Guterres.

E' lido, apoiado e, entrando em discussão, é approvado sem debate o seguinte requerimento:

«Requeiro que o parecer seja remettido á respectiva commissão.—S. R.—Padre *Carvalho.*»

Entra em discussão o parecer da commissão de fazenda sobre a pretenção do commendador da ordem de N. S. das Mercês, frei Manoel Rufino de Sant'Anna Freitas, o qual conclue por pedir que seja ouvido o Exm. governador do bispado.

Vae á mesa, é lido, apoiado e sem debate approvado o seguinte requerimento:

«Requeiro que seja o parecer em discussão remettido á commissão de fazenda e orçamento para emittir a respeito o seu parecer.—S. R.—Padre *Carvalho.*»

Regulamento da instrucção publica.

Entra em 2.ª discussão o projecto que substitue por outros alguns artigos e §§ do reg. da instrucção publica approvado em 1874.

E' lido, apoiado, e sem dedate approvado o seguinte requerimento:

«Requeiro o adiamento da discussão do presente projecto por 8 dias.—S. R. —*José Ribeiro.*»

Authorisação.

Entra em 2.ª discussão o projecto authorisando o presidente da provincia a contractar com o cidadão inglez Edmond Compton o estabelecimento de uma via ferrea que vá da capital á Estiva.

Vae á mesa, e depois de lido e apoiado é sem debate approvado o seguinte requerimento:

«Requeremos que seja adiada a discussão do presente projecto por 8 dias.—S. R.—*Prudencio Botelho.*—*Vasco de Souza.*»

Artigos de posturas.

Entra em 2.ª discussão o projecto que approva os artigos de posturas da camara municipal da villa do Loreto.

Posto a votos o art. 1.º é approvado.

Em discussão o art. 2.º, reconhece-se não haver numero para votar, pelo que o Sr. presidente declara adiada a discussão e levanta a sessão, marcando a seguinte

Ordem do dia.

Continuação das materias já designadas.

2.ª discussão do projecto que dá direito aos membros d'assembléa a percederem o respectivo subsidio por tantos dias quantos forem os decorridos da sua apresentação até o adiamento da mesma assembléa.

———

ACTA

DA REUNIÃO EM 19 DE FEVEREIRO DE 1880.

Presidencia do Exm. Sr. Arcediago Dr. Manoel Tavares da Silva.

A's 11 ½ horas da manhã, feita a chamada, e achando-se presentes os Srs.: Dr. Tavares, Dr. Cypriano Vianna, Alfredo Leite, Dr. Carlos Quadros, Dr. Raymundo Sá, Prudencio Botelho, Dr. Fabio Leal, Dr. Sardinha, Dr. Paula Duarte e Dr. Carlos Ribeiro, o Sr. presidente declara não haver sessão por falta de *quorum*.

ACTA

DA 5.ª SESSÃO ORDINARIA EM 20 DE FEVEREIRO DE 1880.

Presidencia do Exm. Sr. Arcediago Dr. Manoel Tavares da Silva.

A's 11 horas da manhã, feita a chamada e achando-se presentes os Srs.: Dr. Tavares, Dr. Cypriano Vianna, Alfredo Leite, Prudencio Botelho, Jansen Lobo, José Ribeiro, Bandeira da Gama, Dr. Carlos Quadros, padre Carvalho, Dr. Salustiano, Lago Junior, padre Barros, Dr. Morato, Dr. Raimundo de Sá, Dr. Carlos Ribeiro, Dr. Sardinha, padre Teixeira, Dr. Paula Duarte e Dr. Fabio Leal, abre-se a sessão.

Lidas as actas das antecedentes são approvadas.

O Sr. 1.º secretario dá conta do seguinte

Expediente

Officio do secretario do governo remettendo o balanço da receita e despeza da camara municipal da Barra do Corda de 1878—1879 e orçamento de 1879—1880. — A' commissão de camaras.

Idem remettendo o orçamento da receita e despeza da camara municipal de Picos, para o anno de 1880 a 1881. — A' mesma commissão.

Idem remettendo a representação do padre Lino da Annunciação, solicitando a creação de duas escolas primarias na extincta colonia militar do Gurupy. — A' commissão de instrucção publica.

Requerimento de José Timotheo da Costa Ferreira, pedindo melhoramento de aposentadoria. — A' commissão de constituição e poderes.

Idem do commendador Justino José Fernandes e outros pedindo que seja consignada na lei do orçamento a quantia precisa para pagamento de custas que lhes deve a fazenda provincial. — A' commissão de fazenda.

Idem de Sampaio & C. pedindo isempção do imposto de fumo e de rotulos para a sua fabrica de fazer cigarros. — A' commissão de industria.

Idem de Pedro Nolasco de Queiroz, pedindo que seja isento do pagamento do imposto de decimas urbanas. — A' commissão de fazenda.

Idem de José Coêlho de Souza Junior, pedindo que se lhe mande restituir a quantia de 140$ que depositou no thesouro provincial para a sahida de um es-

cravo que voltou em sua companhia.—A' commissão de fazenda.

Idem de Irmelinda Marques da Silva Serrão, pedindo dispensa do pagamento do imposto de decimas urbanas.—A' commissão de fazenda.

Idem de Clementino Antonio Tavares Rabello, pedindo que se consigne verba na lei do orçamento, para pagamento da quantia de 800$ a que tem direito.—A' commissão de fazenda.

