



UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

FLAVIANA MORAES PANTOJA

**PODER, GÊNERO E ENCANTADOS: UMA ABORDAGEM DA
PAJELANÇA CABOCLA NA AMAZÔNIA (1890 - 1930)**

SEROPÉDICA - RJ
2026





FLAVIANA MORAES PANTOJA

PODER, GÊNERO E ENCANTADOS: UMA ABORDAGEM DA
PAJELANÇA CABOCLA NA AMAZÔNIA (1890 - 1930)

Tese apresentada ao Programa de Pós –
Graduação em História da Universidade Federal
Rural do Rio de Janeiro, como requisito parcial
para a obtenção do grau Doutor em História,
Área de concentração: Relações de Poder e
Cultura.

Orientador(a): Professora Dr.^a Margareth de
Almeida Gonçalves.

SEROPÉDICA- RJ
2026

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro
Biblioteca Central/Central de Processamento Técnico

Ficha catalográfica elaborada
Com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

P192p Pantoja, Flaviana Moraes, 1990-
 Poder, Gênero e Encantados: uma abordagem da
 Pajelança Cabocla na Amazônia (1890 - 1930). / Flaviana
 Moraes Pantoja. - Seropédica- RJ, 2026.
 265 f.: il.

 Orientadora: Margareth de Almeida Gonçalves.
 Tese(Doutorado). -- Universidade Federal Rural do Rio
 de Janeiro, Programa de Pós Graduação em História, 2026.

 1. Pajelança Cabocla. 2. Gênero. 3. Imprensa. 4.
 Poder. 5. Processos Crimes. I. Gonçalves, Margareth de
 Almeida, 1957-, orient. II Universidade Federal Rural
 do Rio de Janeiro. Programa de Pós Graduação em História
 III. Título.

É permitida a cópia parcial ou total desta TFC/Dissertação/Tese, desde que seja citada a
fonte



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL RURAL DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA



TERMO Nº 57 / 2026 - PPHR (12.28.01.00.00.49)

Nº do Protocolo: 23083.006192/2026-38

Seropédica-RJ, 12 de fevereiro de 2026.

Nome do(a) discente: FLAVIANA MORAES PANTOJA

TESE submetida como requisito parcial para obtenção do grau de DOUTORA EM HISTÓRIA, no Programa de Pós-Graduação em História - Curso de DOUTORADO, área de concentração em Relações de Poder e Cultura.

TESE APROVADA EM : 11 de fevereiro de 2026

Banca Examinadora:

Dra. FRANCIANE GAMA LACERDA, UFPA Examinadora Externa à Instituição
Dr. ALDRIN MOURA DE FIGUEIREDO, UFPA Examinador Externo à Instituição
Dra. ANA PAULA VOSNE MARTINS, UFPR Examinadora Externa à Instituição
Dra. LUCIANA MENDES GANDELMAN, UFRRJ Examinadora Interna
Dra. MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES, UFRRJ Presidente

(Assinado digitalmente em 12/02/2026 09:47)
LUCIANA MENDES GANDELMAN
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepthRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 1718370

(Assinado digitalmente em 12/02/2026 08:28)
MARGARETH DE ALMEIDA GONCALVES
PROFESSOR DO MAGISTERIO SUPERIOR
DepthRI (12.28.01.00.00.00.86)
Matrícula: 386989

(Assinado digitalmente em 12/02/2026 08:57)
FRANCIANE GAMA LACERDA
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 296.159.502-97

(Assinado digitalmente em 25/03/2026 11:05)
ALDRIN MOURA DE FIGUEIREDO
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 352.327.732-91

(Assinado digitalmente em 13/02/2026 10:48)
ANA PAULA VOSNE MARTINS
ASSINANTE EXTERNO
CPF: 514.533.049-91

Visualize o documento original em <https://sipac.ufrrj.br/public/documentos/index.jsp> informando seu número: **57**, ano: **2026**, tipo: **TERMO**, data de emissão: **12/02/2026** e o código de verificação: **5d3527d3b6**

*Às memórias de meu avô Joaquim e de meu eterno
amigo Alexandre Diniz e*

À vida de meu filho Joaquim.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a Deus, por ter me concedido força, perseverança e serenidade para concluir esta tese, mesmo diante de tantos percalços que marcaram essa trajetória.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Margareth Gonçalves, expresso minha profunda gratidão pelos ensinamentos, pela paciência e pela presença constante ao longo do doutorado. Sua orientação ultrapassou o campo acadêmico e tornou-se também apoio humano em um dos momentos mais apreensivos da minha vida: a internação do meu filho na UTI neonatal. Levarei para sempre essa experiência como exemplo de cuidado, compromisso e sensibilidade.

Expresso minha profunda gratidão aos membros da banca examinadora, cujas contribuições foram determinantes tanto na minha trajetória de formação quanto na consolidação definitiva desta tese. Aos professores Dr.^a Ana Paula Vosne e Dr. Aldrin Figueiredo, agradeço por iluminarem os caminhos desta pesquisa desde a qualificação; seus questionamentos contínuos e as valiosas observações feitas naquele momento foram cruciais para o refinamento deste estudo. À Prof.^a Dr.^a Franciane Lacerda, minha orientadora de monografia, deixo um agradecimento especial por ter sedimentado as bases do meu ofício como historiadora e por suas percepções finais que tanto enriqueceram este trabalho. À Prof.^a Dr.^a Luciana Gandelman, cujas considerações essenciais no primeiro ano de doutorado e no exame de defesa foram fundamentais para a solidez do resultado aqui apresentado.

Aos meus pais, Flávio Pantoja e Ana Pantoja, agradeço por todo o amor, incentivo e pela educação que sempre foi prioridade em nossa família. A primeira doutora da família só existe porque teve, desde o início, uma base sólida de afeto, valores e estímulo ao conhecimento. Serei eternamente grata à educação que me deram. Saibam que meu amor por vocês é infinito.

Aos meus irmãos, Fabian e Harisson, meus primeiros amigos e companheiros de vida, deixo minha gratidão pelo apoio constante e pela admiração expressa sem reservas, que sempre me fortaleceu e me fez seguir adiante. E obrigada pelos sobrinhos amados que sempre foram a razão de toda minha alegria, antes de saber o que era ser mamãe.

Ao meu companheiro, Marcus Vinícius, agradeço por acreditar em mim quando eu mesma duvidei, por ser a voz positiva nos momentos de esgotamento e, sobretudo, por ser um pai presente e comprometido. Seu apoio foi decisivo ao assumir integralmente os cuidados de nosso filho, permitindo que eu pudesse dedicar horas à escrita desta tese.

Ao meu filho, Joaquim, luz e esperança da minha vida. Você é a personificação da minha força de vontade para seguir em frente, mesmo nos momentos de frustração e cansaço. Ser mãe e pesquisadora é um desafio diário, mas são nossos filhos que nos impulsionam a não desistir.

À família do meu companheiro, deixo também meu sincero agradecimento pelo acolhimento, pelo apoio constante e pela presença ao longo dessa trajetória. À tia Solange e ao tio Marcelo, pelo carinho e incentivo; aos cunhados Marcelo e Maurício, pela convivência e apoio; e, de forma especial, a duas mulheres que admiro profundamente, tanto pela trajetória profissional quanto pela generosidade humana, verdadeiras irmãs de consideração: Priscila e Iwine. A vocês, minha gratidão pelo afeto, pela parceria e pelo fortalecimento cotidiano que tornaram essa caminhada mais leve.

Ao meu querido amigo Dilermando, agradeço pela amizade construída entre risos, desabafos e pela dedicação compartilhada aos estudos e à pesquisa acadêmica. Você não sabe o quanto conversas triviais foram essenciais para várias reflexões presentes nessa tese e na vida.

Ao Grupo de Estudo e Pesquisa História das Práticas de Saúde e das Doenças (GEPHPSD), deixo meu agradecimento pelo acolhimento, pelas trocas intelectuais e pelo suporte fundamental durante essa jornada. Com o grupo, além de imenso aprendizado, construí amizades que levarei para a vida toda. Em especial, agradeço às professoras Dr.^a Ana Karine Garcia e Dr.^a Elane Gomes, coordenadoras do grupo, e aos integrantes Jonas Melo, Mariana Dourado, Sara Suliman, Eudésia Nobre, Liliane Viana, Flávia Lemos.

Aos colegas do PPHR, Natália Vial, Filipe Cezarinho, Izabel Cristine, Carol Pimentel, Thiago Ribeiro e Daniela Marques, agradeço pelo apoio mútuo e pela caminhada compartilhada desde o processo seletivo da pós-graduação.

Ao querido Paulo, secretário do PPHR, meu sincero agradecimento pela competência, atenção e disponibilidade constantes. Seu profissionalismo faz diferença no cotidiano de quem enfrenta os desafios da pós-graduação. Que existam mais servidores públicos como você.

Ao corpo docente Programa de Pós-graduação em História da UFRRJ pela dedicação, empenho e compreensão aos pedidos de prorrogações solicitados, bem como financiamentos para custeios de passagens para a pesquisa presencial e ainda pela oportunidade da bolsa PROAP fornecida quase ao final do curso.

Ao Colégio Técnico da UFRRJ, instituição onde exerço minhas funções como Técnica Administrativa em Educação, agradeço a concessão do afastamento para cursar o doutorado, condição essencial para a realização da pesquisa de campo em Belém. Também agradeço a torcida e companheirismo de todos meus colegas de trabalho durante esse período.

Aos servidores e bolsistas do CMA-UFPA, do Arquivo Público do Estado do Pará, da Biblioteca Arthur Vianna e da Biblioteca Nacional, agradeço a colaboração, atenção e acesso às fontes que tornaram possível a realização deste estudo.

Por fim, aos amigos queridos que, desde a graduação em História, compartilham comigo conquistas, desafios da profissão e da vida: Laura Moraes, Roberta Sauaia, Gabriel Cunha, Zady Alberto, Lucas Moreira e Kleber Freitas, meu carinho e gratidão.

A todas as pessoas e instituições aqui mencionadas, e àquelas que, mesmo não nomeadas, sustentaram esta trajetória, expresso minha profunda gratidão. Este trabalho é fruto de um percurso marcado por desafios, aprendizados e vínculos, no qual a produção do conhecimento se fez inseparável da experiência humana que o atravessou.

"O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001."

RESUMO

PANTOJA, Flaviana Moraes. **Poder, Gênero e Encantados: uma abordagem da Pajelança Cabocla na Amazônia (1890 - 1930)**. 2026. 265 p. Tese (Doutorado em História). Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Departamento de História e Relações Internacionais, Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2026.

A tese analisa a pajelança cabocla, uma prática de cura afro-indígena, sob a perspectiva de gênero e as assimetrias de poder que permearam a cura popular entre as décadas de 1890-1930 em Belém do Pará. O objetivo central é investigar como o projeto higienista da época instrumentalizou os aparatos legal e midiático para criminalizar a pajelança e como essa operação discursiva e judicial seletivamente impôs o estigma com base em padrões de gênero, promovendo perseguição às mulheres curandeiras/pajés em contraste com seus pares masculinos. O estudo adota uma abordagem interseccional, considerando as categorias de gênero, raça e classe, e utiliza como fontes a imprensa paraense e processos judiciais da Comarca de Belém. A metodologia emprega a Análise do Discurso, fundamentada em Foucault e na teoria decolonial. Os resultados demonstram que a criminalização da pajelança foi além de um embate pela hegemonia médica, sendo também uma operação de controle social e violência epistêmica, na qual o cuidado popular exercido pelas mulheres racializadas e pobres foi convertido em transgressão e estigma de “feiticeira”, enquanto os homens pajés demonstravam maior capacidade de agência e negociação com as estruturas de poder. Conclui-se que a repressão à pajelança no período foi um projeto sistemático que policiou as fronteiras de gênero, disciplinando corpos e saberes para garantir a manutenção da ordem patriarcal e higienista.

Palavras-chave: Pajelança Cabocla; Gênero; Criminalização; Belém (PA); História Social; Colonialidade.

ABSTRACT

PANTOJA, Flaviana Moraes. *Power, Gender, and Enchanted Beings: An Analysis of Caboclo Pajelança in the Amazon (1890-1930)*. 2026. 265 p. Thesis (Doctorate in History). Institute of Human and Social Sciences, Department of History and International Relations, Federal Rural University of Rio de Janeiro, Seropédica, RJ, 2026.

