

- BALANDIER, Georges. A Noção de Situação Colonial (1953). In: *CADERNOS de Campo*. São Paulo, FFCL-USP, 1996.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1967.
- _____. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo, Pioneira, 1976
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org). *Legislação Indigenista do século XIX*. São Paulo: EDUSP-Comissão Pró-Índio/SP, 1992.
- CASTEL, Robert. *Les Métamorphoses de la Question Sociale*. Paris, Fayard, 1995.
- GOMES, Mércio. *Os Índios e o Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- HELLER, Agnes. *Teoría de las Necesidades en Marx*. Ed. Península, Barcelona, 1978.
- LOPES, Josefa Batista. *Questão Social e Políticas Sociais: Respostas do Estado e da Sociedade Civil*. São Luís, novembro/2000.
- OLIVEIRA, Adalberto L. R. de. 500 Anos de Brasil: Dominação Colonial, Políticas Indigenistas e Resistência Étnica dos Povos Indígenas. In: *CEUMA Perspectivas*, v. 4. São Luís, Fevereiro/2000.
- _____. **Ramkokmekra-Canela: Dominação e Resistência de um Povo Timbira no Centroeste Maranhense**. Dissertação de Mestrado, Campinas, UNICAMP, 2002.
- ORTIZ, Renato. *Cultura Brasileira & Identidade Nacional*. São Paulo, Brasiliense, 1985.
- RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**. Petrópolis, Vozes (1970), 1978.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens**. São Paulo, Martins Fontes, 1999.
- STAVENHAGEM, Rodolfo. **Etnodesenvolvimento: Uma Dimensão Ignorada do Pensamento Desenvolvimentista**. In: *Anuário Antropológico/84*, Brasília, 1984.
- WANDERLEY, Luiz Eduardo W. **A Questão Social no Contexto da Globalização: o caso latino-americano e caribenho**. In: BOGUS, Lucia (org). **Desigualdade e a Questão Social**. São Paulo, EDUC, 1997.

ANO -
PARTICULAR

RESUMO

Análise da pajelança exercida por negros, no século XIX, na capital maranhense, e do que hoje é conhecido em terreiros de religião afro-brasileira de São Luís e de Cururupu como *Cura* ou *pajelança*, procurando detectar-se até que ponto a primeira poderia ser considerada uma religião de matriz africana diferente da encontrada atualmente nos terreiros de *Mina* mais antigas da capital (a Casa das Minas-Jeje e a Casa de Nagô) e até que ponto a *Cura* ou *pajelança* de São Luís e a religião afro-brasileira encontrada nos salões de curadores de Cururupu podem ser consideradas uma continuação do que foi denominado *pajé* ou *pajelança* no século XIX, em Coto e, principalmente, em São Luís.

Palavras-chave: Pajelança de Negro. Curanderismo. Religião afro-brasileira-Maranhão.

1 INTRODUÇÃO

A existência de *pajés* ou de *pajelança* entre as populações negras e em terreiros afro-brasileiros no Maranhão é muito antiga e tem sido interpretada como herança indígena perpetuada por negros, como sincretismo afro-ameríndio – influência indígena na religião afro-brasileira (FERRETTI, M. 2000) e, mais recentemente, como religião afro-brasileira de “nação” não identificada ou indefinida (devido a sincretismo africano) com denominação indígena (FERRETTI, M. 2002). No primeiro caso se enquadrariam os rituais de terreiros da capital conhecidos por *Brinquedo de Cura*, como os realizados na Casa Fanti-Ashanti, independentes do Tambor-de-Mina. No segundo caso, estariam os encontrados em terreiros da capital e de Cururupu, como os toques de tambor observados na casa de Beinho, em Cururupu, onde entidades caboclas dançam tocando maracá e “trabalham” no salão ou em outro local da casa extraindo do corpo de clientes (como os pajés indígenas) espíritos, insetos e outras “provas” do malefício de que foram vítimas. E no terceiro, a pajelança de negros do século XIX, como a de Amélia Roza, negra alforriada intitulada *Rainha de Taba* (tepa?), presa em São Luís em 1876 e em 1877 com várias pessoas do seu grupo, sobre quem se dispõe de vários documentos (notícias de jornais, registros policiais, processo-crime).

Embora nos terreiros pesquisados os termos *pajés* e *pajelança* sejam conhecidos como de origem tupi e em rituais de cura/pajelança ou de terreiros de curadores, possam

* Elaborado para apresentação na XII Jornada sobre alternativas religiosas na América Latina, em São Paulo, de 16 a 19 de outubro de 2003. Originalmente apresentado na VIII Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, realizada pela ANA, em São Luís, de 01 a 04 de junho de 2003. ** Antropóloga, Doutora em Ciências – Antropologia Social.

ocorrer atendimentos a clientes com adoção de técnicas utilizadas por pajés indígenas, na pajelança observada em terreiros maranhenses não foram registradas músicas cantadas em língua indígena e nem nomes de pajés indígenas que teriam repassado os fundamentos da pajelança aos negros. No entanto, a pajelança de negros chegou a ser considerada, em 1876, na capital, uma "nova religião" e era conhecida em Codoó como sinônimo de *Barba Soeira*, *teracó*, *nagô* e *budu* (denominação de religião afro-brasileira). A análise linguística do vocabulário utilizado em terreiros maranhenses, realizada por Yeda Pessoa de Castro (CASTRO, 2002, p. 207), sugere também uma origem africana para a palavra *galaxama* ou *glanxama*, que designam as faixas usadas pelo pajé no *Brinquedo de Cura*, e ainda uma possível origem africana para as palavras *cura* (p. 133; de *kuda*, – os que evitam a morte), *cuba* (p. 142; do banto) e *pajé* (do fon *kpaze* – exorcisar). Em São Luís e em Codoó, os pajés eram frequentemente chamados *cubas*, palavra usada no sentido de feiticeiro, que foi também encontrada por Mario de Andrade, em Belém do Pará (ANDRADE, 1983, p. 28):

"BOATOS: corre como certo...."