Entra-se na hora da

Apresentação de requerimentos, projectos, pareceres, etc.

O Sr. Paula Duarte (attenção):—Sr. presidente, tendo de offerecer á consideração da casa alguns projectos de lei, eu me abstenho de justifical-os longamente, por isso que entendo que esses projectos tem a consagração da consciencia publica, assim como a da consciencia da assembléa provincial.

Todos elles entendem com um plano geral de economia, que não é só meu, mas que constitue o proposito firme e deliberado da assembléa. V. Exc., pois, me permittirá que faça apenas a leitura dos ditos projectos e que essa leitura sirva de justificação para basea-l-os.

Entende o primeiro com a subvenção que presta a provincia á companhia fluvial de navegação a vapor. Esta questão, para mim, resolve-se em duas palavras: emquanto, por um lado, a companhia floresce e vê crescerem os seus avultados rendidos, a provincia deperece a olhos vistos, não tendo siquer meios para garantir as verbas que a sua generosa intervenção ha offerecido ao desenvolvimento da citada companhia!

Eis porque occorreu-me offerecer o seguinte projecto. (Lê):

Fiel ao mesmo plano, offereço ainda os seguintes projectos. (Lê):

O ultimo projecto, Sr. presidente, refere-se a uma verba de despeza. A economia bem entendida, porem, não significa a completa abstenção de toda a qualquer despeza.

Já tenho por vezes communicado com alguns dos meus illustrados collegas a respeito da necessidade urgente em que se vê esta assembléa de decretar-se a escolha de um local adequado ás suas reuniões.

As circumstancias acanhadas do lugar em que nos achamos, a falta absoluta, a completa deficiencia de accommodações, a ausencia mesmo do decóro material indispensavel para a reunião d'assembléa, me obrigam a propor-lhe que, aproveitando nos de uma lei provincial já existente e fazendo a maior economia possivel, nas circumstancias actuaes, nos removamos deste local para o predio onde funciona a sociedade «Onze de Agosto», cuja posse depende unicamente do pagamento de alguns credores da sociedade, pagamento que deverá ser effectuado á conta da provincia.

Eis porque proponho o seguinte alvitre. (Lê):

Tenho concluido.

São lidos, e, dispensados os insterstícios, tem 2ª leitura os seguintes projectos que vão a imprimir.

A assembléa legislativa provincial decreta:

Art. 1.° E' prohibida a accumulação de empregos provinciaes. Ninguem poderá exercer dous cargos, sejam elles provinciaes meramente, seja um provincial e outro do Estado.

Art. 2.° Os empregados publicos, que hoje accumulam funcções geraes e provinciaes, terão o direito de optar por umas ou outras no decurso de um mez depois de promulgada a presente lei.

Art. 3.° São revogadas as disposições em contrario.

Paço da assemblea 19 de fevereiro.—*Belfort Duarte.*

A assembléa legislativa provincial decreta:

Art. Unico. E' supprimida desde já a subvenção pecuniaria, fornecida pela provincia á Companhia Fluvial de Navegação a Vapor, ficando sem effeito as leis e contractos effectuados entre a provincia e a citada companhia.

Paço da assembléa 20 de fevereiro.—*Belfort Duarte.*

A assembléa provincial legislativa decreta:

Art. unico. Os vencimentos dos empregados da secretaria da Assembléa Provincial soffrerão desde já uma diminuição de trinta por cento.

Revogadas as disposições em contrario.

Paço da assembléa, em 20 de fevereiro.—*Belfort Duarte.*

A assembléa legislativa provincial decreta:

Art. unico. E' authorisado o presidente da provincia a reformar a repartição da instrucção publica, devendo nomear para o cargo de inspector da mesma instrucção um professor do Lyceo provincial com a gratificação annual de 400$.

Revogadas as disposições em contrario.

Paço da assemblea, em 20 de fevereiro.—*Belfort Duarte.*

A assembléa legislativa provincial resolve:

Art. 1.° O presidente da provincia é authorisado a mandar proceder com a maxima presteza aos concertos e despezas necessarias no predio provincial onde funcciona a Sociedade Onze de Agosto, para o intuito de servir elle de paço da assembléa provincial, não excedendo as ditas despezas á quantia de 16 contos de réis, inclusive a previa indemnisação aos credores da citada sociedade.

Art. 2.° As accommodações constarão de uma sala para a celebração das sessões, guarnecida de galerias para os espectadores, outra para trabalhos de commissões, um salão privado para os membros da assembléa, e dous outros para a secretaria e archivo—todos convenientemente mobilados e perfeitamente adequados ao fim proposto.

Paço da assembléa, 19 de fevereiro. *Belfort Duarte.*

A assembléa legislativa provincial decreta:

Art. unico. Serão desde já excluidos do estabelecimento de Educandos Artifices, os educandos que se acham alli retidos á titulo de indemnisação á provincia, livres de qualquer obrigação

Revogadas ás dis-posições em contrario.

Paço da assembléa 19 de fevereiro:—*Belfort Duarte.*

Assembléa legislativa provincial decreta:

Art. unico. Fica extincta desde já a repartição provincial de obras publicas, revogadas as disposições em contrario.

Paço da assembléa em 19 de fevereiro:—*Belfort Duarte.*

E' lida, e remettida á commissão, de policia a seguinte indicação:

«Indico que seja autorisada a mesa da assembléa provincial a contractar o apanhamento tachygraphico dos debates da casa e assim tambem a publicação dos annaes da assembléa.