This thesis analyzes *pajelança cabocla*, an Afro-Indigenous healing practice, from the perspective of gender and the power asymmetries that permeated popular healing between the 1890s and 1930s in Belém, Pará. The central objective is to investigate how the hygienist project of the time instrumentalized legal and media apparatuses to criminalize *pajelança* and how this discursive and judicial operation selectively imposed the stigma based on gender patterns, promoting persecution of female healers/pajés in contrast to their male counterparts. The study adopts an intersectional approach, considering the categories of gender, race, and class, and uses the Pará press and judicial records from the District of Belém as sources. The methodology employs Discourse Analysis, grounded in Foucault and decolonial theory. The results demonstrate that the criminalization of *pajelança* was not just a clash for medical hegemony, but an operation of social control and epistemic violence, in which the popular care exercised by racialized and poor women was converted into transgression and the stigma of “sorceress,” while male *pajés* showed a greater capacity for agency and negotiation with power structures. It is concluded that the repression of *pajelança* during the period was a systematic project that policed gender boundaries, disciplining bodies and knowledge to ensure the maintenance of the patriarchal and hygienist order.

Keywords: *Pajelança Cabocla*; Gender; Criminalization; Belém (PA); Social History; Coloniality.

RESUMEN

PANTOJA, Flaviana Moraes. *Poder, Género y Encantados: una aproximación a la Pajelanza Cabocla en la Amazonía (1890–1930)*. 2026. 265 p. Tesis (Doctorado en Historia). Instituto de Ciencias Humanas y Sociales, Departamento de Historia y Relaciones Internacionales, Universidad Federal Rural de Río de Janeiro, Seropédica, RJ, 2026.

La tesis analiza la pajelanza cabocla, una práctica de cura afroindígena, desde una perspectiva de género y de las asimetrías de poder que atravesaron la cura popular entre las décadas de 1890 y 1930 en Belém do Pará. El objetivo central es investigar cómo el proyecto higienista de la época instrumentalizó los aparatos legal y mediático para criminalizar la pajelanza y cómo esta operación discursiva y judicial impuso de manera selectiva el estigma a partir de patrones de género, promoviendo la persecución de mujeres curanderas/pajés en contraste con sus pares masculinos. El estudio adopta un enfoque interseccional, considerando las categorías de género, raza y clase, y utiliza como fuentes la prensa paraense y los procesos judiciales de la Comarca de Belém. La metodología se basa en el Análisis del Discurso, fundamentado en Foucault y en la teoría decolonial. Los resultados demuestran que la criminalización de la pajelanza no constituyó únicamente un conflicto por la hegemonía médica, sino una operación de control social y de violencia epistémica, mediante la cual el cuidado popular ejercido por mujeres racializadas y pobres fue convertido en transgresión y estigmatizado como “hechicería”, mientras que los pajés hombres demostraron una mayor capacidad de agencia y negociación con las estructuras de poder. Se concluye que la represión de la pajelanza en el período analizado fue un proyecto sistemático que vigiló las fronteras de género, disciplinando cuerpos y saberes con el fin de garantizar la manutención del orden patriarcal e higienista.

Palabras clave: Pajelanza Cabocla; Género; Criminalización; Belém (PA); Historia Social; Colonialidad.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Foto de Jeronymo na Capa do Jornal Estado do Pará de 24/04/1920.....	126
Figura 2: Registro da Página do Jornal Estado do Pará.	132
Figura 3: Anúncio das Pílulas de Caferana do farmacêutico Bernardo Paes	165

LISTA DE QUADROS

Quadro 1: Localização de pajés (Área 1).....	98
Quadro 2: Localização de pajés (Área 2).....	100
Quadro 3: Localização de pajés (Área 3).....	102
Quadro 4: Localização de pajés (Área 4).....	103
Quadro 5: Localização de pajés (Área 5).....	105
Quadro 6: Localização de pajés (Área 6).....	106
Quadro 7: Localização pajés em registros criminais (1911 -1938)	203
Quadro 8: Periódicos consultados, período de ocorrência e total de registros	263

LISTA DE MAPAS

Mapa 1: Casos de prisão ou denúncia contra pajés noticiados pela Imprensa, por local.	91
Mapa 2: Casos de prisão ou denúncia contra pajés, por grandes áreas de Belém (1890-1920)	96
Mapa 3: Registros Criminais de Pajelança ou Exercício Ilegal da Medicina.....	199
Mapa 4: Registros Criminais de Pajelança ou Exercício Ilegal da Medicina, por grandes áreas entre 1911 e 1938.	202

LISTA DE ABREVIACÕES

APEP - Arquivo Público do Estado do Pará

Art. - Artigo

CMA - Centro de Memória da Amazônia

Dra. - Doutora

Dr. - Doutor

nº - Número

Prof. - Professor

Prof.^a - Professora

RJ - Rio de Janeiro

s. exc. - Sua Excelência

sr. - Senhor

UFPA - Universidade Federal do Pará

UFRRJ - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

LISTA DE ACERVO CONSULTADO

APEP - Arquivo Público do Estado do Pará

CMA - Centro de Memória da Amazônia

BN - Biblioteca Nacional

BPAV – Biblioteca Pública Arthur Vianna

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	19
CAPÍTULO I	46
2 CAPÍTULO I - Entre Encantados e médicos: entendendo os distintos caminhos da cura no Pará dos séculos XIX E XX.	47
Introdução	48
1.1 Bons Católicos: pajelança e sincretismo	49
1.2 A percepção do dom xamanístico no homem e na mulher	55
1.3 O Higienismo e o Sanitarismo na Belém da <i>Belle Époque</i>:	68
CAPÍTULO II	86
3 CAPÍTULO II - Entre denúncias e conflitos: a pajelança nas manchetes de jornais paraenses	87
Introdução:	88
2.1 Uma geografia da pajelança em Belém	89
2.2 Nos domínios da Pajelança: o papel da imprensa contra os pajés.	109
2.3 Vozes e Silêncios: Gênero, poder e agência na pajelança paraense	129
CAPÍTULO III	149
4 CAPÍTULO III - Quando o cuidado vira crime e quando o amor vira feitiço: estereótipos de gênero e o envolvimento de mulheres em práticas de pajelança no Pará.	150
Introdução	151
3.1 Solicitude e cuidado sob suspeição	152
3.2 Gênero, colonialidade e a disputa pela legitimidade do cuidado	167
3.3 Entre venenos e rezas de amor pairam a violência contra a mulher	176
CAPÍTULO IV	193
5 CAPÍTULO IV- Entre maracás, penas e beberagens: a justiça criminal como ferramenta de controle da pajelança no Pará	194

Introdução	195
4.1 Um veneno para curar ou um remédio para matar? O caso Antônio da Costa e o vomitório que vitimou Joanna.....	205
4.1.1 A construção da culpada: Colonialidade do Saber, Gênero e a força do Biopoder 207	
4.1.2 O Tribunal como arena de saberes	213
4.1.3 O Poder da defesa e a condenação simbólica	222
4.2 Uma surra para curar o espírito: o caso da Pajé Josefa	227
4.2.1 O Enquadramento Penal e a Criminalização Seletiva	229
4.2.2 A Criminalização da Alteridade: inocência legal e o estigma permanente	232
4.2.3 Loucura, Cura Popular e a Hierarquia do Cuidado:.....	238
4 CONCLUSÕES.....	244
FONTES:.....	247
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:	251
1. Livros e Capítulos de Livros.....	251
2. Artigos de Periódicos.....	256
3. Teses e Dissertações	260
4. Outros Documentos	261
ANEXO I	263

1 INTRODUÇÃO

Ao me debruçar ao estudo da pajelança em Belém do Pará, cada sujeito do passado que emergia das fontes parecia me estender a mão desde outro tempo. Escrevo em 2025, mas muitas das experiências de cura e resistência encontradas nos documentos históricos me soavam familiar. Afinal, ser uma mulher amazônida é reconhecer, na própria vida, as continuidades dessas histórias, pois curar com ervas, benzer ou preparar um chá para aliviar a dor continua sendo parte do nosso cotidiano. Com o tempo, compreendi que essa sensação de familiaridade não era apenas uma memória afetiva, mas sim o ponto de partida para uma consciência epistemológica que questiona a história oficial. Cresci em uma família em que o uso de plantas medicinais para tratar enfermidades era prática corriqueira entre homens e mulheres. Cuidar de quem adoece, embora muitas vezes recaísse sobre elas, nunca foi tarefa exclusiva das mulheres, mas um gesto coletivo que atravessava gerações e reforçava laços comunitários.

Essa dimensão do cuidado encontra ressonância na filosofia indígena. Como nos lembra o filósofo indígena, Ailton Krenak¹, cuidar e curar, na tradição dos povos da floresta, não se separam da vida compartilhada com os outros seres e com o ambiente. Cuidar é, antes de tudo, reconhecer a interdependência que sustenta a existência. Esse entendimento atravessa as práticas de pajelança, manifestando-se nas relações de afeto e confiança entre quem cura e quem é curado. O cuidado nesse contexto, não se reduz a uma função feminina, mas se afirma como um ato coletivo de sobrevivência e de resistência.²

Ainda assim, esse cuidado do outro também encontra eco nas práticas históricas das mulheres amazônidas. Porque como observa Benedita Celeste de Moraes Pinto,³ parteiras, benzedeiras e curandeiras são figuras centrais na preservação de saberes e valores culturais ligados às formas “alternativas” de cuidado com a saúde, baseadas no uso de ervas e no vínculo comunitário. Suas práticas, comuns sobretudo entre os grupos populares e rurais, respondem à

¹ KRENAK, Ailton. Práticas Indígenas de Cuidado. In.: BARRETO, Alexandre Franca; CUNHA, Djailton Pereira da; OLIVEIRA, Luzibênia Leal de; NASCIMENTO, Valquíria Nogueira do; MORAES, Maristela de Melo; MOEBUS, Ricardo Luiz Narciso; MARIZ, Saulo Rios (orgs.). **Saberes ancestrais e cura integrativa: diálogos decoloniais**. Recife: ObservaPICS, 2023.

² O termo “cuidado” é empregado neste trabalho em diálogo com formulações teóricas contemporâneas, sem que isso implique a transposição direta de categorias atuais para o passado. Seu uso opera como ferramenta analítica para designar práticas historicamente situadas de atenção, cura, proteção e mediação da vida, observáveis no contexto da pajelança cabocla e das relações comunitárias amazônicas. No período analisado, tais práticas articulavam dimensões corporais, espirituais e sociais, estruturando formas de autoridade, sociabilidade e saber, especialmente quando exercidas por mulheres, podendo inclusive tornar-se objeto de suspeição, controle e criminalização. Trata-se, portanto, de um emprego conceitual que busca tornar inteligíveis experiências históricas do cuidado, sem pressupor a existência de uma concepção moderna ou sistematizada do termo.

³ PINTO, Benedita Celeste de Moraes. **Gênero e Etnicidade: histórias e memórias de parteiras e curandeiras no norte da Amazônia**. Revista Gênero na Amazônia, v. 2, p. 201-224, 2012.

ausência do atendimento médico institucional e, ao mesmo tempo, constituíam espaços de resistência à medicalização da vida. Essa centralidade feminina no ato de cuidar também dialoga com os estudos de gênero sobre o trabalho de cuidado, que evidenciam como as atividades de atenção e cura historicamente recaem sobre as mulheres. No entanto, nas práticas amazônicas, esse cuidado não se restringe à dimensão doméstica⁴: ele se estende ao coletivo e articula-se a saberes espirituais e territoriais, revelando uma epistemologia própria do cuidado afro-indígena.

A consideração de tais perspectivas foi o que impulsionou um desvio de olhar metodológico e conceitual durante minhas pesquisas anteriores, que investigavam as representações de gênero na Amazônia do século XX, utilizando a imprensa paraense como fonte. Naquela ocasião, ao debruçar-me sobre o noticiário, observei a recorrência de denúncias contra curandeiros e curandeiras, comumente identificados como pajés, cuja atuação em Belém era percebida pelas autoridades como um flagrante problema à ordem e à modernidade vigentes. Não tardou para que a temática do cuidado e da cura de enfermidades surgisse como o fio condutor dessas narrativas de criminalização. Percebendo a intensa busca popular por essas práticas, em contraste com a perseguição institucional, estabeleci uma relação entre a Teoria do Cuidado e a atuação dos pajés. Esse reconhecimento motivou a chegar na temática dessa investigação, cujo objetivo é analisar a pajelança cabocla sob a perspectiva de gênero e as assimetrias que permeavam a cura popular no contexto do estabelecimento do projeto de ordem e civilização impulsionado na Belém da *Belle Époque*^{5,6}, precisamente entre as décadas de 1890 e 1930.