-Que no lugar denominado Ferragem tem uma cuba que se transforma em 'ferrova', que significa – porca – na linguagem dos pagés". (*Monitor Codoense*, 27/10/1894)

Sem querer subestimar a influência indígena na religião afro-brasileira do Maranhão e ignorar as diferenças entre o que foi chamado *pajé* ou *pajelança* no século XIX e o que é denominado atualmente *cura* e *pajé* ou *pajelança* em terreiros de São Luís e de Cururupu, pretende-se discutir nesse trabalho:

- 1) até que ponto a pajelança de negro existente na capital maranhense no Século XIX poderia ser considerada uma religião de matriz africana diferente da encontrada nos terreiros de Milna mais antigos, ainda em funcionamento em São Luís (a Casa das Minas-Jeje e a Casa de Nagô).
- 2) até que ponto a *cura* ou *pajelança* de São Luís e a religião afro-brasileira de Cururupu podem ser consideradas continuadoras do que foi denominado *pajé* ou *pajelança* no século XIX em Codoó e, principalmente, em São Luís (de que dispomos de mais informação).

A falta de atenção para as diferenças entre *pajelança indígena* ou *cabocla* (rural) da Amazônia e *pajelança de negros* (de terreiros do Maranhão e Pará ou de quilombos maranhenses) ou a falta de propriedade no uso do termo *pajelança* para designar rituais de negros no Maranhão e Pará foi mais de uma vez objeto de discussão de pesquisadores. No Pará, Vicente Salles, referindo-se aos diversos usos do termo *pajelança* na Amazônia, mostra a necessidade de se fazer distinção entre *pajelança urbana* (mais sincrética e estruturalmente próxima da religião afro-brasileira) e *pajelança rural* (mais indígena) e afirma que, apesar dos sincretismos ocorridos entre cultos afro-brasileiros e *pajelança* de origem indígena, elas possuem traços diferenciados. Adverte ainda que, em alguns casos, o termo *pajelança* foi usado de forma inadequada. E, discutindo a hipótese de que no século XIX os negros adotaram aquela denominação para fugir da repressão policial, lembra que tanto os cultos afro como a *pajelança* eram reprimidos (SALLES, 1959, p. 46).

No Maranhão, Matthias Assunção, analisando relatórios e notícias publicadas sobre o quilombo do Limoeiro, comenta:

A existência de "casa de Santa", a veneração de Santa Bárbara corresponde ao vodu. Sob o na religião mina do Maranhão), São Ben outros santos, além da referência à dança do tambor, parecem indicar longe de constituir cultos isolados, esses quilombolas praticavam uma sincrética comum a toda a população brasileira negra e mestiça da A qualificação de *pagé* não é necessariamente uma prova de origem indígena, já que o termo, de forte cunho pejorativo no linguajar da época, era usado para qualquer manifestação não-católica consistente (ASSUNÇÃO, 1996, p. 457).

Nos documentos do século XIX localizados por pesquisadores do nosso grupo arquivos públicos de São Luís, a *pajelança de negros* foi encarada primeiro e principalmente no Maranhão como uma forma proibida de "curar feitiço" (de tirar malefícios). Mas em 10/1876, quando Amélia Roza foi presa pela 1ª vez, a *pajelança* aparece no discurso jornalistas tanto como "bruxaria" e tanto como uma "nova religião" (igualmente discriminada o que sugere que talvez não se enquadrasse muito bem na categoria "curandeirismo" (p ilegal de medicinal), pois o curandeirismo, também muito reprimido, já era na época praticada na capital pela *Lei de Postura Municipal* de 25/08/1876. Infelizmente, as descrições de *pajelança* de negro do Maranhão no século XIX, de que se dispõe, não são muito ricas e não nos permitem concluir se ela poderia ser o que mais tarde foi denominado *Tambor Milna*, *Teracó*, *Brinquedo de Cura* ou *Tambor de Curador*, hoje praticados por população predominantemente negras de Codoó e da região do Mearim, da capital e de Cururupu onde termos realizado pesquisa e assistido a rituais realizados em terreiros de diversas denominações afro-brasileiras.

A *pajelança* ou os diversos tipos de *pajelança* de negro foi tratada depois, no Maranhão como curandeirismo, atividade proibida também pelo *Código Penal* de 1890 e posteriores, pela *Lei das Contravenções Penais* de 1940 e ainda hoje considerada ilegal. Por essa razão, foi severamente perseguida pela Polícia e duramente anos combatida imprensa, obrigando muitos pajés e/ou curadores a exercer suas atividades de forma e levando vários terreiros a se transferir para o subúrbio. Contudo, embora a Constituição republicana assegurasse a liberdade de culto, os terreiros menores ou menos prestigiados pelas camadas dominantes eram também, frequentemente perseguidos sob a acusação de curandeirismo, tanto no Maranhão como em outros Estados, como foi mostrado Yvonne Maggie (1992). Na capital maranhense, apesar de alguns terreiros da capital (e mais reconhecidos como conventos ou templos religiosos) terem sido menos perseguidos praticamente todos tiveram, no passado, suas portas fechadas por algum período ou foram importunados de alguma forma pela Polícia e, até bem pouco tempo, eram obrigados licença na Polícia para fazer suas festas de santo, mesmo as do *Divino Espírito Santo* origem ibérica, hoje tão apoiadas pelos órgãos de cultura no Estado do Maranhão.

A perseguição maior aos terreiros de curadores levou os pajés a realizar seus rituais em lugares mais afastados dos centros das cidades, como a *Lagoa do Pajeleiro*, em C e a transferir suas casas para os subúrbios, onde seriam menos importunados. Faz também em São Luís, que, como a *Mina* era mais aceita, os curadores passaram a introduzir em seus rituais, tambores e outros elementos do *Tambor-de-Mina*, contribuindo para o surgimento de uma *Mina* afastada dos modelos mais tradicionais (jeje e nagô) ou "cruzada com a *Cura*, frequentemente classificada como "matã" ou de caboclo e denominada "matã".

na Casa das Minas (Jeje). Apesar do sincretismo ocorrido entre *pajelança*, *mina*, *terecó* e, mais recentemente, *umbanda*, a *pajelança* de terreiro do Maranhão tem identidade própria e, na capital, é realizada independente da mina (sistema hegemônico).