Revogadas as disposições em contrario.

Paço da assembléa em 20 de fevereiro:—*Belfort Duarte.*»

O Sr. padre Carvalho:—Peço a palavra.

O Sr. Presidente: - Tem a palavra.

O Sr. padre Carvalho:—Sr. presidente, na qualidade de membro da commissão de instrucção publica preciso de alguns dados e esclarecimentos para julgar a respeito deste ramo do serviço publico na provincia, nestes ultimos tempos.

A instrucção publica, senhores, passou por uma verdadeira phase de perseguição; durante um decenio fizerão-se leis que autorisavão o presidente da provincia a remover os professores publicos de uma para outra localidade. Andaram, coitados, reduzidos a verdadeiros beduinos com tudo ás costas!

O Sr. Paula Duarte:—Apoiado.

O Sr. padre Carvalho:—Nestes ultimos tempos tirarão-se os professores das sêdes das parochias á vontade do chefe politico desses lugares; extinguirão-se cadeiras de instrucção primaria em lugares importantes para as collocarem em lugares insignificantes!

Senhores, basta-me citar o que se deu com a cadeira do ensino primario da comarca de São Bernardo, onde existia um juiz de direito, um juiz municipal, um delegado de policia, uma camara municipal e tres supplentes do juiz municipal, etc., etc., a qual foi extincta por uma das assembléas passadas! Mas quer V. Exc., Sr. presidente, saber o motivo porque isso se fez? Foi unicamente para retirar desta localidade um liberal distincto e illustrado, o Sr. Juvencio Auto Pereira!

Mas, Sr. presidente, ha males que vem para bem; o Sr. Juvencio Auto Pereira foi nomeado para a thesouraria de fazenda, onde é devidamente apreciado.

Portanto, já vê a casa o que soffreu nesse decenio o professorado da provincia. O Sr. Francisco Maranhense Freire de Le-

mos andou de uma localidade para outra e afinal teve de perder o lugar e viver da advocacia.

Eu poderia ainda citar outros factos identicos...

O Sr. José Ribeiro:—O da Rabeca, por exemplo.

O Sr. padre Carvalho:—...porem basta este.

Outra assembléa passada tambem confeccionou uma lei autorisando a remoção dos professores; mas infelizmente virou-se o feitiço, como se costuma dizer, contra o feiticeiro: quando tratavão de fazer uma verdadeira contradansa no professorado, não tiverão esse gosto!

Sr. presidente, compungia-se-me o coração quando via diversos professores da provincia serem removidos de uma para outra localidade sem ter meios para transportar-se, uns deixando em abandono a familia, e outros retirando-se dessas localidades onde tinhão adquirido relações afim de seguirem para lugares longiquos; outros subindo as escadas das casas de chefe de partido afim de implorar —que os não removessem de suas cadeiras!

Portanto, Sr. presidente, á vista destes factos e de outros tenho necessidade de pedir esclarecimentos ao governo.

E' verdade que S. Exc. o Sr. presidente da provincia já apresentou o seu relatorio e elle está muito bem elaborado, na parte relativa á instrucção publica; mas necessito de diversos mappas que talvez não venhão incluidos no relatorio, e, nesta duvida, vou submetter á consideração da casa o seguinte requerimento. (Lê):

E' lido, apoiado e, entrando em discussão, approvado sem debate o seguinte requerimento.

«Requeiro que se peça á repartição competente, por intermedio da presidencia da provincia, uma relação de todas as aulas do ensino primario para ambos os sexos, com a designação do numero de alumnos que as frequentam, e quaes aquellas que se acham funccionando fora da séde das respectivas parochias; outro sim, quaes as aulas extinctas no ultimo decenio, qual a lei que as extinguio e quaes as que foram restabelecidas, e por que lei.»—S. R.—Padre *Carvalho.*»

Passa-se á

Ordem do dia.

Artigo de posturas

Continúa em 2ª discussão e é approvado o projecto que approva alguns arts. de posturas, organisado pela camara municipal do Loreto.

Prohibição.