⁴ Embora o conceito de “doméstico” seja mobilizado a partir da teoria contemporânea do cuidado, seu uso neste trabalho não se confunde com noções modernas de domesticidade ou com o modelo burguês de lar. O termo é empregado em sentido histórico e analítico, para designar a esfera do lar como espaço privilegiado de práticas cotidianas de cuidado, cura e sociabilidade. No contexto amazônico popular do período analisado, conforme veremos nas fontes que serão analisadas, essa esfera era fluida e ampliada, abrangendo não somente a casa, como também quintais, vizinhanças e relações comunitárias, nas quais o cuidado feminino se exercia de forma central e, por vezes, tornava-se objeto de vigilância e suspeição, sem uma divisão rígida entre o privado e o público.

⁵ Compreende-se por *Belle Époque* amazônica o processo vivido por cidades como Belém, Manaus e, em menor escala, o Rio de Janeiro, entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX, marcado pela influência europeia - sobretudo francesa - sobre as elites locais. O termo ganhou nova ressonância no Brasil com o estudo de Jeffrey D. Needell, *A Tropical Belle Époque* (1987), ao destacar o contraste entre o ideal civilizatório europeu e a realidade social tropical. NEGREIROS, Carmem; OLIVEIRA, Fátima; GENS, Rosa. **Belle Époque**: crítica, arte e cultura. Rio de Janeiro: LABELLE; Faperj; São Paulo: Intermeios, 2016.

⁶ No caso amazônico, a historiadora Maria de Nazaré Sarges demonstra como essa modernidade se traduziu em projetos de higienização e controle social, que atingiram diretamente os saberes populares, como a pajelança. SARGES, Maria de Nazaré. **Belém**: riquezas produzindo a *Belle Époque* (1870-1912). Belém: PakaTatu, 2002, p. 115

Esta pesquisa analisa a pajelança cabocla como uma prática de cura afro-indígena, utilizando dois principais conjuntos de documentos: a imprensa e os processos judiciais. O estudo adota uma abordagem interseccional, considerando aspectos de gênero, raça e classe, com foco nas desigualdades vivenciadas por mulheres praticantes da pajelança. Assim, questiona-se de que maneira o projeto higienista da *Belle Époque* paraense (1890-1930) instrumentalizou o aparato legal e midiático para criminalizar a pajelança afro-indígena e como, sob a lente da interseccionalidade, a operação discursiva e judicial “generificou” o estigma, impondo a perseguição seletiva e o silenciamento à mulher curandeira/pajé em contraste com seus pares masculinos?

Neste sentido, a tese central deste estudo é de que a criminalização da pajelança afro-indígena na Belém da *Belle Époque* (1890-1930) não foi somente um embate pela hegemonia médica, sendo também uma operação de controle social e violência epistêmica que se manifestou de forma seletiva e generificada. O projeto higienista instrumentalizou o aparato legal e o discurso midiático para deslegitimar a pajelança e, sob a lente da colonialidade, impôs a perseguição às mulheres curandeiras, rotuladas como “feiticeiras”, em contraste com seus pares masculinos, transformando assim o cuidado popular em transgressão punível e reforçando as hierarquias de gênero, raça e classe.

Impulsionada pela riqueza do ciclo da borracha, a capital paraense vivia uma febre de reformas urbanas e sanitárias, importando o ideal do higienismo europeu como pilar de sua modernidade. Nesse cenário, como detalharemos mais a diante, o saber médico-científico, o novo aparato legal republicano e a imprensa tornaram-se instrumentos de poder para banir do espaço urbano tudo o que fosse rotulado como “atraso”, “superstição” ou “prática bárbara”. A pajelança, por sua natureza sincrética, popular e desafiadora da hegemonia médica, rapidamente emergiu como o principal alvo desse projeto de saneamento, sendo o campo onde o conflito entre o cuidado popular e o controle institucional se manifestou de forma violenta.

Neste contexto, essa jornada de pesquisa exigiu uma expansão metodológica e ampliação das fontes. Durante a maturação deste projeto de doutorado, percebi que a perspectiva filtrada pelos jornalistas e articulistas da época, embora reveladora do discurso hegemônico, era insuficiente para acessar a complexidade dos sujeitos. Tornou-se essencial ir além do filtro da imprensa e assim os processos judiciais foram incorporados como fontes, permitindo um olhar de aproximação com o cotidiano de homens e mulheres acusados de pajelança, possibilitando a descoberta de quem eram, onde moravam, como se viam enquanto sujeitos, como resistiam e de que modo seus saberes circulavam, ainda que traduzidos pela ótica

da Justiça. Essa combinação de fontes, conforme será detalhado mais a diante, permitiu reorientar o foco e investigar a pajelança cabocla sob a perspectiva de gênero, buscando compreender como a lógica do cuidado, exercida majoritariamente por mulheres, foi gradativamente convertida em estigma e transgressão na Belém do período estudado.

Ao me debruçar sobre as narrativas da imprensa e os processos criminais que criminalizaram práticas de cura tradicionais, percebo que este trabalho é também uma escuta, uma tentativa de ouvir o que restou de gestos de cuidado silenciados pela colonialidade do saber. A partir dessa escuta, esta tese busca compreender como a colonialidade do saber e do gênero estruturou, na Amazônia paraense entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX, a desqualificação e a criminalização das práticas de cura afro-indígenas, em especial aquelas exercidas por mulheres. Ao analisar os discursos produzidos pela imprensa e pelo judiciário, o estudo procura evidenciar como o cuidado - dimensão vital, coletiva e espiritual da existência - foi convertido em transgressão e como, apesar das violências simbólicas e institucionais que os cercavam, pajés e curandeiras construíram estratégias de resistência, afirmando outras racionalidades e formas de cura.

Analisar discursos sobre esses curadores e curandeiras exige ampliar o olhar para o campo das práticas de cura no Brasil, onde fé, saber e experiência se entrelaçam em confronto com a hegemonia do discurso médico-científico e as políticas de criminalização estatal. Nesse contexto, o cuidado vai além de uma resposta à doença, pois se apresenta como um modo de vida que articula corpos, territórios e crenças. É a partir desse entrelaçamento de saberes e da análise dos conflitos que se torna possível compreender a permanência da pajelança como uma das expressões mais complexas e duradouras desse universo de saberes populares na Amazônia.

A escolha do recorte temporal entre 1890 e 1930 justifica-se pela confluência entre dois processos estruturantes da modernidade republicana no Pará, ambos imbricados em uma reconfiguração radical das relações de poder e controle social: de um lado, a promulgação do Código Penal Republicano de 1890, que institucionalizou a repressão ao criminalizar as práticas mágico-religiosas sob as rubricas de “curandeirismo” e “espiritismo”; de outro, a consolidação da *Belle Époque* paraense, quando Belém se remodelava sob o ideal de civilização, progresso e saneamento urbano. Como observa Maria de Nazaré Sarges⁷, o ciclo da borracha conferiu à capital um papel simbólico de “Paris nos Trópicos”, onde o higienismo europeu e o positivismo médico tornaram-se parâmetros de modernidade. Nesse cenário, como aprofundaremos ao longo do estudo, a aplicação do novo Código Penal e o fortalecimento do discurso médico-

⁷ SARGES, Op. cit., p. 115.

científico atuaram de forma convergente, estabelecendo uma nova hierarquia de poder que transformou o espaço urbano e, sobretudo, as representações do corpo, da doença e da cura. A pajelança cabocla, expressão viva de uma racionalidade afro-indígena e popular, foi então enquadrada pelas elites como “crime contra a saúde pública” e convertida em símbolo do atraso e da barbárie a ser extirpado.

A análise desse processo à luz da colonialidade do poder, do saber e do gênero permite compreender que a modernização republicana não se limitou à reorganização institucional do Estado, mas implicou um projeto de violência epistêmica⁸ e controle racial, que naturalizou desigualdades e reconfigurou as formas de dominação sobre os corpos e saberes. Inspirada em autoras como María Lugones, Rita Laura Segato e Patricia Hill Collins, a presente investigação parte de uma perspectiva decolonial que não se restringe a inserir sujeitos subalternizados no relato histórico, mas questiona as próprias bases hegemônicas que definem o que é reconhecido como “conhecimento legítimo” e, por extensão, o que é passível de ser punido.

Assim, o estudo busca problematizar não somente os embates já documentados entre pajés e a medicina oficial - o polo macro das relações de poder, mas também as tensões internas ao próprio universo da pajelança, onde mulheres enfrentaram formas particulares de deslegitimação e silenciamento - o polo micro. Ao considerar os cruzamentos entre gênero, raça, classe e espiritualidade, a pesquisa propõe compreender como o aparato de poder da colonialidade produziu e reproduziu desigualdades na Amazônia urbana da *Belle Époque*, convertendo práticas de cuidado e cura, sobretudo aquelas exercidas por mulheres, em transgressões puníveis e estigmatizadas. Desse modo, investigar a pajelança cabocla nesse período é também refletir sobre as fronteiras entre ciência e fé, poder e resistência, e sobre as múltiplas maneiras pelas quais o cuidado se tornou um ato político de sobrevivência e afirmação de saberes.

As práticas de cura realizadas por homens e mulheres conhecidos como curadores ou curandeiros, devido aos seus conhecimentos em chás de ervas, banhos, garrafadas etc., por muito tempo tem chamado a atenção da historiografia. Tais sujeitos, além dos conhecimentos de folhas, cascas, cipós, têm como característica a realização de seus tratamentos orientados pela fé. Destaca-se que ao longo de nossa história, as práticas e hábitos de cura realizados por aqueles que não detinham a formação acadêmica da medicina têm suprido a falta de

⁸ O conceito de violência epistêmica, cunhado por Gayatri Spivak, refere-se à maneira pela qual o imperialismo e o colonialismo estruturam o conhecimento e silenciam grupos subalternos. Não sendo, portanto, uma violência física, mas sim uma violência que opera na esfera do pensamento, da produção do saber e da constituição de sujeitos. SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

atendimento médico em localidades remotas. Entre estes, destacam-se as atuações de mulheres desenvolvendo práticas de cura como curandeiras, parteiras, benzedadeiras⁹ e/ou erveiras¹⁰. Convém mencionar que para o contexto histórico e geográfico desta tese, a citada Belém dos anos de 1890 e 1930, a pajelança não se limitava aos interiores. Como demonstra Aldrin Moura de Figueiredo¹¹ em *A cidade dos Encantados*, essa prática tinha forte presença nos centros urbanos, onde se tornou objeto de vigilância e confronto com o projeto higienista e com a hegemonia médica da Belle Époque paraense. Nessa paisagem marcada pela modernização e pelo disciplinamento dos corpos e saberes, a pajelança cabocla emergia como uma forma de resistência cultural e simbólica no coração da cidade.

Pois desde muito tempo os praticantes de curandeirismo eram vistos como feiticeiros, e por muito tempo conviveram com perseguições. Segundo Laura de Mello e Souza, desde o período colonial os homens recorrem à chamada feitiçaria ou práticas mágicas na resolução de problemas concretos, como curar males, trazer de volta a pessoa desejada, diminuir a aspereza da vida etc.¹² Deste modo, uma vez que faltassem explicações naturais, o homem se voltava para as sobrenaturais. E, conforme aponta Lycurgo Santos Filho quando o Brasil ainda pertencia ao vasto império português, práticas de cura provenientes dos mais diversos universos culturais eram comuns.¹³

Na Amazônia, tais ofícios de cura popular são também conhecidos como pajelança cabocla ou pajelança afro-indígena¹⁴; que é compreendida como uma forma de xamanismo com o intuito de curar doenças por intermédio dos pajés ou curadores que atuam com base na religiosidade. A respeito do xamanismo considera-se aqui a perspectiva apresentada pelo antropólogo Claude Lévi-Strauss, que compreende o conceito como uma prática religiosa e

⁹ Aquelas que fazem a “benzedura”, ou seja, um meio de curar o “quebranto”, “mau olhar” com oração e rezas, na quais se utilizam figas e os mais variados amuletos para neutralizar as forças do mal. Em seu dicionário etnolinguístico da Amazônia, Amando Mendes menciona que as profissionais dessa prática cabocla chamam-se entre si de “comadres”. Cf. MENDES, Amando. **Vocabulário Amazônico**. São Paulo: Sociedade Impressora Brasileira, 1942, p. 28.

¹⁰ As erveiras são mulheres, com forte presença no mercado do Ver-o-Peso em Belém (PA), que detém conhecimento sobre o uso terapêutico, místico e culinário de ervas. Cf. LOPES, Teresa Cristina; DA COSTA LIMA, Wilcléa; DANTAS DE ALMEIDA, J. K. Erveiros (os) do Ver-o-Peso, em Belém do Pará: um estudo etnográfico. **Revista África e Africanidades**, v. 3, p. 22, 2010.