A análise de documentos do século XIX (Códigos de Postura de Codó e de Guimarães, notícias sobre pajés de São Luís e de Codó, processo-crime de Amélia Roza) e da 1ª metade do século XX, localizados em arquivos públicos do Estado pela nossa equipe de pesquisa¹, por Sérgio Ferretti e outros pesquisadores do GP-Mina/UFMA por ele coordenado, e a análise linguística do vocabulário de terreiros maranhenses, realizada por Yeda Castro, leva à formulação da hipótese que está sendo atualmente por nós investigada:

- a) A *pajelança* de negros no Maranhão (pelos menos o que era realizado por negros no século XIX e era denominado vulgarmente *pajé*) poderia ser interpretada como um tipo de religião afro-brasileira diferente da Mina, que se tornou conhecida na capital antes dela.
- b) Na *pajelança* de negros a palavra *pajé* poderia ter se originado de língua africana falada por negros no Maranhão e não mais reconhecida como tal por seus descendentes - os pajés ou curadores de terreiros (e não de língua indígena).

Em trabalho apresentado no 10º Congresso Brasileiro de Folclore, realizado em São Luís, foi discutido até que ponto o que foi denominado *pajé*, *cura* ou *pajelança* entre populações negras do Maranhão pode ser interpretado como sincretismo afro-americano ou adoção de denominação indígena para designar tradições culturais africanas vistas com maior desconfiância pela sociedade dominante (FERRETTI, M. 2002). Nesse trabalho pretende-se discutir até que ponto a *pajelança* de negro do século XIX pode ser interpretada como uma religião afro-brasileira diferente do Tambor de Mina (Jeje e nagô), com matrizes africanas reconhecidas por suas lideranças e comprovadas pela pesquisa científica, talvez mais antiga e menos presa a uma determinada raiz africana do que ela. Pretende-se também discutir em que medida aquela *pajelança* do século XIX está sendo continuada pela *Cura* encontrada nos terreiros de São Luís e pela religião afro-brasileira de Cururuçu, onde os cheques de terreiros são mais conhecidos como curadores do que como pais-de-santo.

O termo sincretismo tem sido usado, desde Nina Rodrigues (do final do século XIX e início do século XX), para falar de mudanças ocorridas nas religiões africanas "transplantadas" para o Brasil, do alto índice de eclétismo constatado na maioria dos terreiros afro-brasileiros e da falta de definição de muitos deles em termos étnicos ou de "nação". Hoje, apesar de ainda se falar em "pureza africana" no Brasil, existe uma consciência de que nenhum terreiro, por mais detentor que seja de "fundamentos" africanos e por mais tradicionalista que seja, pode afirmar que não incorporou às crenças e ritos herdados de antepassados africanos alguma coisa da cultura de outros grupos africanos, do colonizador português, das populações indígenas nativas e de outros povos com os quais teve alguma forma de contato.

No Maranhão, embora a Casa das Minas-Jeje se defina como herdeira de determinada tradição africana, continuadora de uma religião trazida do Daomé e seja conhecida como o terreiro maranhense que apresenta o maior índice de preservação de uma determinada cultura africana (nas divindades, na língua, nos cantos etc), integra, em seu panteão, voduns (divindades ou espíritos protetores) de vários grupos étnicos. E, como mostrou Sérgio Ferretti

(FERRETTI, S., 1995), a Casa das Minas realizou diversas adaptações à religião traçada pelas suas fundadoras para harmonizá-la com o catolicismo que, embora tenha inicialmente imposto aos negros, há muito, foi por ele adotado livremente e com grande fervor. Um exemplo dessa integração é a festa do Espírito Santo realizada na Casa de Pentecostes como uma obrigação para Noché Sepazim - vodum da família real daoméia.

Hoje, quando terreiros em processo de reafirmação eliminam os altares católicos substituem as toalhas bordadas em Richeleu por Panos da Costa africanos, afastam entidades caboclas e adotam outras medidas para purificar a religião afro-brasileira elementos estranhos às suas origens africanas, fazem-no na suposição de que todos foram introduzidos pelos negros para camuflar a sua verdadeira religião, proibida no período colonial e tantas vezes objeto de perseguição policial. Nunca se leva em conta que, no Brasil, o negro tomou-se católico sem abandonar sua religião africana e que, apesar de duplo pertencimento nunca ter sido bem aceito pela Igreja Católica Romana, ele demonstrado ao longo dos séculos, em várias situações e em vários lugares (com immandadas da Boa Morte, em Cachoeira, da Bahia), a sua fé católica e a sua devoção às divindades africanas.

Apesar dos indicadores de "pureza africana" não serem absolutos e de alguns serem constituídos ao longo do tempo, como foi mostrado por Beatriz Dantas (DANTAS, 1982) e por outros pesquisadores, é difícil fazer comparações entre terreiros sem opções categoriais de "nação", tradicional, puro à sincretico. No caso da comunidade negra Amélia Roza, tomada aqui como referência tratar-se de *pajelança* de negro no Maranhão do século XIX, é muito difícil inferir-se a falta de definição do grupo em termos étnicos referências a entidades espirituais africanas no processo-crime examinado, a devoção Nossa Senhora e a existência na casa, onde o grupo se reúne, de quadros e imagens santos católicos, registrado naquele documento, devem ser encarados ou não como "pajé de saber" ou necessidade de "camuflagem" de sua verdadeira religião.

Devido aos problemas apontados, ao tratar-se aqui de sincretismo, tenta-se definir sentido que se está querendo conferir ao termo.

2 PAJELANÇA DE NEGROS EM SÃO LUÍS NO SÉCULO XIX

Como referido anteriormente, a existência de pajés negros no Maranhão é muito atestada em documentos do século XIX atestam-lhe a presença na capital: em cidades litorâneas, como Guimarães: do interior, como Codó; e em quilombos formados por escravos fugitivos, como Limoeiro (ARAÚJO, 1992). Não se sabe se essa *pajelança* de negros foi iniciada por africanos (escravos ou libertos) e crioulos de uma determinada etnia ou "nação" nem que ponto poderia ser considerada uma tradição religiosa afro-brasileira diferente das conhecidas depois em São Luís como Tambor-de-Mina (Jeje, nagô) e, em Codó, o Terecô. Não se sabe também se a *pajelança* do século XIX surgiu primeiro em São Luís ou em antigas vilas e cidades do litoral (como Guimarães e Cururuçu) ou do interior do Estado (como Codó), instaladas em locais anteriormente habitados por índios, mas que receberam muitos escravos africanos (FERRETTI, M. 2001; IBGE, 1959, p. 167, 168, 182). O que sabe é que a palavra *pajé* era usada no Maranhão, no século XIX, para designar os

¹ Pesquisa realizada especialmente por Jacira Pavão da Silva, Herilton Nunes, Francisca Meneses e Marcelino Farias Filho com bolsa do CNPq ou FAPEMA.