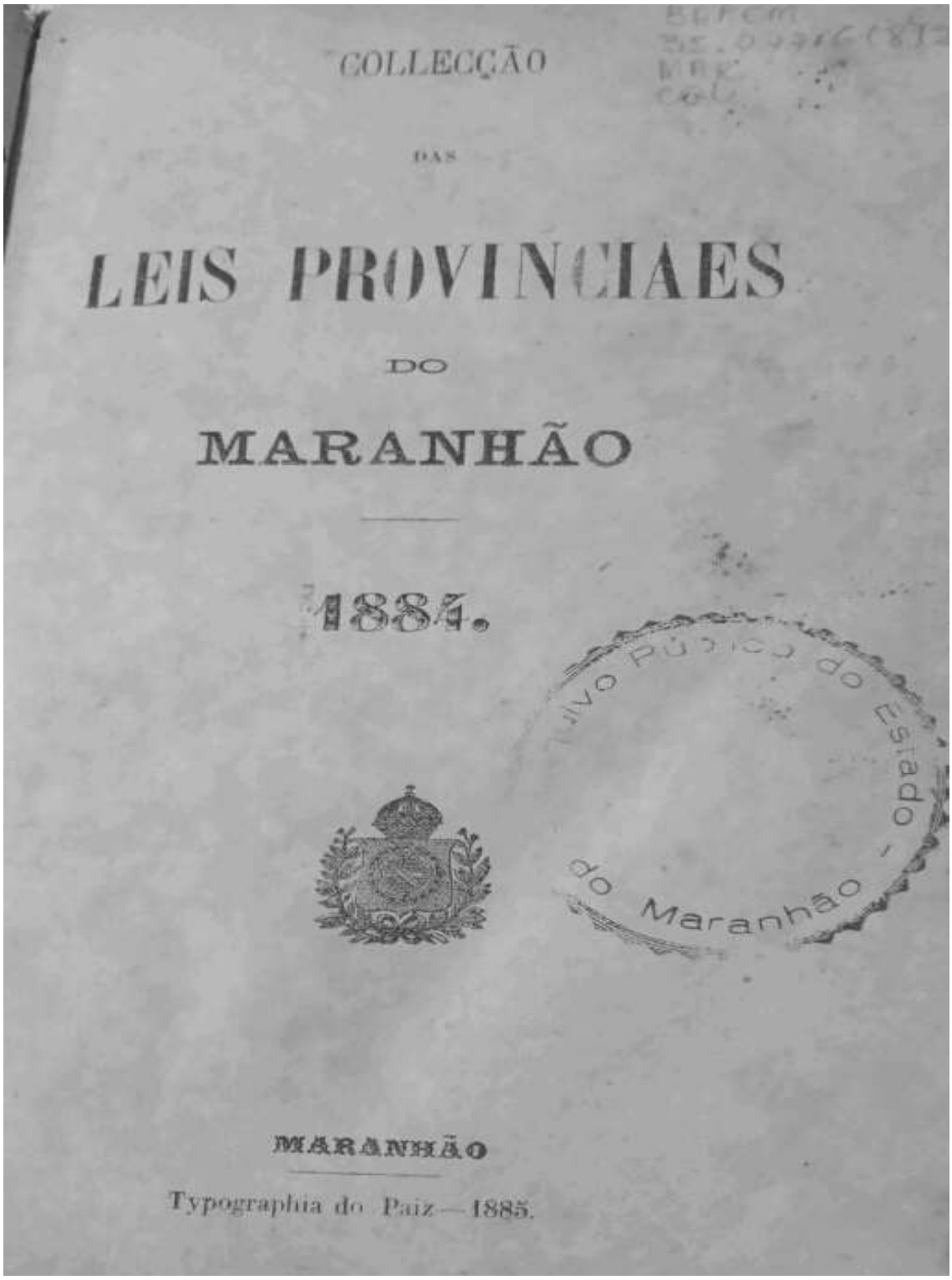
Entra em 2ª discussão e sem debate passa para a 3ª, o projecto approvando um art. de posturas da camara municipal do Codó prohibindo os enterramentos de cadaveres fora do cemiterio da irmandade de N. S. da Conceição.

Art. de posturas.

Entra em 2ª discussão o projecto approvando arts. de posturas organisados pela camara municipal da cidade de

ANEXO K - Título IX (parte), da Lei n. 1339, de 17 de maio de 1884. Assembleia Legislativa da Província do Maranhão. São Luís. Proposta da Câmara Municipal da Vila de Codó.

Fonte: Arquivo Público do Estado do Maranhão.



COLLECÇÃO

DAS

LEIS PROVINCIAES

DO

MARANHÃO

1884.

MARANHÃO

Typographia do Paiz — 1885.

Arquivo Público do Estado do Maranhão

bio Augusto Bayma, inspector da instrucção publica, como acima se declara.

Para V. Exc. vêr.

Thomaz A. da Silva Maya a fez.

Sedada e publicada na secretaria da presidencia do Maranhão, em 17 de maio de 1884.

No impedimento do secretario,

Roberto Augusto Colin.

LEI N. 1339.—DE 17 DE MAIO DE 1884.

O Barão de Grajahú, doutor em medicina, bacharel formado em sciencias sociaes e juridicas pela Academia de Olinda, 1.º vice-presidente da provincia do Maranhão. Faço saber a todos os seus habitantes que a assembléa legislativa provincial, sobre proposta da camara municipal da villa do Codó, decretou a lei seguinte:

TITULO I.

Sobre edificações, terrenos e estradas.

Art. 1.º Ninguem poderá construir ou reconstruir, dentro desta villa, qualquer edificio ou mais, sem licença da camara municipal, com precedencia do alinhamento feito pelo procurador e fiscal da mesma camara. Aos contraventores multa de vinte mil reis e o duplo na reincidencia.

Art. 60. E' permittido

§ 1.º Aos livres, nacionaes ou estrangeiros e aos escravos, o uso dos instrumentos dos officios mechanicos, com tanto que os não tragam pelas ruas da villa antes das cinco horas da manhã e depois das seis da tarde, salvo o caso de urgente necessidade.

§ 2.º Aos livres e escravos empregados nos matadouros publicos ou particulares o uso de facas de ponta e mais instrumentos de seus officios, porem somente no exercicio destes.

§ 3.º Aos livres e escravos empregados no corte de capim, lenha, extracção de palmito, pedra, madeiras de o uso de alavancas, facas, machados, fouces e enxadas, com tanto que se recolham ás sete horas da noite. Aos contraventores multa de cinco mil reis e vinte quatro de horas prisão.