¹¹ FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A cidade dos Encantados: pajelança, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. Belém: UFPA, 2008.

¹² 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, 2009, p.167.

¹³ SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. **História geral da medicina brasileira**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1991, p.348.

¹⁴ Cabe pontuar que tais termos são conceituações mobilizadas predominantemente por estudiosos do tema para classificar as práticas de cura na Amazônia. No interior das comunidades amazônicas, o reconhecimento por aqueles que procuram tais serviços de cura, dá-se pelos ofícios exercidos, sendo os termos mais comuns: pajés, benzedeiros, parteiras, erveiras, curadores ou pessoas “experientes”.

mística que envolve a comunicação entre os humanos e os espíritos da natureza e assim, a magia seria uma linguagem simbólica. Lévi-Strauss, acrescenta que o xamanismo é uma forma de “pensamento selvagem”, uma visão de mundo que se opõe à chamada racionalidade ocidental. A concepção de Lévi-Strauss sobre o xamanismo e sua eficácia simbólica é a de que o xamã é o mediador entre o mundo dos espíritos e os membros da comunidade e que a eficácia dos rituais xamânicos reside no uso de símbolos e metáforas para criar um senso de coerência e significado dentro da cultura.¹⁵ Em seu livro *O Pensamento Selvagem*, Lévi-Strauss sugere que o xamanismo é uma forma particularmente sofisticada de pensamento simbólico que é fundamental para a coesão da sociedade. Ele argumenta que os xamãs são capazes de operar em um nível de consciência que lhes permite transcender as limitações da realidade física e entrar em contato com o mundo dos espíritos e ao fazer isso, eles podem trazer de volta informações valiosas e curar membros da comunidade.

No artigo *O feiticeiro e sua magia* de 1975, o autor destaca que o feiticeiro é um indivíduo que tem o poder de manipular a natureza e os seres humanos por meio de práticas mágicas. Ele é capaz de influenciar o mundo ao seu redor e garantir a sobrevivência da comunidade, é capaz de utilizar a magia para curar doenças. Assim, a magia é vista como uma forma de controle simbólico sobre o mundo, pois ao utilizar a linguagem mágica e os rituais, o feiticeiro está estabelecendo uma ordem na natureza e na sociedade.¹⁶

De fato, a perspectiva de Lévi-Strauss sobre o xamã como mediador e agente de cura no plano simbólico ressoa com a experiência da pajelança afro-indígena na Amazônia. Contudo, é crucial notar que, no contexto local, essa mediação da cura opera sob uma estrutura social que impõe assimetrias. Neste sentido, a pajelança cabocla é uma forma de xamanismo proeminente na região amazônica, o termo “cabocla” é empregado para diferenciá-la da pajelança indígena (em sua forma dita pura) e evidenciar as influências de caráter africano e europeu.¹⁷ Essa prática se baseia na noção do encantado como um ser ou entidade que habita o “encante”, muitas vezes concebido como uma região subaquática.

Eduardo Galvão a define enquanto “um complexo de práticas mágicas que se baseia no poder de determinados indivíduos, os pajés”.¹⁸ Essa elevada importância conferida aos pajés

¹⁵ LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Papirus Editora, 1989.

¹⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. **Antropologia estrutural**, v. 5, p. 193-214, 1975.

¹⁷ MAUÉS, Raymundo Heraldo. A pajelança cabocla como ritual de cura xamânica. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008.

¹⁸ GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens**: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955, p.45.

indígenas ou pajés caboclos remonta à herança dos antigo Caraíbas Tupinambás, que, para Ronaldo Vainfas¹⁹, eram “homens considerados especiais, que tinham o poder de conversar como os mortos, os espíritos dos ancestrais”, e que desconcertaram portugueses que erroneamente chamaram a manifestação de santidade.

A força e a longevidade da pajelança na Amazônia, especialmente sua persistência sob a lógica da perseguição e da criminalização seletiva, justificam sua análise como uma “ciência encantada”, conforme a proposta de Luiz Antônio Simas e Luiz Rufino.²⁰ Tais autores argumentam que as macumbas brasileiras, que englobam práticas como o Catimbó e a Pajelança, constituem uma epistemologia própria, capaz de confrontar e transgredir as estruturas coloniais do saber. É nesse confronto com o projeto colonial e higienista que a Pajelança Cabocla se revela como a encarnação da “pedagogia das encruzilhadas”, sendo ela própria um “cruzo” de tradições que rompe com as dicotomias ocidentais. Além disso, ao manifestar a condição de “supravivente”, o Caboclo/Encantado representa um princípio de encanto que desestabiliza a visão linear e normatizada da vida e da história, reforçando a resiliência do saber popular frente à perseguição.²¹

A função mediadora entre o mundo dos vivos e o dos espíritos, elemento herdado dos Caraíbas, encontra sua expressão central na relação estabelecida entre o pajé e os encantados. Segundo Heraldo Maués, o pajé atua como intermediário desses seres, especialmente dos caruanas, compreendidos como entidades associadas ao bem e à cura. O autor explica que os encantados, embora invisíveis aos olhos comuns, podem se manifestar de diferentes maneiras e, por isso, recebem denominações variadas conforme o contexto dessa aparição. Quando surgem em ambientes aquáticos, como rios e igarapés, assumindo formas de animais como cobras, peixes, botos ou jacarés, são chamados de “bichos do fundo” e vistos como potencialmente perigosos - capazes, inclusive, de causar flechadas espirituais ou mau olhar. Caso se apresentem sob forma humana, em manguezais ou praias, recebem o nome de “oiaras” e podem aproximar-se das pessoas como se fossem conhecidos, buscando atraí-las para o fundo. Há ainda a manifestação em que permanecem invisíveis e incorporam pessoas, aquelas que já

¹⁹ VAINFAS, Ronaldo. 1995. **A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras p, 14 - 15.

²⁰ SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2018.

²¹ Por "ciência encantada", os autores referem-se à epistemologia própria das macumbas, um saber subalterno e cosmopolita que confronta o cânone ocidental e a "pedagogia das encruzilhadas" é o projeto político e educativo dessa epistemologia, fundamentado na figura de Exu e na transgressão do saber hegemônico. O "cruzo" é a ação tática de subversão que desmantela normatizações em zonas de fronteira, enquanto o "supravivente" é a condição do Encantado/Caboclo que manifesta um princípio de encanto, rompendo com a dicotomia vida/morte e desestabilizando a visão linear e normatizada da história. Ibidem, p.46

possuem predisposição xamânica, aquelas de quem se agradam ou os próprios pajés experientes; sendo então denominados caruanas, guias ou cavalheiros.²² Nessa forma, especialmente durante rituais, são compreendidos como entidades associadas ao auxílio espiritual e à cura.

Contudo, essa distinção sobre quem tem o dom, e como ele é exercido, revela-se profundamente marcada pelo gênero. Se, por um lado, o pajé homem tende a ser investido da autoridade e da legitimidade simbólica de “curador” e mediador da ordem cósmica, por outro, a mulher engajada nas práticas de cura frequentemente recai sobre o estigma da “feiticeira”, sendo associada à desordem, à maldade ou à manipulação. Maués observa que os pajés, de modo geral, tendem a ser percebidos popularmente como feiticeiros, especialmente quando são mulheres.²³ É essa assimetria de poder e de estigma, que atravessa o campo da cura, separa o masculino da ordem e o feminino do perigo, o cerne da problemática que esta tese se propõe a expor. Pretendo investigar como essa hierarquia interna à pajelança foi instrumentalizada pelo projeto higienista da Belém dos anos de 1890 e 1930, transformando-se em um mecanismo de criminalização seletiva.

Heraldo Maués acrescenta que, embora a pajelança se configure como um ritual de cura xamânica, ela não deve ser vista apenas como uma arte curativa com implicações puramente estéticas, como a dança e o canto. Trata-se, na verdade, de uma concepção de mundo que mescla religiosidades indígenas, católicas, kardecistas e umbandistas. Essa natureza sincrética explica por que a pajelança cabocla tem uma relação estreita com o catolicismo popular. A pajelança cabocla, portanto, pode ser analisada como uma manifestação que se integra ao “catolicismo popular”²⁴, pois a prática não estabeleceu uma identidade distinta e autônoma - ou uma identidade “pajeística” - da mesma forma que outras religiões. Afinal, seus praticantes se veem como “bons católicos,”²⁵ evidenciando essa forte interconexão que influencia sobre o modo de vida das populações rurais da Amazônia até a contemporaneidade.

²² MAUÉS, Raymundo Herardo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos avançados**, v. 19, p. 259-274, 2005, p.7.

²³ MAUÉS, Raymundo Herardo. Medicinas Populares e “Pajelança Cabocla” na Amazônia. In Alves, Alves; Minayo, Maria Cecília (eds.), **Saúde e Doença: um olhar antropológico**. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994.

²⁴ Herardo Maués define catolicismo popular, não como o catolicismo das populações das classes baixas, mas o catolicismo praticado pelas pessoas em geral, leigas ou até clérigos, em contraposição ao catolicismo oficial praticado pela Igreja enquanto instituição hierárquica. Ele se preocupa em definir o termo “catolicismo popular” para que não haja qualquer ambiguidade ou sentido depreciativo da palavra popular, de forma que faça entender como este catolicismo é também praticado pelos pajés, pois estes se autodenominam “bons católicos”. MAUÉS, R. Herardo. Catolicismo e Xamanismo: comparação entre a cura no Movimento Carismático e na Pajelança rural amazônica. **Ilha** – Florianópolis, v. 4, n. 2, dezembro de 2002, p. 51-77.

²⁵ MAUÉS, Op. cit., 2008.

Aprofundando essa delimitação, Maués²⁶ define formalmente a pajelança cabocla como uma prática de cura que, embora derivada da pajelança indígena, é resultante da combinação sincrética de crenças em santos católicos e em seres encantados, manifestando-se como um culto mediúnico. Apesar do emprego intelectual da palavra “pajelança”, o autor destaca que os praticantes desse rito costumam se identificar como curadores, dedicados a tratar enfermidades espirituais, as quais podem ou não impactar o corpo físico.

Em virtude da complexa sobreposição histórica de práticas, cosmologias e referências espirituais entre os povos que se encontraram no contexto colonial amazônico, esta pesquisa adotará, ao longo do texto, tanto a expressão *pajelança cabocla* quanto *pajelança afro-indígena*. A escolha por empregar ambas as denominações busca reconhecer a pluralidade formativa desse campo ritual, no qual matrizes indígenas, saberes africanos e elementos do catolicismo popular ibérico foram gradualmente se entrelaçando. Nesse sentido, a reflexão de Vilme Nascimento é elucidativa ao apontar que os conhecimentos indígenas relacionados ao uso de ervas se articularam às devoções católicas trazidas com a colonização e, posteriormente, foram atravessados pelas contribuições africanas, contexto no qual o uso ritual das plantas e a expressão religiosa tornam-se dimensões inseparáveis.²⁷ Assim, compreender a pajelança como uma prática cabocla e, simultaneamente, afro-indígena, permite destacar sua natureza dinâmica, híbrida e resultante de negociações culturais contínuas, evitando leituras essencializadas ou homogêneas sobre suas origens e significados.

Essa complexa fusão de saberes encontra um forte respaldo histórico na pesquisa de Mundicarmo Ferretti²⁸ sobre a pajelança em terreiros maranhenses. Ferretti demonstra que o termo “pajé”, no século XIX, era frequentemente utilizado para designar praticantes negros de rituais terapêutico-religiosos, sugerindo a existência de uma “pajelança de matriz africana” que coexistia e se mesclava com as tradições indígenas. Ao analisar o processo criminal de Amélia Rosa, uma negra alforriada conhecida como a “rainha da pajelança” em São Luís em 1877, a autora revela um sistema de cura que, embora chamado de pajelança, possuía fortes traços de religiões afro-brasileiras, como o Tambor de Mina e o Terecô. A pesquisa de Ferretti ressalta, portanto, que a pajelança combatida pelas autoridades não era uma prática unicamente indígena, mas um campo cultural híbrido e dinâmico, justificando plenamente a utilização do termo “afro-indígena” para dar conta de sua complexidade.

²⁶ MAUÉS, Op. cit., 1994.

²⁷ NASCIMENTO, Vilme Maria do. **Sagrado/profano no trato do corpo e da saúde na "metrópole negra". Salvador nos anos 1950/1970**. Tese de doutorado. São Paulo: PUC/SP, 2007, p.18.