"curvavam feitiços" e que entre esses pajés existiam negros, inclusive escravos, como pode ser constatado na análise de *Códigos de Postura* municipais de Codo (1848) e de Guimarães (1856) (FERRETTI, M. 2001b, p.35) apresentados a seguir.

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

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

A existência, no Maranhão, na segunda metade do século XIX, de pajés negros é também atestada na análise de notícias de prisões de pajés na capital maranhense, como a de Amélia e de outras pessoas do seu grupo, divulgadas em jornais da capital, do interior e, às vezes, também nos de outros Estados, transcritas a seguir.

Publicador Maranhense, 14/10/1876. Noticiário: Buxaria. A policia prendeu hontem nos baixos de um sobrado do *Largo do Palacio*, 15 individuos de cordos quais um de sexo masculino, que se occupavam na pratica de feitiços e outras crendices, com que taes espetáculos abusam da credulidade de quem lhe dá ouvidos.

Como a prisão noticiada pelo *Publicador Maranhense* ocorreu na data em que se deu a primeira prisão de Amélia, apesar da notícia apresentar algumas divergências da apresentada a seguir, dá para se perceber que se tratava do mesmo caso.

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

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

O sr. dr. chefe de policia mandou recolhê-los à cadeia. Seria correção merecem estes individuos, principalmente a *Pagé* de nome Amélia, que dizem ser a dona do *templo* erguido junto, quasi ao Paço municipal [...] (DIÁRIO DO MARANHÃO, 14/10/1876).

Essa matéria foi republicada em 11/11/1876, quase um mês depois, no jornal *Provincia de São Paulo* com o título: "Uma religião de que não gosta o governo. O *Diário do Maranhão* refere-se: "pajés" [...]. Na época de sua primeira prisão, Amélia ainda era escrava, como parte das pessoas que estavam dançando em sua casa numa 6ª feira, às 14 horas, quando ocorreu a batida policial, como pode ser deduzido de notícia publicada dois dias depois pelo mesmo *Diário do Maranhão*:

Ser. Pol. Públ. em Deb. São Luis, v. 3, n. 2, p. 53 - 67, jul./dez. 2003

Os pajés - achando-se recolhidos à cadeia os pajés e suas consules foram hoje conduzidos a presença do sr. Dr. chefe de policia, que se a em sua repartição, em frente a qual os aguardava muito povo, allora desde a cadeia os seguiram até que castigados os pajés, Rodrigo e o outro, ficando retidos ainda aquelles.

A manifestação publica foi o melhor castigo e Deus queira que a lição ap (DIÁRIO DO MARANHÃO, 15/10/1876).

É preciso lembrar que o *Publicador Maranhense* não usou os termos pajé e pajé e que se referiu às atividades do grupo preso no dia anterior como *bruxaria*, *feitizaria*, *crença* e *abuso da credibilidade* de quem lhes dava ouvidos. Em notícia de outra prisão de ocorrência em São Luis no século XIX (ou da 1ª prisão de Amélia), retransmitida por João A de Freitas, o grupo envolvido, que parece ser também de pessoas "de cor", pois o t negro era ainda sinônimo de escravo e a "classe baixa" no Maranhão era constituída principalmente de afro-descendentes, a pajelanga foi também identificada com feitizaria

Há cinco ou seis annos foi descoberta na capital do Maranhão uma sociedade suspeita, de negros e pessoas de classe baixa, cujo fim era fazer feitiços. Esta denominava-se 'pajelanga' e os seus seccarios eram conhecidos nome commum de 'pagés'. Não sei porque arificio veio a policia a sua existencia desses 'pandegos', que foram todos mudados para a C. Delegação, onde poderiam, se quizessem, continuar na pratica de seu Penetrando a policia na tal casa de feitiços encontrou uma grande quantidade de objetos, e, por sobre se descobriu juntamente uma quantidade enorme de objetos, cabellos, pedacos de sola, ferros velhos, folhas, fructas, etc., com o fim applicada esta mistura para a salvação dos consocios doentes.

Diziam elles, todo aquelle que provasse de tal composição não sahira n casa dos pagés, e ficaria seccario da 'pajelanga'. Em todos os annos das sessões haviam outras feitizarias, que se applicavam a fins diversos aquelle de quem estes individuos conseguiam apodeerar-se, era immediata castigado, em excesso, e, por sobre as fendas, atravavam-lhe uma colher 'mezinha', bem quente, de fórma que o desgraçado ficava estenuado, principal da sociedade era cometer toda a sorte de roubos e intimaças. Mas, si elles sabiam fazer o 'diabo sahir do couro' dos doentes, a policia melhor com elles, marido-ou-os para uma habitação mais aprasiavel - a de Delença. Assim acabou-se esta terrivel 'instituição' dos pagés Luiz (FREITAS, 1884, p.47).

A indicação de que aquelas pajés de São Luis eram procuradas para "tirar o o do couro" é reiterada sucessivas vezes no processo-crime instaurado contra Amélia final de 1877, um ano após sua prisão comentada nas matérias transcritas anteriormente. Nesse processo esse em que ela e várias pessoas do seu grupo foram responsabilizadas. Lesões corporais graves apresentadas por uma escrava que afirmou ter a ela recorrida busca de tratamento. Esses elementos devem ser analisados em outra oportunidade.

3 PAJELANÇA OBSERVADA EM TERREIROS DE SÃO LUIS E DE CURURUPU

No Maranhão, os termos *pajé* e *pajelanga* designam atualmente tradições religiosas diversas e essas podem apresentar diferentes graus de aproximação c

Ser. Pol. Públ. em Deb. São Luis, v. 3, n. 2, p. 53 - 67, jul./dez. 2003

Tambor-de-Mina, com o Terecô e com a *pajelança* indígena. Identificamos nos terreiros por nos pesquisados pelo menos dois tipos dessa *pajelança*:

- 1) O que é encontrado em terreiros de curadores de Cururuçu, como no de Betinho, onde o pajé ou curador atende, durante todo o ano, a clientes, realiza várias atividades exigidas nos seus tratamentos e organiza, uma vez por ano, um festejo de santo, incluindo ritual com tambor, onde ele, membros de seu grupo e de outras irmandades (na qualidade de convidados) reverenciam santos, voduns, entidades caboclicas e entram em transe com suas entidades espirituais; nesse ritual, pelo menos o pajé costuma receber mais de uma entidade e se ausentar do salão, para dar consultas, logo que entra em transe com o seu mestre de cura².