TITULO IX.

Sobre medicos, cirurgiões e boticarios.

Art. 61. 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 registrado.

O que fôr estrangeiro fica obrigado não só a apresentação do referido diploma, como a de uma justificação sobre a identidade de pessoa. Aos contraventores multa de vinte mil reis e o duplo na reincidencia.

Art. 62. A' multa imposta no antecedente artigo e mais oito dias de prisão ficam sujeitas todas as pessoas que curam e fazem feitiços, chamados vulgarmente maleficios.

Art. 63. E' prohibido abrir boticas sem licença da camara. Aos contraventores multa de vinte mil reis e a botica será fechada, até que o dono ou quem o representar obtenha licença para ser aberta.

Art. 64. Nenhum boticario poderá vender drogas, remedios corruptos ou introduzir especies differentes

ANEXO L - Parte da mensagem do então Presidente do Estado do Maranhão, Magalhães de Almeida, ao Congresso do Estado, 5 de fev. de 1927, onde o mesmo, cita trabalhos realizados pela Repartição de Higiene do Estado, no combate às epidemias no Maranhão.

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite- São Luís- MA.

J. MAGALHÃES DE ALMEIDA
Presidente do Estado do Maranhão

MENSAGEM

AO
CONGRESSO DO ESTADO, lida na abertura da sua 3.ª reunião ordinaria da 12.ª legislatura * *

REGISTRO SETORIAL
Nº 280
Data 20/12/93
ORMA
350.0035
M511m
014
BIBLIOTHECA PUBLICA
— DO —
MARANHÃO
SÃO LUIZ

5-2-1927

Continuam a fruir as vantagens da equiparação ao curso profissional do Lyceu Maranhense a Escola Normal Primaria, o Instituto Fernandes e o Collegio Santa Thereza, e ao curso primario da Escola Modelo Benedicto Leite, o curso primario dos referidos estabelecimentos e mais a Escola S. Luiz Gonzaga, o Instituto Raymundo Cerveira, todos desta Capital, e o Instituto Cururupuense.

As escolas mantidas pelo municipio da Capital são tambem equiparadas á Escola Modelo.

Havendo apenas um fiscal para a inspecção de todas as escolas estaduaes no municipio da Capital, não póde elle executar um serviço regular e completo. E, como não seja possivel, no momento, qualquer accrescimo de despesa para o Estado, justo seria que os estabelecimentos equiparados concorressem com uma quota mensal para as despesas com a fiscalização, que deve ser activa e constante, a bem dos creditos da nossa instrucção.

Assim, o Estado ficaria em condições de escolher pessôa competente, que frequentasse diariamente as escolas equiparadas, fiscalizando-as e informando o Governo a respeito das suas condições e do seu funccionamento e velando pela observancia das prescripções regulamentares.

Saneamento Rural e Hygiene

Continúa em execução o contracto firmado entre o Estado e o Departamento Nacional de Saúde Publica, em 17 de junho de 1925, para a manutenção dos serviços de saneamento rural, aos quaes se subordinam os de hygiene e da prophylaxia da lepra e doenças venereas e os de combate á febre amarella.

BPBL

A administração desses serviços é feita pela repartição do "Serviço de Saneamento Rural", que está sob a direcção do illustre dr. Cassio Miranda, cuja capacidade profissional tem sido demonstrada em varios ensejos.

Possuindo um corpo medico composto de dedicados e competentes facultativos, tem podido o Serviço de Saneamento, em acção prompta e efficaz, dar combate aos surtos epidemicos que por vezes hão infestado, ora a nossa capital, ora o interior, debellando-os promptamente, como se verificou por occasião da recente invasão da variola.

Concorre o Estado, para auxiliar o custeio daquelles serviços, com a importancia annual de 175:000$000, que se desdobra nas duas seguintes quotas: para o serviço de saneamento rural . . . 125:000$000 e para a prophylaxia da lepra e doenças venereas 50:000$000.

O Serviço de combate á febre amarella está entregue á **Rockefeller Foundation** que tem contractado com o Governo Federal.

O Serviço de Saneamento Rural encarrega-se dos trabalhos dos postos de Saneamento em S. Luiz, Caxias, Vianna e Cururupú; do Serviço de Hygiene do Estado, e do Hospital Regional. Superintende o Serviço de Prophylaxia da Lepra e Doenças Venereas, assim distribuido: Dispensario de Prophylaxia das Doenças Venereas e dispensario de Prophylaxia da Lepra de S. Luiz, dispensario de Prophylaxia da Lepra e dispensario de Prophylaxia das Doenças Venereas em Caxias, dispensario de Prophylaxia da Lepra e dispensario de Prophylaxia das Doenças Venereas em Vianna.