²⁸ FERRETTI, Mundicarmo. Pajelança e cultos afrobrasileiros em terreiros maranhenses. **Revista Pós Ciências Sociais**, v.8, n.16, 20 jan. 2012.

A complexidade da pajelança torna-se ainda mais evidente quando a situamos em relação a outras práticas de cura e religiosidades afro-indígenas com as quais dialoga. No Maranhão, por exemplo, essa relação é de profundo sincretismo com o Tambor de Mina e o Terecô. Como demonstra Mundicarmo Ferretti, a intensa perseguição policial aos “curadores” e “pajés” levou muitos a se identificarem como “mineiros” para obterem proteção, criando um campo religioso híbrido onde rituais de cura coexistem com o culto a voduns²⁹. De forma distinta, a relação com o Catimbó do Nordeste parece ser de influência e hierarquia. Véronique Boyer³⁰, citando Câmara Cascudo, relata que os mestres de Catimbó consideravam os pajés de Belém e Manaus como detentores de um saber superior, tratando a Amazônia como uma “universidade” para seus estudos. Nesse fluxo, a pajelança amazônica funcionava como uma prestigiada fonte de conhecimento.

Embora a antropologia tenha se dedicado a compreender cada significado da pajelança, os estudos sobre ela já ocupam um lugar de prestígio na historiografia do Pará, numa mistura de estudos sobre práticas religiosas e artes de curar. Assim, o historiador Aldrin Moura de Figueiredo³¹ na obra *A cidade dos Encantados: pajelança, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia.*, utilizando a imprensa e documentos policiais aponta que a pajelança não se limitava aos espaços rurais durante a *Belle Époque*. As práticas de cura exercida pelos pajés, segundo o autor, eram concorrentes dos médicos oficiais e em meio a estas tensões muitos intelectuais e folcloristas, e até mesmo médicos visitavam os espaços de consulta dos pajés e escreviam crônicas nos jornais emitindo suas opiniões, lavradas sob o selo da ciência.

Figueiredo³² explora vários aspectos de seu estudo sobre a pajelança no artigo *Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX*, o autor destaca que o embate entre médicos e pajés pela hegemonia do exercício da cura na Amazônia, contribuiu para que as contradições dos discursos médicos fossem visíveis para a população no Pará. Isto porque, o autor destaca que a troca entre médicos e pajés era evidente, tanto pelo discurso médico na “boca dos pajés”, quanto pela “extensa farmacopeia dos pajés” utilizada pelos médicos.³³ Embora a historiografia de Figueiredo estabeleça o conflito urbano e a cruzada da imprensa contra a pajelança, sua obra constitui um marco interpretativo importante e referência metodológica para esta pesquisa. Minha tese, que também recorre aos discursos da

²⁹ Ibidem, p.93.

³⁰ BOYER, Véronique. O pajé e o caboclo: de homem a entidade. *Mana*, v. 5, p. 29-56, 1999, p.45.

³¹ FIGUEIREDO, Aldrin Moura. Op. Cit., 2008.

³² FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: *Artes e ofícios de curar no Brasil: Capítulos de história social*. 2003. p. 273-304

³³ Ibidem. p. 294.

imprensa e aos autos de processos criminais, distingue-se ao focar nos conflitos de gênero e nas hierarquias de poder. Não nos detemos no debate intelectual, mas aprofundamos a história social da criminalização seletiva no Judiciário. O objetivo é analisar como os marcadores sociais de gênero, raça e classe atuaram de forma interseccional para deslegitimar e punir, especificamente, as mulheres pajés/curandeiras da *Belle Époque*, expondo a face repressiva do Estado para além da disputa hegemônica.

A documentação desse embate pelo mercado da cura não se restringia aos artigos e debates diretos, manifestando-se também no campo do Folclore. Márcio Couto Henrique,³⁴ ao analisar o conto “Filhos do boto” de Canuto Azevedo, argumenta que os registros folclóricos amazônicos estão “saturados de elementos da realidade cultural” e devem ser lidos como testemunhos históricos que expressam embates entre diferentes tradições. Sua análise é crucial para esta tese, pois demonstra que os registros folclóricos são fruto do diálogo conflituoso entre folcloristas, cientistas sociais, médicos, pajés e seus seguidores. Ao chamar a atenção para as condições de produção desses registros, Henrique complementa a leitura de Figueiredo de que o Folclore, assim como a crônica de jornal, funcionava como um dispositivo de enquadramento do saber popular pela elite letrada, muitas vezes utilizando o imaginário em torno da sexualidade e do perigo (como a figura do boto) para dar forma ao estigma da pajelança e da feitiçaria no Pará.

A despeito da repressão urbana documentada por Figueiredo, a legitimidade da pajelança e o papel ativo das mulheres são confirmados por estudos antropológicos recentes, que revelam as nuances regionais do fenômeno. O artigo de Maria Betânia Barbosa Albuquerque e Mayra Cristina Silva Faro,³⁵ ao analisar a pajelança cabocla no município de Soure, na Ilha do Marajó, aponta que, naquela localidade, não há restrição da mulher no exercício da pajelança. As autoras ressaltam que, embora a prática seja geralmente associada aos homens na Amazônia, em Soure a pajelança feminina é perpassada por um rico arsenal de saberes que envolve o conhecimento das plantas, do ritmo das águas e dos ciclos da lua. A aceitação e a proeminência dessas mulheres pajés e curadoras no contexto marajoara sublinham a tese de que a interdição feminina não é uma regra cosmológica universal, mas sim uma construção sociocultural. Este contraste reforça a urgência da nossa investigação, pois a relativa tolerância observada no interior contrasta drasticamente com a criminalização seletiva imposta

³⁴ HENRIQUE, Márcio Couto. Folclore e medicina popular na Amazônia. **História, Ciências, Saúde – Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.16, n.4, out.-dez.2009, p. 981-998.

³⁵ ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 5, n. 13, 2015.

pelo aparato midiático e judicial no contexto da Belém higienista, onde o estigma de “feiticeira” se torna uma ferramenta de controle social contra a mulher pajé.

Aprofundando a compreensão da pajelança, Karl Heinz Arenz³⁶ no livro *São e Salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*, foca na lógica interna do sistema e em sua relevância cultural. A partir do estudo de documentos eclesiais e reconhecendo a pajelança como fator cultural fundamental no modo de vida dos ribeirinhos, Arenz descreve a pajelança como um projeto de vida integral, no qual cura, religião e sociabilidade se entrelaçam. E ao analisar a prática xamânica como expressão de uma “racionalidade terapêutica própria”, o autor demonstra que os ribeirinhos articulam corpo, alma e ambiente em um mesmo horizonte de sentido, um saber que busca o bem-estar e a restauração das relações vitais dentro da comunidade. Essa concepção integral de cura, fundada em uma cosmologia relacional e ecológica, contrasta com a tradição ocidental dualista herdada pela Igreja e pela medicina moderna, marcada pela separação entre corpo e espírito. Nessa perspectiva, o estudo de Arenz permite compreender a pajelança como um campo de resistência simbólica e epistemológica, cuja coerência interna o discurso higienista da *Belle Époque* procuraram suprimir ao impor uma racionalidade médica e moral de base colonial.

O historiador Agenor Sarraf Pacheco, em seus estudos sobre a pajelança marajoara, evidencia a resistência das religiosidades de matrizes indígenas e africanas no território amazônico. Em sua obra *Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara*, Pacheco³⁷ foca na gênese cultural da pajelança, cunhando a expressão “encantarias afroindígenas” para enfatizar a complexa mescla de saberes que se constituíram como uma cultura de resistência frente aos poderes eclesiais e coloniais. Ele mostra como as práticas de cura do Marajó, ao insistirem em curar o corpo e o espírito, perturbavam a lógica racional/cartesiana do projeto eurocêntrico (Romanização). Em um estudo mais recente: *Saberes médicos e outras artes de curar na Amazônia: conflitos e ambiguidades*, em parceria com o professor Sérgio Souza³⁸, os autores buscam, a partir da análise da imprensa e documentos produzidos pelo poder público, apontar como segmentos letrados tentaram deslegitimar e criminalizar os praticantes das outras artes de curar. A importância de Pacheco, em ambos os trabalhos, é ressaltar as formas de

³⁶ ARENZ, Karl Heinz. *São e Salvo: a pajelança da população ribeirinha do Baixo Amazonas como desafio para a evangelização*. Quito: Abya-Yala, 2003.

³⁷ PACHECO, Agenor Sarraf. *Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In) tolerâncias Religiosas*. **HORIZONTE**-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, p. 88-108, 2010.

³⁸ SOUZA, Sergio Roberto; PACHECO, Agenor Sarraf. *Saberes médicos e outras artes de curar na Amazônia: conflitos e ambiguidades (1890–1910)*. **Jamaxi**, v. 5, n. 1, 2021.

insistência e transgressão desses praticantes populares frente à opressão, destacando o papel da pajelança como um sistema de saber e cura de prestígio na sociedade amazônica.

O estudo de Antonio Maurício Dias da Costa e Juliana dos Santos Carvalho, *O legado afro-indígena aos curadores da Pedreira*,³⁹ é de extrema valia, pois adota uma lente antropológica para analisar os autos de processos criminais em Belém, entre 1929 e 1933. Os autores demonstram que a repressão policial, baseada na acusação de “exercício ilegal da medicina”, era eminentemente seletiva, visando sobretudo trabalhadores, negros e pardos, muitos deles migrantes. Essa investigação estabelece a base empírica de onde partimos: o Judiciário como um campo de “enfrentamento dialógico” entre a hegemonia médica e a resistência popular. Tais achados sustentam nossa proposta de que, neste contexto de repressão por raça e classe, a criminalização da mulher pajé se consolidou de forma particular, pois ela era frequentemente rotulada de “feiticeira”, expondo o modo como a colonialidade do saber operava de forma interseccional na Amazônia.

Diante da exposição de alguns desses estudos, busco me inserir nas discussões historiográficas em torno da pajelança mobilizando a perspectiva da interseccionalidade como chave analítica. Esse olhar permite compreender como diferentes marcadores sociais (gênero, raça, classe, etnia, entre outros) não atuam de forma isolada, mas se entrelaçam na produção de desigualdades, disputas e resistências. Assim, interessa-me problematizar não apenas os embates entre pajés e a medicina oficial ou a elite letrada, já bem documentados pela historiografia, mas também as tensões internas ao próprio universo da pajelança, onde mulheres enfrentaram mecanismos particulares de deslegitimação e silenciamento. Minha proposta, portanto, é tensionar uma narrativa que, ao privilegiar a dimensão étnica e médica, por vezes relegou a questão de gênero a um plano secundário, ampliando o campo de debate ao evidenciar a interdependência entre poder, saber e gênero no contexto amazônico da virada do século XIX ao XX.

A análise histórica da criminalização da pajelança cabocla na Amazônia é, essencialmente, um estudo das relações de poder e dos conflitos que as perpassam. Este trabalho se insere no campo da História Social e Cultural e adota uma perspectiva que busca desnaturalizar as categorias de saber, gênero e poder, compreendendo-as como construções históricas e políticas.

³⁹ COSTA, Antônio Maurício Dias da, CARVALHO, Juliana dos S. O Legado afroindígena aos curadores da Pedreira: pajelança em processos criminais em Belém do Pará (1929-1933). **Brasiliana: Journal for Brazilian Studies**, v. 8, n. 1-2, p. 229-249, 2019.

O estudo das tensões entre o saber popular e a medicina oficial no contexto da *Belle Époque* de Belém exige a compreensão do conceito de poder e, ao deslocar o foco da dominação para as redes capilares de poder, Foucault o compreende não como algo que se possui, mas como uma multiplicidade de relações que produzem realidades, saberes e subjetividades. Em *Microfísica do Poder*,⁴⁰ o autor demonstra que o poder moderno é produtivo: ele não apenas reprime, mas cria discursos de verdade que definem o que pode ser dito e quem pode falar. Tal perspectiva é útil para compreender o embate entre a medicina e a pajelança, pois não se trata somente da imposição de um saber sobre outro, mas da construção histórica de um regime de verdade, no qual a medicina ocidental se institui como única forma legítima de cura.