- 2) O encontrado em São Luis em terreiros de *mina*, como os de Pai Euclides, Mãe Eizita, Dona Santana e outros que têm sua expressão pública maior no "*Brinquedo de Cura*" (ritual também conhecido como "pena e maracá"), onde há grande separação entre *mina* e *Cura/pajelança*: nesses terreiros, o "*Brinquedo de Cura*" e geralmente apresentado como herança dos índios. Costuma ser realizado em dia e, às vezes, em local onde não ocorre toque de *mina*. Tem uma estrutura bem diferente da observada nos toques de *mina* e nele o pajé usa várias faixas amarradas no corpo, conhecidas por *glanxama* ou *galaxama*, e costuma dançar trazendo nas mãos um penacho de arara e um maracá.

No primeiro caso, o de Cururuçu, o terreiro é geralmente conhecido como *de pajé* ou *de curador* e o "toque" (ritual com tambor) costuma ser acompanhado com tabocas percutidas no solo. Naquele contexto, embora se assemelhe a toques de *mina* de terreiros mais sincréticos de São Luis, o ritual permite a realização concomitante de atividades terapêuticas, integrando elementos de religião de origem africana (toque de tambor) e de *pajelança* indígena (atendimento a clientes, com uso de técnica indígena). O "tambor de curador" encontrado em Cururuçu, como o que tivemos oportunidade de documentar na casa de Betinho, em dezembro de 1992, apresenta vários elementos da *mina* e do *terecô*, mas não deve ser confundido com o "*Brinquedo de Cura*" realizado em muitos terreiros de São Luis, que temos observado, desde 1982. Segundo informação de Dona Rosilda, filha da falecida "Isabel Mineira", considerada a introdutora da *mina* em Cururuçu, embora hoje a taboca seja típica dos terreiros da região e esteja presente ali em salões de curadores, foi introduzida em Cururuçu por sua mãe e já era tocada em São Luis no extinto terreiro do Cutim (classificado como *mina-cambinda*)³.

No segundo caso, no "*Brinquedo de Cura*" realizado em vários terreiros de São Luis, os terreiros se definem como *mina* e a cura ou *pajelança* é ali apresentada como uma obrigação contrária por seu pai ou mãe-de-santo no passado (como ocorre no de Pai Euclides e de Mãe Eizita). Nesses terreiros, o "*Brinquedo de Cura*" (ritual público festivo da *pajelança*) tem uma estrutura bem diferente da encontrada no *Tambor de Mina*, mas, embora independa da *mina*, existem várias interações entre os dois sistemas, pois diversas entidades espirituais não-africanas (caboclicas e nobres) recebidas na *Mina* passam na *Cura*

e são às vezes muito procuradas ali como bons curadores, como é o caso da cab Mariana, filha do Rei da Turquia.

Os toques de tambor realizados em terreiros de pajés de Cururuçu, embora possam ser encarados como um ritual de religião afro-brasileira, costumam afastar-se mais modelos da *mina* jeje e da *mina* nagô do que os realizados em São Luis nos terreiros denominados "beta" ou de "caboclo" e a apresentar maior sincrismo com a cultura indígena do que esses últimos. Fora dos rituais públicos e festivos, os pajés, quando procurados clientes, realizam seu trabalho sem tambor e sem a irmandade, com a ajuda de um servo (ajudante), fazendo uso frequente de maracá e penacho de arara.⁴

Em São Luis, muitos pais-de-santo, que começaram a atuar no campo religioso brasileiro como pajés e que realizam toques de *mina* nas festas de santo e encantada, costumam realizar uma a duas vezes por ano um ritual público denominado *Brinquedo de Cura*, considerado de origem indígena, para dar passagem a suas entidades de "a pena e maracá" (da *Cura*). Alguns deles realizam, também, um toque para entidades femininas na linha de *cura* ou *pajelança*, denominado *Baião*, e/ou um toque para entidades espirituais indígenas, denominado *Tambor de Índio*, *Bora* ou *Canjerê*. Segundo Pai Euclides, o Car se originou de ensinamentos repassados pelo terreiro do Egito e, apesar desse terreiro apresentado por ele como fundado por uma africana de Cumassi e mãe de *mina* f ashanti, foi também o introdutor do *Baião*, festa realizada para encantadas da linha de o *pajelança* na Casa Fanti-Ashanti e em outros terreiros já desaparecidos que saíram tam daquele (como o do Engenho e o de Verônica, que funcionou no bairro de Fatima)⁵.

A *cura* nos terreiros de *mina* da capital costuma ser apresentada como uma tradição de origem indígena (americana), há muito absorvida por negros, embora nunca se expi como se deu essa passagem e nunca se encontra no *Brinquedo de Cura* ou em outro n público ligado a ela um cântico, uma reza ou um outro elemento que possa ter sido reoec de pajés indígenas ou caboclos. A falta desses traços culturais indígenas chama a aten principalmente porque os terreiros de *mina* dispõem, em seu repertório, de grande num de músicas cantadas em língua africana ou "entrolada" (supostamente africana). Por e razão, a *cura* encontrada em terreiros maranhenses tem sido encarada por nós mais c uma representação da *pajelança* indígena feita por negros do que como uma herança cui recebida por eles de pajés indígenas ou caboclos.⁶

No *Brinquedo de Cura* por nós observado em terreiros de *mina* de São Luis, o p que é geralmente o dono do terreiro, costuma dançar sozinho durante a primeira part durante todo o ritual com um penacho de arara na mão e um maracá na outra (daí por esse ritual é também conhecido, principalmente no Pará, como "pena e maracá"), "da

4 Em 1992, Betinho tambor em ritual por nós observado trazendo nas mãos uma reza e uma chave deenda, segundo informaco "minera" de São Luis que o acompanhava há muitos anos, simbolizam o trabalho do pajé, tocando o "velo corno" e apito para os clie que estava tocado para eles.

5 Apesar do pai-de-santo Jorge Iaci ter sido preparado naquele terreiro na mesma época e pela mesma mãe-de-santo, classificava o temo Eito como nagô-cambinda e o apresentava mais como introdutor de mudanças e berço de novas tradições do que como continuador de tra africanas (OJIVEIRA, 1999).