BPBL

RELAÇÃO dos trabalhos realizados nos Postos de Saneamento de S. Luiz, Caxias, Vianna e Cururupú, Hospital Regional e Repartição de Hygiene:

PROPHYLAXIA

Pessoas matriculadas	3.784
Pessôas attendidas pela 1.ª vez	83.414
Consultas	9.133
Total	96.331

Vaccinações anti-variolicas:

Vaccinações	40.495
Revaccinações	35.334

Medicações:

Ancylostomose	4.120
Outras helminthoses	1.910
Paludismo	12.970
Syphilis	12.824
Outras doenças venereas	2.368
Outras doenças	15.416
Total	49.608

Trabalhos epidemiciogicos	49.474

Saneamento:

Casas cadastradas	150
Visitas de inspecção domiciliar	1.937
Peixes collocados em fócos de mosquitos	455.697

BIBLIOTHECA PUBLICA — DO — MARANHÃO — SÃO LUIZ

BPBL Biblioteca Pública Benedito Leite

Trabalhos realizados pela Repartição de Hygiene

Policia sanitaria:

Numero total de visitas	1.937
Occupações de predios autorizadas . . .	1.144
Idem não autorizadas	535
Visitas requisitadas para predios . . .	1.667
Outras visitas	360
Licenças diversas	102

Vigilancia medica:

Passageiros procedentes de portos infectados por doenças epidemicas . .	4.437
Visitas de vigilancia	38.648

Doenças epidemicas

A FEBRE AMARELLA

A 13 de outubro de 1923 foi firmado no Rio de Janeiro, entre o Ministerio da Justiça e Negocios Interiores e a "**Rockefeller Foundation**", por intermedio do Departamento Nacional de Saúde Publica, um contracto, para a extincção da febre amarella nos estados do norte e nordeste brasileiro.

A 29 de dezembro de 1923 installou-se em São Luiz o respectivo Serviço, que a 17 de março de 1925 foi suspenso por haver sido considerado extincto o mal xanthogenico no Brasil.

A 14 de maio desse mesmo anno surgiram dois casos de febre amarella em Parnahyba, vizinha cidade piauhyense. Por isso foi novamente, a 22 de junho seguinte, restabelecido aquelle servi-

ço, que funccionou até 31 de janeiro de 1926, quando mais uma vez foi suspenso.

Em maio do anno passado appareciam em varios Estados casos do mal amarillico, e por esse motivo, os trabalhos da respectiva "Commissão", aqui se installaram, pela terceira vez, a 31 do referido mez.

A 4 de junho registou-se em Caxias um caso suspeito do mal, na pessôa de um syrio, ha tres mezes alli residente. A symptomatologia clinica não padecia duvidas a respeito.

O caso foi fatal. As peças anatomicas, resultantes da autopsia feita pelo chefe do Posto de Caxias, foram entregues ao Dr. Lucian Smith, medico da Commissão, aqui presente.

Felizmente depois disso, até a presente data, nenhum caso houve de febre amarella, no Estado.

Trabalhos executados pela Commissão de Combate á Febre Amarella, de junho a dezembro de 1926:

Numero total de casas inspeccionadas	261.661
Idem idem encontradas com fócos . .	21.769
Idem idem de depositos inspeccionados	877.172
Idem idem creando mosquitos	27.433
Idem idem encontrados com peixes vivos	49.319
Idem idem de peixes collocados	465.533
Porcentagem minima de casas encontradas com fócos	2.74%
Idem maxima de casas encontradas com fócos	32.56%
Idem média de casas encontradas com fócos	8.31%

Idem minima de depositos encontrados com fócos 0.90%
Idem maxima de depositos encontrados com fócos 11.57%
Idem média de depositos encontrados com fócos 3.12%

A peste

Quatro notificações de casos suspeitos do mal indiano, em São Luiz, chegaram-nos no decorrer de 1926. Os exames respectivos procedidos foram negativos para a doença em questão.

Do municipio de Pinheiro, neste Estado, vieram telegrammas, em principio de dezembro, relatando o apparecimento de cinco casos suspeitos do mal levantino, precedidos de epizootia de ratos, todos occorridos na Fazenda Therezopolis, do municipio de Macapá. Dois desses casos foram fataes.

O illustre chefe do Serviço de Saneamento Dr. Cassio Miranda seguiu para a localidade infectada, procedendo aos exames necessarios. O resultado dos exames, tanto clinicos como bacteriologicos, foi negativo para peste.

Notificaram-se ainda, em São Luiz, epizootias de ratos em varios pontos da cidade. Não foram, todavia, confirmadas.

Campanha antivariolica em Maranhão

A VARIOLA

No Brasil, raro era o Estado que em 1926 deixava de pagar seu tributo á variola, tendo sido o Maranhão um dos ultimos contaminados.

BPBL
Biblioteca Pública Benedito Leite

As difficuldades em que muitos Estados do Norte Brasileiro se encontram, para conseguir vaccina antivariolica recente e efficaz, occasionaram, de certo, a falta de immunidade de contigentes, militares, especialmente do Piauhy, os quaes foram incorporados ao exercito em marcha contra os revoltosos, em face das necessidades do momento.

Deslocados, ora para um, ora para outro extremo do paiz, esses soldados contaminaram-se nas localidades onde já existia variola. De regresso a seus postos, trouxeram a doença ao nosso Estado, quando passaram por esta capital, em junho ultimo.