Nos primeiros anos da República, o discurso médico-científico, amplificado pela imprensa e sustentado pelas instituições republicanas, operou como um dispositivo de poder-saber que hierarquizou os conhecimentos e legitimou a perseguição aos curandeiros e pajés no Pará. Esse mecanismo encontra seu ápice no conceito de biopoder⁴¹, que Foucault define como uma forma de poder cujo objeto principal é a vida em si, voltado para administrar, otimizar e normalizar corpos e populações. Nesse contexto histórico, a medicina, a higiene e o direito transformaram-se em instrumentos para a gestão da vida. No Pará republicano o biopoder se expressou no projeto sanitarista que o mesmo tempo em que visava a modernização urbana, o higienismo, ao mesmo tempo em que propunha o saneamento da cidade, visava purificar moralmente a população, disciplinando hábitos, costumes e crenças. A mulher curandeira, o pajé e o negro pobre figuravam, nesse contexto, como corpos impuros e perigosos que ameaçavam a ordem urbana e o ideal de civilização republicana.

A aplicação do biopoder na Amazônia não se limitou às políticas sanitárias, ela se traduziu também na produção de uma narrativa que hierarquizava os saberes, definindo quem poderia falar sobre a saúde e quem seria silenciado em nome da ciência. Nos processos criminais e nas crônicas jornalísticas analisadas, essa tecnologia de poder aparece de modo recorrente. O discurso médico e jurídico não apenas nomeia a pajelança como superstição ou charlatanismo, ele também institui juridicamente sua marginalidade. Trata-se, como propõe Foucault⁴², de um processo de normalização, pois ao transformar práticas populares em desvios, o Estado republicano produz o “outro” sobre o qual a razão científica se afirma. Assim, o

⁴⁰ FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 28. ed. Organização e tradução de Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

⁴¹ FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**; tradução de Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. 22. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

⁴² FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território e População**: curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 1999.

conflito entre a medicina acadêmica e a pajelança cabocla é menos um embate entre dois sistemas de cura e mais uma disputa por legitimidade epistêmica, ou seja, uma luta pela autoridade de definir o que é conhecimento verdadeiro e o que deve ser banido como erro, crime ou heresia.

Essa leitura foucaultiana também sustenta a articulação desta pesquisa com as discussões sobre colonialidade do saber e a colonialidade de gênero, pois o biopoder moderno não se exerce de forma neutra, ele racializa e sexualiza os sujeitos sobre os quais incide. Nesse sentido, a distinção entre o saber médico - considerado legítimo - e a pajelança - convertida em superstição ou crime- insere-se no quadro da colonialidade do poder, categoria central da teoria decolonial. Essa abordagem crítica busca descolonizar o pensamento, a epistemologia e as práticas sociais, evidenciando como o colonialismo europeu deixou heranças duradouras que estruturam as relações de poder, a produção do conhecimento e as formas de subjetividade no mundo moderno. Segundo Aníbal Quijano,⁴³ a colonialidade é uma forma de dominação que sobreviveu à colonização política, reproduzindo-se nas hierarquias raciais, culturais e epistêmicas das sociedades contemporâneas. A classificação social, herança direta da colonização, estabelece quem é reconhecido como sujeito de razão, de conhecimento e de humanidade. No contexto latino-americano, essa lógica definiu as populações indígenas, negras e mestiças como inferiores, confinando-as a um lugar subalterno dentro da economia global e da hierarquia do saber. A modernidade ocidental, assim, consolidou-se como um projeto de poder que naturaliza a desigualdade e universaliza o ponto de vista europeu.

Com a colonialidade do saber, conforme Quijano,⁴⁴ o colonialismo europeu além de impor uma ordem política e econômica, também impôs um regime epistêmico que hierarquizou os modos de conhecer. A ciência moderna eurocentrada foi instituída como paradigma universal, enquanto os saberes africanos, ameríndios e populares foram desqualificados como superstição ou atraso. A colonialidade, portanto, persiste como matriz de poder que organiza o mundo, estabelecendo fronteiras entre razão e irracionalidade, ciência e magia, humanidade e não humanidade.

Walter Dignolo amplia essa reflexão ao afirmar que o conhecimento moderno é intrinsecamente colonial, pois se baseia na separação entre formas de saber consideradas “válidas” (as científicas, filosóficas e artísticas europeias) e aquelas tidas como “inferiores” (as

⁴³ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 73-93.

⁴⁴ QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

cosmologias, mitologias e tradições orais dos povos colonizados)⁴⁵. A colonialidade do saber, portanto, opera como um mecanismo de exclusão epistemológica: define o que pode ser reconhecido como verdade e quem pode produzi-la. A repressão às práticas de pajelança na Amazônia é um exemplo desse processo, pois representa a tentativa de apagar sistemas de conhecimento afro-indígenas que desafiavam a racionalidade médica e jurídica ocidental.

Luciana Ballestrin⁴⁶ acrescenta a esse debate a ideia de que modernidade e colonialidade são inseparáveis. O sujeito moderno, universal e abstrato, foi construído pela exclusão de outros sujeitos, os povos colonizados, definidos como primitivos, irracionais e emocionalmente instáveis. A colonialidade, portanto, é um lado oculto da modernidade, que sustenta sua pretensa neutralidade epistêmica e moral sobre uma estrutura de exclusão racial e de gênero. Sob essa lente, a criminalização da pajelança cabocla aparece como um episódio do processo de epistemicídio descrito por Boaventura de Sousa Santos,⁴⁷ que define este conceito como a destruição ou subalternização sistemática de formas de conhecimento que não se enquadram na matriz eurocêntrica da ciência moderna. Na Amazônia, esse processo se materializa na marginalização das práticas de cura afro-indígenas, na ridicularização das figuras de pajés e benzedeiros e na imposição de um discurso médico que se apresenta como único depositário da verdade.

A colonialidade do saber está intrinsecamente vinculada à colonialidade do ser, que denuncia como a hierarquia racial define quem é reconhecido como sujeito plenamente humano. Para Frantz Fanon⁴⁸, a raça é uma das principais tecnologias de legitimação das relações de poder no mundo moderno. O racismo, mais do que um preconceito individual, é um sistema político e epistêmico que organiza o mundo, hierarquiza os sujeitos e define o que é considerado humano. Ele argumenta que o colonialismo explora economicamente o colonizado, e ainda destrói seus valores culturais e sua autopercepção, impondo ao sujeito colonizado a necessidade de se reconhecer a partir do olhar do outro, o olhar branco, europeu e racional. A experiência colonial, para Fanon, é marcada pela desumanização, é aquilo que ele chama de “zona do não-ser”, um espaço simbólico e ontológico em que o colonizado é desumanizado e impedido de existir plenamente

⁴⁵ MIGNOLO, Walter D. *La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, de Walter D. Mignolo. Barcelona: Gedisa, 2007.

⁴⁶ BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial. *Dados*, v. 60, p. 505-540, 2017.

⁴⁷ SANTOS, Boaventura de Sousa. *La Globalización del Derecho: los Nuevos Cami-nos de la Regulación y la Emancipación*. Bogotá: ILSA, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

⁴⁸ FANON, Frantz. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

O conceito de colonialidade de gênero, proposto por María Lugones⁴⁹, expõe o caráter simultaneamente patriarcal, racial e epistêmico do projeto colonial. Antes de chegar a essa formulação, é importante compreender que a própria noção de gênero já vinha sendo profundamente revisitada por teóricas como Joan Scott e Judith Butler, cuja contribuição é essencial para entender a forma como o poder atua sobre os corpos e as identidades. Para Joan Scott,⁵⁰ o gênero é uma categoria histórica de análise, um modo de significar as relações de poder. Ele não se refere apenas à diferença entre homens e mulheres, como também a um sistema de significados que organiza hierarquias sociais e legitima desigualdades políticas e simbólicas. Ao adotar essa perspectiva, a presente pesquisa reconhece que o discurso médico-jurídico da Primeira República produziu uma diferenciação moral e epistêmica entre o masculino e o feminino, conferindo à medicina (masculina e branca) o lugar da racionalidade, enquanto relegava a mulher curandeira ao campo do irracional e do supersticioso.

Por sua vez, Judith Butler⁵¹, ao aprofundar a discussão, concebe o gênero como uma performance reiterada de normas sociais, um processo em constante repetição que produz a aparência de identidade estável. Para Butler, a coerência entre corpo, gênero e desejo é uma ficção normativa, mantida por atos de repetição e vigilância. Essa perspectiva reflete nos casos analisados das pajés e curandeiras amazônidas, pois suas práticas de cura e seus gestos públicos rompem a coerência esperada entre gênero e conduta. Ao manipular saberes espirituais e por vezes exercerem liderança em comunidades, essas mulheres “performam” uma feminilidade que desafia a norma colonial e patriarcal, tornando-se, neste sentido, corpos que importam porque perturbam a norma.

É nesse contexto de tensão que a reflexão de María Lugones⁵² ganha profundidade, pois ao propor a noção de colonialidade de gênero, a autora evidencia que a colonização além de subjugar povos e territórios, também reinventou o próprio sistema de gênero, racializando-o. A categoria “mulher” foi restringida ao ideal branco, burguês e europeu, enquanto indígenas, negras e mestiças foram desumanizadas, excluídas da feminilidade reconhecida e relegadas à condição de força de trabalho ou de ameaça moral. A dominação colonial não destruiu somente corpos e territórios, mas também epistemes e modos de ser, eliminando cosmologias que articulavam gênero, espiritualidade e natureza de forma não hierárquica. Aplicado à Amazônia,

⁴⁹ LUGONES, María. *Colonialidad y género*. Tabula Rasa, n. 9, p. 73–102, 2008.

⁵⁰ SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação & Realidade*, [S. l.], v. 20, n. 2, 2017. Disponível em: <<https://seer.ufrgs.br/index.php/educacaoerealidade/article/view/71721>> Acesso em: 14 jan. 2022.

⁵¹ BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo* [recurso eletrônico]: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. – 1. ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

⁵² LUGONES, María. Op. cit., 2008.

esse referencial buscou revelar como a mulher pajé ou curandeira ocupou um lugar de exclusão, além de também ser punida por exercer autoridade espiritual e intelectual em um espaço considerado masculino o da cura e do saber. Assim, o estigma da “feiticeira”, recorrente nas manchetes e nos processos judiciais, constitui uma das expressões dessa colonialidade de gênero. A associação entre o feminino e o mal, herdada das tradições cristãs e reelaborada pela ciência moderna, foi mobilizada para negar às mulheres curandeiras a legitimidade de suas práticas e a racionalidade de seus saberes.

Rita Laura Segato,⁵³ ao distinguir entre um “patriarcado de baixa intensidade”, característico de formações comunitárias não plenamente capturadas pela lógica colonial, e um “patriarcado de alta intensidade”, próprio da modernidade colonial, também oferece uma chave interpretativa para compreender esta opressão e a transformação histórica das relações de gênero ao longo deste estudo. No modelo de baixa intensidade, embora existissem distinções de gênero, as mulheres não eram estruturalmente deslegitimadas como sujeitas de saber e ação, podendo exercer formas próprias de autoridade, inclusive no campo da cura e da mediação espiritual. Ao longo dos capítulos, as fontes e a bibliografia demonstram que as mulheres atuavam como curandeiras, parteiras e benzedoras, desempenhando papel central nas práticas de cuidado e na mediação entre dimensões físicas e espirituais da vida comunitária da Amazônia. Em determinados contextos, sua atuação não era interdita, embora marcada por ambiguidades e tensões que indicam a existência de distinções de gênero, mas não necessariamente de uma exclusão sistemática do feminino do campo do saber e da cura. Tal configuração pode ser compreendida a partir da proposta de Segato entre um “patriarcado de baixa intensidade”, caracterizado por relações de gênero mais flexíveis e não totalizantes, e um “patriarcado de alta intensidade”, instaurado pelo projeto moderno-colonial. E assim, a imposição de um patriarcado de alta intensidade associa o feminino à irracionalidade, ao perigo e à desordem, deslegitimando sua autoridade e convertendo saberes historicamente reconhecidos em sinais de desvio e criminalidade.⁵⁴

A articulação entre colonialidade, gênero e raça alcança densidade na noção de interseccionalidade, formulada por Kimberlé Crenshaw,⁵⁵ que propõe compreender as opressões não como sistemas isolados, mas como eixos entrelaçados de dominação que se

⁵³ SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES** [Online], n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>.

⁵⁴ SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

⁵⁵ CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.

reforçam mutuamente. A interseccionalidade, assim, não se apresenta tão somente como uma ferramenta analítica, mas uma forma de pensar a experiência social a partir de seus cruzamentos estruturais. A interseccionalidade, portanto, permite identificar como gênero, raça e classe se cruzam para produzir vulnerabilidades específicas, mas também como se cruzam para criar resistências. Nas fontes analisadas, a figura da mulher curandeira é construída simultaneamente como corpo suspeito e como corpo necessário porque ela é acusada, mas também procurada; é marginalizada, mas indispensável às redes populares de cuidado. Esse paradoxo evidencia que, mesmo sob o peso das estruturas coloniais e patriarcais, as práticas femininas de cura funcionaram como espaços de agência e de reciprocidade, onde o saber e o poder circulavam fora dos limites da medicina institucionalizada.