6 Entendo escanecer que essa questão está longe de ser encerrada e que o pesquisador Didier de Lavelleye, que realizou pesquisa sobre pai na área de Cururuçu-Mirante, embora fale em cultura mista, enfatiza principalmente o caráter indígena da *ps* e/ou ar. Em sua pesquisa que autorizou o acesso em 2002 na Universidade Livre de Bruxelas (L.V.E.V.E., 2002), embora seu principal informante tenha sido um pajé que mora no terreiro e que, fora abata (tambor nagô), procura comparar a *pajelança* de Cururuçu principalmente com a indígena, descreve a por METTALUX (1973) e por FRIEDMAN-FERNANDES (1991), e com a *pajelança* cabocla da Amazônia, descrita por Escarot G.A./AO (1976). Na FIGUEIREDO (1975, 1976) e por Heroldo MAUES (1977, 1995) e outros, dando pouca ênfase à grande incidência do negro na região. C. M. M. (1991, 2000) e outros pesquisadores.

2 Em Cururuçu, quando uma pessoa está em tratamento com um pajé, ele pode programar ou aproveitar a realização de um toque de tambor para que ela seja atendida por uma ou mais de uma entidade espiritual. Nesse caso, o "trabalho" costuma ser realizado no maracá.

3 Apesar de nos últimos anos Pai Euclides ter passado a realizar apresentações de "Tambor de Taboca", esse toque e realizado na Casa Fanti-Ashanti fora de ritual religioso e apenas com tabocas. Indagado sobre o uso daqueles instrumentos em ritual de religião afro-brasileira, pai Euclides afirmou ter visto uma vez no terreiro de Codo.

passagem" a várias entidades espirituais. A pluralidade de tranSES ocorrida na cura é um dos seus principais traços diferenciais, já que, na mina da capital, mesmo em terreiros abertos por ou para entidades caboclas, onde os médiums entram em transe com muitas entidades, nunca se recebe mais de duas durante um mesmo ritual: o senhor (dono da cabeça), ou o guia-chefe, e um caboclo "farrista", com quem, às vezes, permanecem em transe por muitas horas após o término do ritual.

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

Diz-se em São Luís que, antigamente, curadores ou pajés não se conturndiam com "mineiros", mas como os pajés eram mais perseguidos pela polícia, muitos se associaram a "mineiras" e passaram a tocar mina. Por essa razão, nos toques realizados em alguns salões de curadores eles podem sair por algum tempo do barracão para atender a clientes. Essa mudança na pajelança foi constatada em São Luís, em 1943/1944, por Costa Eduardo (EDUARDO, 1948). Segundo aquele pesquisador, muitos terreiros situados, na época, na área rural de São Luís, que enfatizavam práticas terapêuticas, haviam sido abertos por curadores ou pajés e alguns deles tinham funcionado antes em outro local, mas tiveram de se transferir para áreas mais afastadas do centro devido à acusação de curandeirismo e à perseguição policial, o que também aconteceu com alguns terreiros de mina que funcionavam no centro da cidade.

4 A CONTINUIDADE DA PAJELANÇA DE NEGRO DO SÉCULO XIX EM SÃO LUÍS

O estágio atual dos estudos sobre a pajelança de negro no Maranhão não permite fazer generalizações, por isso preferi-se tratar do assunto analisando três casos: dois de São Luís - o de Amélia (século XIX) e o de Euclides⁷, e um de Cururuçu - o de Belinho. Em relação à pajelança de Amélia, fora a denominação *pajé*, que parece ter também uma etimologia africana, até agora não se encontra nada que indique uma influência indígena maior do que a que se poderia esperar encontrar na cultura maranhense da época. Enquanto isso, de acordo com as informações fornecidas por jornais da época, essa prática parece ter sido bastante comparável ao *Tambor-de-Mina* e ao *Terecô* (religião afro-brasileira). A pajelança de Amélia Roza era uma religião ou uma associação de negros, secreta, incânica, urbana, com chefia feminina e participação principalmente de mulheres, que fazia uso de banho cozido, realizava reuniões em dias especiais, rituais com dança de grupo e, como tudo indica, se recebia o Rei Sebastião. Acreditava-se que nela era possível adivinhar-se o futuro, curar feitiço e tirar o "diabo do couru" de doentes. Como se pode constatar, todas essas características têm sido atribuídas à religião afro-brasileira. O fato de Amélia dar uma ênfase maior a atividades terapêuticas pode ser interpretado como uma necessidade de adaptação daquela pajelança a exigências da população negra (escrava, alforriada e livre) que, além da confiança depositada em pajés e da crença no feitiço, deveria ter pouco acesso ao sistema oficial de saúde.

Ser. Pol. Públ. em Deb. São Luís, v. 3, n. 2, p. 53 - 67, jul./dez. 2003

A pajelança da Casa Fanti-Asranti é apresentada pelo seu pai-de-santo, Eu Ferreira, como uma religião de origem indígena, em oposição à Mina, pois nela o pajé atua sem grupo, apenas com a colaboração do *servente* (embora no *Brinque Cura* - ritual público festivo -, seja estimulada a participação da *assistência*). No *Brinque Cura* o pajé costuma usar *galaxama* (ou *granxama*), trazer na mão um penacho de e dançar tocando maracá, "dando passagem" a grande número de entidades espí (algumas também recebidas em rituais de Mina e, às vezes, até consideradas adaptadas ou com nomes brasileiros), que durante o ritual permanecem "em (incorporadas) durante pouco tempo.

Na Cura da Casa Fanti-Asranti os tambores da Mina não são tocados, como às ocorre em outros terreiros, só se canta em português e as toadas de entidades que "hav nas duas águas" - na água salgada, domínio da Mina, e na água doce, domínio da pajelata costumam ser diferentes das cantadas para elas na Mina. Durante o *Brinque de Cura* o pajé costuma fumar cigarros, charutos, *tazuar* (tumo enrolado na folha de planta de mesmo no ingerir bebidas alcoólicas e chás especialmente preparados para seu uso no ritual).