O Maranhão occupa o terceiro logar entre os Estados brasileiros que mais têm vaccinado, como prova o quadro seguinte publicado no "Diario Official" da Republica de 16|10|1924:

1.º—Rio de Janeiro	57.333
2.º—Pará	18.959
3.º—Maranhão	16.124
4.º—Paraná	15.764
5.º—Districto Federal	12.681
6.º—Parahyba	11.744
7.º—Minas Geraes	10.846
8.º—Pernambuco	10.156
9.º—Santa Catharina	9.599
10.º—Ceará	9.175
11.º—Matto Grosso	4.897
12.º—Espirito Santo	3.231
13.º—Rio Grande do Norte . .	2.984
14.º—Bahia	2.745
15.º—Sergipe	1.863

BPBL
Biblioteca Pública Benedito Leite

16.º—Amazonas 1.090
17.º—Alagôas 366

Si considerarmos o numero de vaccinações em referencia ao numero de habitantes de cada um dos tres Estados que mais vaccinaram, occupamos então o segundo logar entre elles (Rio de Janeiro — indice 46,9°|°°; Maranhão, — 23,03°|°°; Pará, — 18,95°|°°):

Nos annos subsequentes a 1923, foi o seguinte o movimento de vaccinações:

Em 1924 . . . . . 6.287
Em 1925 . . . . . 15.130
Em 1926 (até 22 de setembro, só na capital) 57.060

Esses numeros representam vaccinações effectuadas exclusivamente pelos funccionarios do Serviço de Saneamento Rural.

Apesar dos esforços empregados desde 1923, em immunizar a população do nosso Estado, a invasão pela variola foi inevitavel, muito embora bastante retardada.

A variola realizou seu surto epidemico em São Luiz, extendendo-se a outras localidades do interior do Estado e da Ilha, em casos esporadicos que constituiram pequenos fócos immediatamente extinctos.

Os seguintes dados estatisticos permittem apreciar a intensidade do mal:

I — Casos de variola registados na Ilha do Maranhão

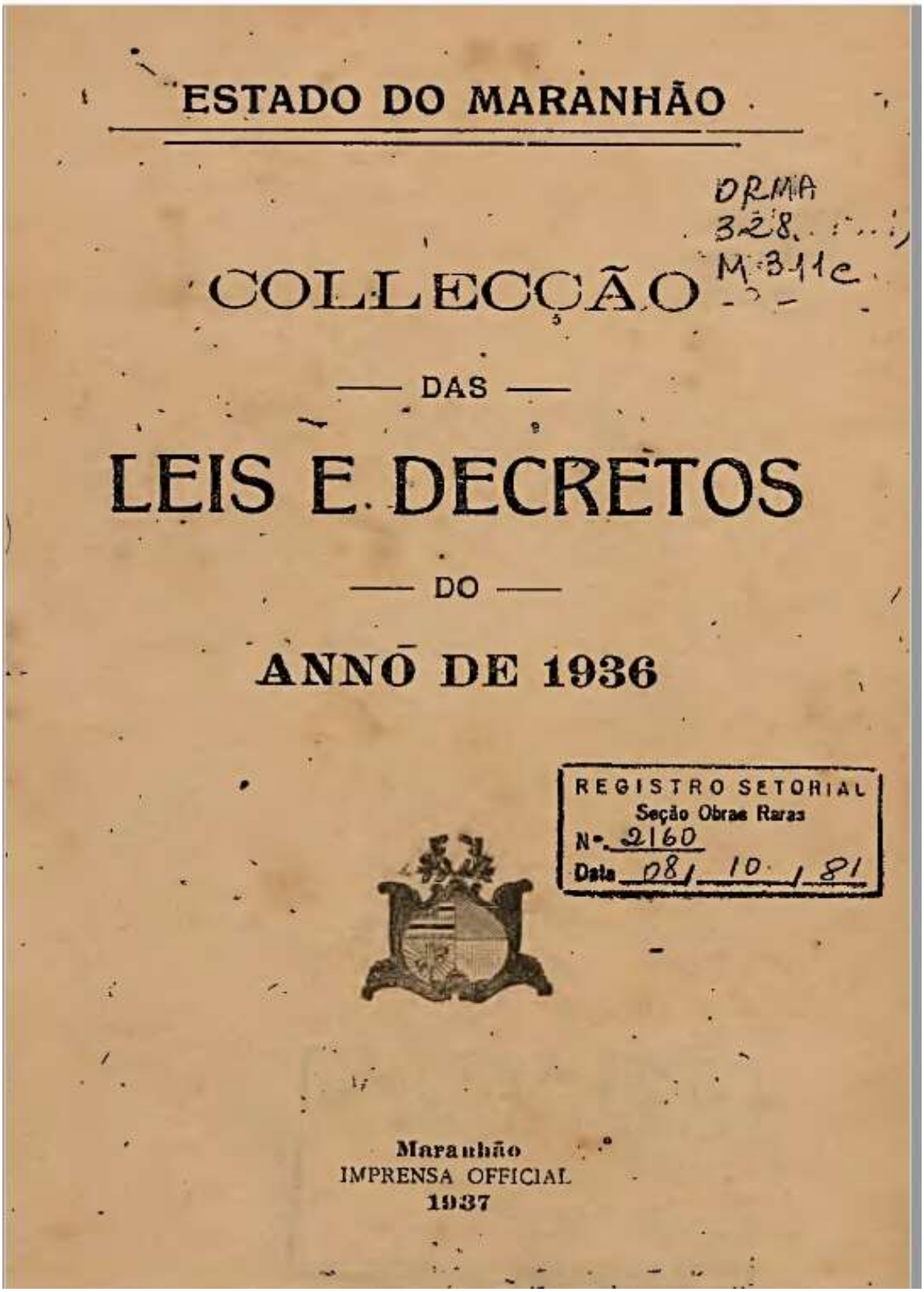
Doentes internados:

Em junho 14
Em julho 91

BPBL
Biblioteca Pública Benedito Leite

ANEXO M - Lei n. 25, de 31 de jul. de 1936. Dispõe sobre ensino religioso nas escolas públicas do Maranhão. Coleção das Leis e Decretos do ano de 1936, do Estado do Maranhão.