Em Patricia Hill Collins⁵⁶, a interseccionalidade assume também um caráter epistemológico. A autora argumenta que as mulheres negras constroem conhecimento a partir de suas experiências coletivas de opressão e resistência. Essa perspectiva reconhece a legitimidade do saber produzido a partir das margens, das vivências cotidianas e das práticas de sobrevivência. Ao reivindicar a experiência como fonte de conhecimento, Collins rompe com a ideia de objetividade neutra e coloca a vida vivida como centro da produção teórica. No caso da pajelança amazônica, essa epistemologia encarnada se manifesta nas práticas de benzer, rezar, cuidar e aconselhar, gestos que são, ao mesmo tempo, espirituais e políticos, corporais e comunitários.

Ao lado da interseccionalidade, esta tese mobiliza a teoria do cuidado como horizonte ético e político que reorienta o olhar sobre as práticas de cura populares. Em Joan Tronto,⁵⁷ o cuidado é definido como “atividade genérica que compreende tudo o que fazemos para manter, continuar e reparar o nosso mundo, de modo que possamos viver nele o melhor possível”⁵⁸. Essa definição desloca o cuidado do âmbito privado e feminino, conferindo-lhe dimensão pública e política. Pascale Molinier⁵⁹ amplia essa concepção ao compreender o cuidado como resistência à desumanização. Para ela, cuidar é também um ato de insurgência; é afirmar o valor da vida em contextos de desigualdade e violência. Em sociedades marcadas pela colonialidade e pelo biopoder, o cuidado exercido pelas mulheres das classes populares, em especial as

⁵⁶ COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro**: conhecimento, consciência e a política do empoderamento. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

⁵⁷ TRONTO, Joan. **Moral boundaries**: a political argument for an ethic of care. New York: Routledge, 1993 (2009).

⁵⁸ Ibidem, p.103.

⁵⁹ MOLINIER, Pascale. O ódio e o amor, caixa preta do feminismo? Uma crítica da ética do devotamento. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 10, n. 16, p. 227-242, dez. 2004.

mulheres racializadas, torna-se gesto político de sobrevivência e de solidariedade. Ao cuidar dos outros, essas mulheres cuidam também da própria existência coletiva, desafiando o projeto moderno de individualização e o monopólio médico sobre o corpo e a saúde.

A teoria do cuidado, articulada à interseccionalidade e à colonialidade de gênero, permite, portanto, reinterpretar a pajelança cabocla como espaço de produção de saberes e afetos resistentes. O cuidado, nesse sentido, deixa de ser função atribuída às mulheres e se converte em categoria analítica central para compreender as práticas femininas de cura como atos de resistência epistêmica e política. Ao afirmar o valor do cuidado e da interdependência, essas mulheres desafiaram a lógica moderna do sujeito autônomo e racional, introduzindo uma ética que reconhece a vulnerabilidade como fundamento da vida em comum.

O presente estudo adota uma metodologia de pesquisa documental, fundamentada na análise de fontes primárias constituídas por jornais e processos criminais referentes à repressão e representação da pajelança na Amazônia entre 1890 e 1930. O trato com a fonte jornalística seguiu as orientações propostas por Tania Regina de Luca,⁶⁰ no sentido de compreender a imprensa simultaneamente como objeto e fonte histórica. Assim, buscou-se analisar, para além do conteúdo noticiado, o lugar discursivo que a imprensa ocupava e os sentidos que atribuía às práticas de pajelança no período estudado. Inspirada nos princípios da *História dos, nos e por meio dos periódicos*, a análise considerou a imprensa como um espaço de produção de discursos, marcado por disputas políticas, interesses editoriais e projetos de representação da sociedade. Tal abordagem permitiu reconhecer que cada jornal é um produto histórico situado, cujas narrativas não apenas informam, elas também moldam percepções sociais, construindo sentidos sobre quem podia ou não exercer práticas de cura no contexto amazônico da Primeira República.

O levantamento da imprensa periódica⁶¹ foi realizado entre os anos de 2020 e 2023, combinando estratégias de pesquisa remota e presencial. A pesquisa remota concentrou-se na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, utilizando-se o sistema de busca *DocPro*, que opera por aproximação visual, onde foram aplicadas palavras-chave ajustadas à linguagem do período investigado como: “pagé”, “pagelança”, “feitiçaria”, “feitiço⁶²”, “beberagem”, “panema” e

⁶⁰ LUCA, Tânia Regina. A história dos, nos e por meio dos periódicos. In: PINSKY, Carla Bassanezi (org.). **Fontes Históricas**. 2.ed., 1ª reimpressão. São Paulo: Contexto, 2008.

⁶¹ A relação dos periódicos consultados, suas breves descrições, períodos e ocorrências dos registros sobre a pajelança está organizada no **Anexo I**, para melhor detalhamento.

⁶² Na Amazônia toma significado de puçanga, droga, berundanga, beberagem usada para desgraçar/prejudicar o inimigo e se apresenta sob as mais curiosas formas. Cf. MORAIS, Raimundo. **O meu dicionário de cousas da Amazônia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2013. p.82.

“vomitório”. Cada ocorrência relevante foi salva em formato .jpg, seguindo o padrão de nomenclatura “Nome do periódico + ano + título da matéria”. Os arquivos foram organizados em pastas individuais correspondentes a cada jornal, de modo a assegurar a rastreamento e integridade das fontes.

A pesquisa presencial foi conduzida na Biblioteca Pública Arthur Vianna, da Fundação Cultural do Pará, mediante a consulta a microfilmes. Essa etapa exigiu uma leitura minuciosa e ativa, página por página, para a identificação de matérias relacionadas ao tema. As imagens foram capturadas utilizando o aplicativo *CamScanner*, e posteriormente reunidas em um único arquivo no formato .pdf, nomeado conforme o modelo “Periódico + Ano”. Essa sistematização buscou evitar o armazenamento disperso dos registros e facilitar o acesso e a análise posterior.

Após a coleta, as fontes foram sistematizadas em uma tabela elaborada no Microsoft PowerPoint, contendo os seguintes campos: Ano; Jornal; Nomenclatura usada; Sexo; Nome do(a) acusado(a); Localidade; Município; Vítima (se citada); Palavra-chave de busca; Referência; e Resumo da fonte. Essa etapa permitiu uniformizar os dados, quantificar e identificar recorrências discursivas e facilitar o cruzamento com outras fontes documentais.

O trabalho com os periódicos implicou, portanto, o reconhecimento de que os jornais não são espelhos neutros da realidade, mas discursos socialmente situados, que articulam linguagens, interesses e valores de seu tempo. Seguindo De Luca,⁶³ foram consideradas questões relativas à autoria, ao perfil editorial e à conjuntura sociopolítica dos impressos, compreendendo que o texto jornalístico deve ser interpretado como um artefato cultural produzido por múltiplas vozes e mediações.

Destaco que, conforme argumenta Teixeira,⁶⁴ a digitalização da imprensa, longe de significar uma “desmaterialização”, configura uma “rematerialização” das fontes, que impõe novos desafios e potencialidades ao historiador. Assim, o uso da Hemeroteca Digital foi tratado de forma crítica, com consciência de suas limitações, como a perda de textura material do documento original, mas também de suas vantagens, como a ampliação do acesso e a possibilidade de rastrear padrões discursivos em longa duração.

Para o desenvolvimento desta pesquisa foram analisados também processos criminais de pessoas presas ou indiciadas por exercício ilegal da medicina, ferimentos leves e envenenamento no estado do Pará, entre os anos de 1890, sob a vigência do Código Penal Republicano, e 1939, imediatamente antes da promulgação do Código Penal de 1940. No caso

⁶³ LUCA, Tânia Regina. Op. Cit., 2008.

⁶⁴ TEIXEIRA, João Vitor de A. A História dos, nos e por meio dos periódicos e a Hemeroteca Digital Brasileira. Revista Discente Ofícios de Clio, v. 8, n. 14, p. 415-431, 2023.

dos processos criminais, a pesquisa seguiu os aportes teórico-metodológicos propostos por Keila Grinberg⁶⁵ no texto “*A história nos porões dos arquivos judiciais*”, presente na coletânea *O historiador e suas fontes*. A autora destaca que um processo judicial é, antes de tudo, uma investigação produzida por múltiplas vozes, réus, testemunhas, advogados, juízes, agentes da lei e, quando possível, a própria vítima, cuja finalidade é produzir uma versão institucional da verdade voltada à punição. Assim, o trabalho historiográfico exige deslocar o olhar do “fato jurídico” para as múltiplas versões e disputas de sentido que o constituem.

Com base nessa orientação, os processos foram tratados não como espelhos da realidade, mas como textos polifônicos, compostos por diferentes narrativas, silenciamentos e estratégias discursivas. A leitura atenta das autuações, depoimentos e sentenças permitiu identificar tanto as relações de poder entre os sujeitos envolvidos quanto os modos pelos quais a verdade jurídica foi construída. Como observa Grinberg, o processo judicial contém informações valiosas sobre a vida cotidiana: locais de moradia, redes de vizinhança, composição familiar, ocupações e vínculos sociais, o que possibilita uma reconstituição histórica que ultrapassa os limites formais da investigação penal.

Os documentos criminais analisados pertencem ao acervo do Centro de Memória da Amazônia (CMA)⁶⁶ da Universidade Federal do Pará, onde se encontram organizados segundo a tipificação penal. Contudo, o crime de *pajelança* não figura de modo explícito no Código Penal de 1890, aparecendo geralmente associado a outras categorias jurídicas, como *exercício ilegal da medicina*, *lesão corporal*, *envenenamento* ou *ferimentos leves*. Por esse motivo, foi necessário que a equipe do CMA examinasse diversas caixas e registros não tipificados - algumas ainda em processo de higienização e catalogação - para localizar documentos pertinentes ao tema desta pesquisa.

Foram localizados 8 processos⁶⁷, separados em uma pasta denominada de “Pajelança” e consultados/ digitalizados e destes foram objetos de análise deste estudo os seguintes:

- Processo nº 740, de 22 de janeiro de 1924 - *Comarca de Belém*: referente a Antônia Rodrigues da Costa, acusada de envenenamento;

⁶⁵ GRINBERG, Keila. *A História nos porões dos arquivos judiciais*. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (Orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

⁶⁶ O Acervo do Centro de Memória da Amazônia é composto por documentos textuais do Tribunal de Justiça do Pará do século XVIII até 1970. São aproximadamente 2 km lineares de documentos de origem Cível e Criminal. A instituição é vinculada à Universidade Federal do Pará. Ver mais em: <http://conarq.gov.br/consulta-a-entidades/item/centro-de-memoria-da-amazonia.html>

⁶⁷ A relação de processos e os procedimentos adotados com a fonte criminal estão detalhados no **Anexo I**.

- Processo nº 537, de 17 de outubro de 1933 - *Comarca de Belém*: referente a Luiz Felipe dos Santos, Josefa Mendes e Palmira Pereira dos Santos, acusados de pajelança e ferimentos leves;
- Processo nº 7.141, de março de 1938 - *Comarca de Belém*: referente a Flávio Telles, acusado de exercício ilegal da medicina (acervo CMA/UFPA).

Além desses processos, foram utilizadas como fontes secundárias:

- Arquivos da Chefatura de Polícia de Belém, disponíveis no Arquivo Público do Pará (1917), incluindo protocolos de permanência, autos e relações de presos;
- O Código Penal dos Estados Unidos do Brasil, promulgado pelo Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890, consultado em versão digital disponível online.
- Código de Posturas Municipais da Câmara de Belém, 1880. Coleção de Leis da Província do Pará. Tomo XLI, parte 1, 1880.
- Código de Polícia Municipal, 1900. Conselho Municipal, Leis, Resoluções Municipais. Belém, 1900.

A análise das fontes foi conduzida a partir da Análise do Discurso (AD), inspirada em Michel Foucault e na tradição francesa sistematizada por Eni Orlandi⁶⁸, compreendendo o discurso como uma prática social produtora de sentidos, sujeita a condições históricas e institucionais específicas. Tal perspectiva afasta a ideia de discurso como simples espelho da realidade e o entende como instrumento e efeito de poder.⁶⁹ No caso das fontes examinadas (jornais e processos criminais), essa abordagem permitiu identificar os mecanismos pelos quais as práticas de pajelança foram transformadas em objeto de saber, controle e punição.