Embora se costume afirmar nos terreiros de São Luís que, ao contrário do pai-de-s o pajé já nasce feito, na Cura existe também iniciação e o aprendiz de pajé se subtr reclusão e a resguardo antes de passar pelo ritual público denominado *encruzo*, obse por nós mais de uma vez na Casa Fanti-Asranti. Nesse ritual um pajé antigo, incorpo seu mestre espiritual, expõe pela boca várias "corizas", portadoras de poderes má (vidência e outros), que são engolidas pelo aprendiz ou introduzidas em seu corpo pelo m

5 CONCLUSÃO

Embora alguns pais-de-santo de São Luís apresentem frequentemente a *cu pajelança* realizada em seus terreiros como herança indígena, nenhum faz referê nomes de pajés indígenas ou caboclos envolvidos na transmissão dessa herança cultu também nos documentos do século XIX analisados nenhuma referência à influência de indígenas ou à participação de índios ou caboclos (mestiços) na pajelança de negro; essa razão considerava-se que a pajelança de negros do Maranhão deve ser estudad partir do negro (e não do índio) e sua pesquisa deve apoiar-se: 1) na análise de docum do século XIX; 2) em etnografia de terreiros e histórias de vida de curadores ou pajé capital, de Cururuçu e de outras cidades maranhenses onde a população negra é an expressiva; 3) em descrições e análises dos rituais de cura realizados em terreiros de da capital ("Brinque de Cura") e entrevistas com pais-de-santo que começaram n no campo religioso como pajés; 4) na medida do possível, a realização de intercâmbio pesquisadores de outras áreas como historiadores, etnomusicólogos, linguístas e ou

7 Como Pai Euclides cospo muito quando atua como pajé no *Brinque de Cura*, foi-lhe sugerido por um biólogo, que nos acompanha durante os rituais, que alguma erva usaca na preparação daquele chá deve ser muito tóxica e, se o pajé não cuspir bastante, poderá ter de barriga.

8 A linguista Yvca Castro li levantou a hipótese das palavras *cura* e *pajé*, quando utilizadas por populações negras maranhenses, terem um origem africana. A ideia de que a Cura de terreiros maranhenses deve ser encarada como cultura afro-brasileira e não como sincretismo afro-br nos fora também sugerida por a etnora de trabalhos de Luiz Mott sobre rituais realizados por negros em Minas Gerais, de natão Coutinho período colonial, denominada Tunda. Como a palavra *tunda* é também usada no interior do Maranhão para nomear rituais religiosos do como foi registrado por Isaura Silva, por volta de 1978, em relatório de bolsa-arra FUNARTE/UFMA, intitulado *Terecô e Umbranda no M começamos a indagar se a Cura observada em terreiros da capital e o tambor de Cururuçu não teriam alguma relação com*

Ser. Pol. Públ. em Deb. São Luís, v. 3, n. 2, p. 53 - 67, jul./dez. 2003

O estágio da nossa pesquisa sobre a pajelança de negros no Maranhão não nos permite ainda afirmar com segurança se a pajelança do século XIX, como a de Amélia Roza, pode ser considerada um tipo de religião afro-brasileira em organização no Maranhão e se aquela pajelança está sendo continuada nos terreiros da capital que realizam o *Brinquedo de Cura* e/ou nos tambores de curadores de Cururuçu e de São Luís. Mas os documentos do século XIX que fazem referências a pajés negros (escravos, livres ou quilombolas) que tivemos a oportunidade de analisar, apesar de não fornecerem descrições detalhadas dos rituais por eles realizados, sugerem que ali se tratava de uma religião de negros, mais próxima do que hoje é denominado Tererê em Codó do que do Tambor-de-Mirna da capital e mais vinculada a práticas terapêuticas do que à religião encontrada na Casa das Minas (Jeje) e na de Nagô, já em funcionamento na capital, quando ocorreram as prisões da pajé Amélia Roza.

A relação entre pajelança de negro e religião afro-brasileira no Maranhão reconhecida como tal aparece mais claramente em Codó. Relatos sobre os primórdios do Tererê e várias fontes bibliográficas e orais atestam que o termo pajé (ou "pajeleiro") foi usado ali para designar sacerdotes e praticantes de religião afro-brasileira. Segundo Costa Eduardo (EDUARDO, 1948), no povoado de Santo Antônio, entre 1943 e 1944, embora os rituais da religião afro-brasileira tradicional fossem denominados *tererê*, *nagô* e *budô*, eram mais comumente chamados de "*Brinquedo de Santa Bárbara*" ou "*pajé*". E é bom lembrar que, na sede do município, existiu uma lagoa que ficou conhecida por *Lagoa do Pajeleiro*, em virtude de ter sido local de realização de muitos rituais afro-brasileiros quando eram proibidos ou os pajés estavam sendo alvo de perseguição policial. Segundo relatos de antigos tererocoziros, como a já falecida Dona Antoninha, no período de maior repressão policial, muitos objetos rituais foram jogados em suas águas, pois, quando os negros eram avisados da vinda de policiais e tinham pouco tempo para fugir, costumavam jogar na lagoa o que não podiam levar consigo (MACHADO, 1999, p.81; FERRETTI, M., 2001, p. 99).

Voltando à questão inicial, se a pajelança de negro do Maranhão deve ser interpretada como sincretismo afro-ameríndio, isto é, como um encontro da cultura africana com a cultura indígena, ou como uma herança indígena recebida por negros, podemos afirmar que os dados disponíveis sobre o caso de Amélia Roza (Século XIX) parecem suficientes para demonstrar que nem tudo o que foi denominado *pajé* no Maranhão deve ser visto como herança indígena e que o termo *pajé*, quando utilizado no século XIX por populações negras maranhenses, pode ter-se originado de língua africana falada por negros ali atuantes (ver indicações de Yeda Castro, 2002).

Um exame superficial sugere que a pajelança de Amélia Rosa está mais próxima do Tererê de Codó, também conhecido por pajé, do que da *Mirna* jeje e nagô de São Luís. Um confronto entre as informações obtidas sobre a pajelança de Amélia Roza, a Cura de terreiros da capital e o Tambor de curador de Cururuçu não nos permite ainda concluir se a *Cura* e/ou o *Tambor* de curador poderiam ser considerados uma continuação ou uma adaptação daquela pajelança ou se deveria continuar-se investigando a hipótese de que a *Cura* e o *Tambor* de curador poderiam ser uma pajelança indígena adaptada por populações negras em contato, no passado, com índios da região.