Fonte: Biblioteca Pública Benedito Leite- São Luís- MA.



ESTADO DO MARANHÃO

DRMA
328
M311c

COLLECÇÃO

DAS

LEIS E DECRETOS

DO

ANNO DE 1936

REGISTRO SETORIAL
Seção Obras Raras
N. 2160
Data 08/10/81

Maranhão
IMPRENSA OFFICIAL
1937

mente, como nella se contem. O Secretario Geral do Estado a faça imprimir, publicar e correr.

Palacio do Governo do Estado do Maranhão, em São Luiz, 30 de julho de 1936.

MAJOR CARNEIRO DE MENDONÇA
Alfredo Americo da Silva

Publicada na Secretaria Geral do Estado do Maranhão, em São Luiz, 1.º de agosto de 1936.

Francisco Jayme de Aguiar,
Sub-Director, respondendo pelo expediente da Directoria da Secretaria Geral do Estado.

(Publicada no "Diario Official" de 3 de agosto com o n.º 27).

LEI N.º 25 — DE 31 DE JULHO DE 1936

(Renumeração feita nos termos do decreto n.º 29, de 13—11—936).

Dispõe sobre o ensino religioso nas escolas publicas do Estado.

O Major Carneiro de Mendonça, Interventor Federal no Estado do Maranhão. Faço saber a todos os seus habitantes que o Poder Legislativo decreta e eu sancciono a presente lei:

Art. 1.º — O ensino religioso será de matricula facultativa e sem onus para o Estado, nos termos do artigo 153 da Constituição Federal e 134 e § Unico da do Estado.

Art. 2.º — Para effeito de ensino religioso, o Estado admittirá como cultos religiosos, os que não contravierem á ordem publica e aos bons costumes.

Art. 3.º — Só poderão ensinar religião nas escolas publicas, bem como inspeccionar e vigiar o mesmo ensino, ministros, professores, catechistas e pessôas idoneas autorisadas ou indicadas pelas autoridades competentes das respectivas confissões ou organisações religiosas.

§ 1.º — E' permittido ao professor publico ministrar ensino religioso, nos termos desta lei.

§ 2.º — A inspecção e vigilancia serão gratuitas.

Art. 4.º — A inspecção e vigilancia do ensino religioso compete á autoridade religiosa, no que respeita á disciplina escolar, á doutrina e moral do professor e alumno, nos termos desta lei e dos regulamentos adoptados nos estabelecimentos de ensino.

Art. 5.º — O inspector e professor de ensino religioso, deverão prestar mensal e annualmente informações á Directoria Geral da Instrucção Publica, Repartição Geral de Estatistica e ás demais autoridades do ensino, na Republica, estas somente quando lh'as solicitarem. Deverão tambem apresentar relatorio annual, de accordo com os modelos do Estado, fornecidos pela autoridade religiosa.

Art. 6.º — O ensino religioso constituirá uma disciplina e será ministrado dentro do horario escolar, no maximo de tres aulas semanaes, igual á das demais disciplinas.

§ Unico — O ensino religioso estender-se-á aos graus da instrucção primaria, secundaria, normal e profissional.

Art. 7.º — No acto da matricula do alumno, o seu pae ou responsavel, deverá declarar se quer seja dado ensino religioso e, no caso affirmativo, de que religião.

§ 1.º — A frequencia é obrigatoria, emquanto permanecer o pedido do ensino religioso.

§ 2.º — Para effeito da promoção no curso de ensino religioso serão contados dois terços da frequencia no minimo ás aulas do anno lectivo.

Art. 8.º — E' da competencia privativa da auto-

ridade religiosa a organisação do programma e a indicação dos livros a adoptar.

Art. 9.º — E' vedado ao director e professor publico qualquer manifestação contraria aos sentimentos religiosos do alumno, incorrendo o infractor nas penas das leis vigentes, respeitada a liberdade de cathedra.

Art. 10. — O professor de religião abster-se-á, nas aulas ou no edificio escolar, de criticar a outros credos, não relacionados ou desnecessarios á elucidação de themas do programma religioso, sob pena de lhe ser cassada a licença para o exercicio do dito ensino religioso.

Art. 11. — A presente lei será regulamentada, de accordo com ás bases do plano nacional de educação a ser elaborado pelo Congresso Nacional.

Art. 12. — Revogam-se as disposições em contrario.

Mando, portanto, a todas as autoridades a quem o conhecimento e execução da presente lei pertencerem, que a cumpram e façam cumprir, tão inteiramente, como nella se contem. O Secretario Geral do Estado a faça imprimir, publicar e correr.

Palacio do Governo do Estado do Maranhão, em São Luiz, 31 de julho de 1936.

MAJOR CARNEIRO DE MENDONÇA
Alfredo Americo da Silva

Publicada na Secretaria Geral do Estado do Maranhão, em São Luiz, 1.º de agosto de 1936.

Francisco Jayme de Aguiar,
Sub-Director, respondendo pelo expediente da Directoria da Secretaria Geral do Estado.

(Publicada no "Diario Official" de 3 de agosto com o n.º 28).