"PAJELANÇA" OF NEGRO: afro-amerindian syncretism?
ABSTRACT

Analysis of "pajelança" (bless) practiced by the Negroes on the 19th century the capital of Maranhão and of what nowadays is known in Afro-Brazilian religion of the São Luís and Cururuçu as "Cura" or "Pajelança" (bless), looking for who the first could be considered a religion of African matrix different of the fact actually, in the oldest place of the capital where voodoo is practiced (The House of Minas-Jeje and the Nagô's House) and how far the "Cura" ou "pajelança" of São Luís and afro-brazilian religion found in the saloons of witch-doctors of Cururuçu can be considered a continuation of what was dominated "pajé" "pajelança" on the 19th century, in Codó, and mainly in São Luís.

Keywords: Pajelança (bless) of Negro. Charatanism. Afro-brazilian religion. Maranhão.

REFERÊNCIAS

- ANDRADE, Mário. *Música de feitiçaria no Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; Brasília: INL/PROMEMORIA, 1983.
- ARAÚJO, Maria Raimunda (org.). *A invasão do quilombo Limoeiro - 1878*. São Luís: SIOGE/Edições APEM, 1992.
- ASSUNÇÃO, Matthias, R. *Quilombos Maranhenses*. In: REIS, João José e GOMES, Flávio dos Santos. *Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 433-466.
- CASTRO, Yéda Pessoa de. *A língua Mina-Jeje no Brasil: um falar africano em Our Preto do Século XVIII*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro/Secretaria de Estado da Cultura, 2002.
- DANTAS, Beatriz Gois. *Vovô Nagô e Papai Branco: usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro. Graal, 1982.
- EDUARDO, Octávio da Costa. *The negro in Northern Brazil, a study in acculturative*. New York: J.J. Augustin Publisher, 1948.
- FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo: HUCITEC/UNB, 1989.
- FERREIRA, Euclides. *A Casa Fanti-Ashanti e seu Alaxé*. São Luís: Gráfica Ed. Alcântara, 1987.
- FERRETTI, Mundicarmo. *Tambor de Mina, Cura e Baião na Casa Fanti-Ashanti*. São Luís: SECMA, 1991. LP e folheto explicativo.
- _____. *O caboclo em rituais públicos de um terreiro de São Luís: mina, cura, baião, canjeiré e samba angola na Casa Fanti-Ashanti*. In: REUNIÃO DE ANTRÓPOLOGOS DO NORTE E DO NORDESTE, 2. 1991, Recife. Anais... Recife: UFPE/CNPq/FINEP/ABA, 1991, p. 235-243.

- _____. **A representação de entidades espirituais não africanas na religião afro-brasileira: o índio em terreiros de São Luís.** In: REUNIÃO ANUAL DA SBPC, 47, v. 1, 1995, São Luís. **Anais...** São Luís: UFMA, 1995, p. 62-67.
- _____. **Desceu na Guma: o caboclo do Tambor de Mina em um terreiro de São Luís - a Casa Farit-Ashanti.** São Luís, EDUFMA, 2000.
- _____. **Tambor de Mina e diversidade afro-brasileira no Maranhão. Boletim da Comissão Maranhense de Folclore, S. Luís, v.20, p.6-9, ago.2001.**
- _____. **Encantaria de "Barba Soeira": Codó, capital da magia negra?** São Paulo, Siciliano, 2001.
- _____. **Tambor de Curador - Pajelança de Negro.** In: 10º CONGRESSO BRASILEIRO DE FOLCLORE. 2002. **Programa e Resumos...** São Luís: CMF, 2002, p. 30.
- FERRETTI, Sergio. **Repensando o sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas.** São Paulo: EDUSP; São Luís: FAPEMA, 1995.
- FIGUEIREDO, Napoleão. **Pajelança e Catimbó na região bragantina. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, v.32, 1975/1976.**
- FREITAS, João Alfredo de. **Lendas e superstições do norte do Brasil.** Recife: [s/edi], 1984.
- GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Ita - Baixo-Amazonas.** São Paulo: Ed. Nacional; Brasília: INL, 1976.
- IBGE. **Enciclopédia dos Municípios Brasileiros, vol XV.** Rio de Janeiro, 1959.
- LAVELEYE, Didier de. **Peuple de la mangrove: Approche ethnologique d'un espace social métaisé (région de Cururu-Mirinzal, Maranhão, Brésil).** 201-2002. 421f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais - Antropologia) - Université Libre de Bruxelles - Faculté de Sciences Sociales, Politiques et Economique.
- MACHADO, João Batista. **Codó, histórias do fundo do baú.** São Luís: FACT/UEMA, 1999.
- MAGGIE, Yvonne. **Medo de feitiço: relações entre magia e poder no Brasil.** Rio de Janeiro, Arquivo Nacional, 1992.
- MAUÉS, Raymundo Herald. **A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores.** Brasília: UNB, 1977. Pesquisa Antropológica 22.
- _____. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesialístico, um estudo antropológico numa área do interior da Amazônia.** Belém: CEJUP, 1995.
- METRAUX, Alfred. **A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribos tupi-guaranis.** São Paulo: Editora Nacional/EDUSP, 1979. (Original de 1928).
- MOTT, Luiz. **Escravidão, homossexualidade e demonologia.** São Paulo, Ícone, 1988.
- _____. **O calundu - Angola de Luzia Penta: Sabará, 1739. Revista do IAC.** Ouro Preto, v.2, n.1 e 2, 1994, p. 73-82.
- OLIVEIRA, Jorge Itaci. **Orixás e voduns nos terreiros de Mina.** São Luís: VCR Produções e Publicidades, 1989.
- PRADO, Regina de Paula Santos. **Sobre a classificação dos funcionários religiosos da zona da Baixada maranhense.** In: MATA, Roberto da (coord.). **Pesquisa polidisciplinar: Prelazia de Pinheiro.** São Luís: IPEI/CENPLA, 1974, p.25-59. (Aspectos Antropológicos, 3.)
- SÁ, Lais Mourão. **Sobre a classificação de entidades sobrenaturais.** In: MATA, Roberto da (coord.). **Pesquisa polidisciplinar: Prelazia de Pinheiro.** São Luís: IPEI/CENPLA, 1974, p.13-24. (Aspectos Antropológicos, 3.)
- SALLES, Vicente. **Cachaça, pena e maracá. Brasil Acucareiro, n.2, p.46-55, ago. 1998.**