Conforme Foucault,⁷⁰ os discursos não somente descrevem o mundo, mas o produzem, delimitando o que pode ser dito, quem tem o direito de falar e sob quais regimes de verdade uma enunciação se torna legítima. A partir dessa premissa, as notícias e os autos judiciais foram tratados como enunciados inseridos em formações discursivas específicas, nas quais se cruzam os saberes médico, jurídico, moral e religioso. A leitura orientada por Orlandi⁷¹ possibilitou situar cada enunciação em suas condições de produção, observando como a linguagem opera

⁶⁸ ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. 8. ed. Campinas, SP: Pontes, 2001.

⁶⁹ FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1971.

⁷⁰ FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

⁷¹ ORLANDI, Eni Pulcinelli. Op. cit., 2001.

materialmente na constituição de sentidos, de posições de sujeito e de fronteiras simbólicas entre o lícito e o ilícito, o científico e o supersticioso, o masculino e o feminino.

A aplicação da Análise do Discurso seguiu um protocolo em três etapas, que articulou o exame linguístico, o contexto histórico e o referencial teórico da pesquisa:

1. Identificação das formações discursivas: os textos jornalísticos e judiciais foram agrupados conforme os campos de saber que os estruturavam - o médico, o jurídico, o moral-religioso e o político. Essa categorização permitiu reconhecer as regularidades e rupturas na produção dos sentidos atribuídos à pajelança e aos seus praticantes.
2. Análise das condições de produção: em diálogo com Orlandi, investigaram-se as circunstâncias institucionais e históricas que possibilitaram a circulação de determinados discursos. No caso da imprensa, consideraram-se o público-alvo, o perfil editorial e as redes de poder envolvidas; nos processos, as hierarquias entre réus, juízes, testemunhas e peritos, compreendendo os autos como textos polifônicos atravessados por interesses e assimetrias.
3. Interpretação das materialidades discursivas: cada documento foi lido como materialidade histórica, considerando vocabulários, metáforas, categorias e silenciamentos. O uso reiterado de termos como *bruxaria*, *feiticeira*, *beberagem* ou *curandeirismo* foi interpretado como parte de um regime de verdade que racializava e sexualizava o saber das mulheres, reafirmando a hegemonia do discurso científico e estatal.

A aplicação da Análise do Discurso foi articulada à teoria decolonial, especialmente aos conceitos de colonialidade do poder, colonialidade do saber e do ser e colonialidade de gênero. Essa interlocução permitiu problematizar as condições epistêmicas sob as quais os discursos sobre pajelança foram produzidos, reconhecendo que o conhecimento científico e jurídico operava dentro de uma matriz colonial de dominação racial e sexual.

Nesse sentido, a Análise do Discurso funcionou como ferramenta para revelar os modos de inscrição da colonialidade no nível da linguagem: os enunciados da imprensa e dos tribunais não descreveram somente práticas, mas performaram hierarquias epistêmicas, desqualificando saberes afro-indígenas e femininos como superstição e delito. A partir de autoras como Rita Segato⁷² e María Lugones,⁷³ a leitura discursiva evidenciou que o feminino racializado foi sistematicamente construído como ameaça moral e corporal à ordem moderna, servindo de

⁷² SEGATO, Rita Laura. La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Buenos Aires: **Prometeo**, 2013.

⁷³ LUGONES, Maria. Op. Cit., 2008.

fronteira simbólica para a legitimação do poder patriarcal e científico. Assim, ao integrar Foucault e o pensamento decolonial, a análise buscou deslocar o olhar do discurso dominante para compreender os regimes de verdade coloniais que sustentaram a criminalização das práticas de cura e a subalternização de suas agentes.

A presente tese está organizada em quatro capítulos, que se articulam em torno do eixo central de análise: a relação entre gênero, cuidado e poder nas práticas de pajelança cabocla em Belém, no período de 1890 a 1930. O primeiro capítulo, *“Entre Encantados e Médicos: entendendo os distintos caminhos da cura no Pará dos séculos XIX e XX”*, reconstrói o campo simbólico e social da cura na Amazônia, destacando o sincretismo entre religiosidades afro-indígenas e católicas e as disputas entre o saber médico e o saber popular. Discute-se como o “dom” de curar é socialmente percebido de forma distinta entre homens e mulheres, e como o discurso higienista da Belle Époque transformou o corpo e o território em objetos de vigilância e controle.

O segundo capítulo, *Entre denúncias e conflitos: a pajelança nas manchetes de jornais paraenses*, examina o modo como a imprensa atuou na construção do imaginário social sobre a pajelança. A partir de recortes de jornais, mapeia-se a geografia das denúncias e analisam-se as estratégias discursivas que associaram a prática da cura à superstição, à desordem e à criminalidade. O capítulo também evidencia os silenciamentos e resistências que emergem das vozes femininas no noticiário.

O terceiro capítulo, *“Quando o cuidado vira crime e quando o amor vira feitiço: estereótipos de gênero e o envolvimento de mulheres em práticas de pajelança no Pará”*, aprofunda a análise das representações de gênero, discutindo como o cuidado, o corpo e a afetividade feminina foram transformados em campos de suspeição. Examina-se a forma como a colonialidade de gênero e o racismo moldaram o estigma da “feiticeira” e a criminalização seletiva das mulheres curandeiras.

Por fim, o quarto capítulo, *“Entre maracás, penas e beberagens: a justiça criminal como ferramenta de controle da pajelança no Pará”*, explora os processos judiciais de Antônia Rodrigues da Costa e Josefa Mendes, analisando a atuação da Justiça como arena de poder e disputa de saberes. A leitura dos depoimentos, laudos e sentenças revela como o discurso jurídico incorporou a lógica higienista e patriarcal, produzindo uma forma de biopoder que disciplinava corpos e silenciava práticas femininas de cura.

Assim, a estrutura da tese acompanha o deslocamento das práticas de cura, de uma cosmologia coletiva e espiritual, para o campo do controle médico, jurídico e moral,

evidenciando que, sob o olhar colonial e de gênero, o ato de cuidar tornou-se também um ato político de resistência.

CAPÍTULO I

ENTRE ENCANTADOS E MÉDICOS: ENTENDENDO OS DISTINTOS CAMINHOS DA CURA NO PARÁ DOS SÉCULOS XIX E XX.

2 CAPÍTULO I - Entre Encantados e médicos: entendendo os distintos caminhos da cura no Pará dos séculos XIX E XX.

RESUMO

O primeiro capítulo desta tese analisa os diferentes regimes de cura em disputa no Pará entre o final do século XIX e as primeiras décadas do XX, evidenciando como a pajelança cabocla se estruturava como um sistema terapêutico complexo, articulado ao catolicismo popular, ao xamanismo e às cosmologias afro-indígenas. A partir da noção de encantados, da centralidade do pajé como mediador espiritual, em diálogo com a antropologia, o texto demonstra que a cura não se restringia ao corpo físico, mas integrava dimensões espirituais, comunitárias e ambientais. Em contraposição, examina-se a consolidação do higienismo e do sanitarismo na Belém da *Belle Époque*, quando a medicina acadêmica passou a reivindicar exclusividade sobre o campo da saúde, associando práticas populares ao atraso e à superstição. O capítulo problematiza ainda como o reconhecimento do “dom” xamânico era atravessado por assimetrias de gênero, revelando que, embora homens e mulheres atuassem na cura, a legitimidade simbólica era distribuída de forma desigual. Conclui-se que a disputa entre pajelança e medicina não representava somente um conflito técnico, é também uma reconfiguração das hierarquias de saber e poder, na qual a racionalidade médica moderna buscou desqualificar epistemologias afro-indígenas, convertendo práticas tradicionais em alvo de suspeição e controle.

Palavras-chave: pajelança cabocla; higienismo; cura popular; gênero; colonialidade.

Introdução

Ao longo dos séculos XIX e XX, a Amazônia se tornou palco de intensas disputas em torno da cura, da fé e da autoridade sobre o corpo. Na região do Pará, especialmente em Belém, essas disputas ganharam força num cenário de transformações urbanas, impulsionado pelo ciclo da borracha, pela presença de médicos formados na capital e pela difusão das ideias positivistas e higienistas. A cidade, que se pretendia moderna, via nascer um novo regime de verdade sobre o corpo e a doença. Entretanto, nas margens dessa modernidade, outras racionalidades médicas e espirituais persistiam, sustentadas por pajés, curadores e benzedores que continuavam a exercer suas práticas orientadas pela fé.

Essas práticas de cura compunham, de fato, uma cosmologia própria, enraizada na experiência sensível dos povos afro-indígenas e caboclos. A pajelança, longe de ser um resíduo arcaico, configura-se como um sistema simbólico complexo que articula corpo, natureza e espiritualidade. Em vez de separar doença e moral, ciência e fé, ela unia esses domínios por meio da experiência do dom: a capacidade de curar concedida pelos encantados, espíritos ou santos que habitavam o mesmo universo moral da floresta e dos rios.

A tensão entre os médicos da ciência e os médicos do espírito expressa uma contradição fundante da modernidade amazônica: o embate entre o saber acadêmico, legitimado pelo Estado e pela Igreja romanizada, e o saber popular, sustentado pela oralidade e pela experiência comunitária. Como observa Karl Heinz Arenz,⁷⁴ o encontro entre missionários e pajés não se deu apenas no plano religioso, mas sobretudo no da disputa por definir o sentido da salvação e da saúde. Enquanto o discurso católico buscava enquadrar o corpo dentro de uma moral cristã e disciplinadora, o discurso dos curadores afirmava uma visão integral do ser humano, em que corpo e alma são indissociáveis.

Joel Carvalho⁷⁵ reforça que, desde o período colonial, a Igreja Católica atuou na Amazônia como um dos principais agentes de regulação social e simbólica, buscando submeter as práticas devocionais locais à ortodoxia eclesiástica. Seu estudo evidencia que a Igreja, ao mesmo tempo em que evangelizava, também disputava o monopólio da fé e do corpo, combatendo tanto o catolicismo popular quanto as expressões de religiosidade consideradas “heterodoxas”, como o espiritismo, o pajelismo e os cultos afro-indígenas. Essa tensão estrutural entre evangelização e repressão revela que os conflitos em torno da cura e da fé na

⁷⁴ ARENZ, Karl Heinz. Op. cit., 2003.

⁷⁵ CARVALHO, Joel Pacheco de; REIS, Marcos Vinícius de F. A Igreja Católica na Amazônia: Religiosidade e Conflito. **Religião e religiosidade na Amazônia e na contemporaneidade**, p. 71, 2018.

Amazônia não se limitam ao campo religioso, mas se projetam sobre o controle moral e político dos corpos e das sensibilidades.

Nesse contexto, compreender os “distintos caminhos da cura” significa reconhecer que a modernidade médica e o universo dos encantados coexistiram em relação de conflito e interdependência. A cura praticada pelos pajés não se opunha frontalmente à fé católica: muitas vezes, a incorporava. As rezas, os santos e as ladainhas conviviam com os cânticos dos caruanas e com o uso ritual das plantas. Assim, a chamada “superstição” era, na verdade, o modo popular de traduzir o catolicismo em linguagem amazônica - uma religião vivida, permeada pela floresta e pelos rios.

O presente capítulo parte desse entrecruzamento para compreender como se configurou, na Amazônia, o campo da cura entre os séculos XIX e XX. Dividido em três seções, ele acompanha o movimento pelo qual a fé e o corpo passam de um espaço de comunhão e reciprocidade para um espaço de vigilância e controle.

Na primeira seção, “Bons Católicos: pajelança e sincretismo”, examina-se a religiosidade popular e o sincretismo afro-indígena-católico que estruturam o universo simbólico da cura amazônica. Em seguida, a seção “A percepção do dom xamanístico no homem e na mulher” discute como o dom de curar é socialmente percebido de maneira distinta conforme o gênero, revelando hierarquias e assimetrias nas formas de reconhecimento espiritual e social. E em “O higienismo e o sanitarismo na Belém da Belle Époque” analisa o momento em que o discurso médico e o projeto urbano transformam o corpo em objeto de disciplina e o saber popular em alvo de desqualificação.

1.1 Bons Católicos: pajelança e sincretismo

A religiosidade popular na Amazônia constitui um dos traços mais persistentes da vida social e simbólica da região, uma herança viva que se reinventa ao longo do tempo. Entre os séculos XIX e XX, num cenário de transformações urbanas e discursos higienistas, os habitantes do Pará mantinham práticas devocionais que uniam santos, encantados e rituais de cura. Essas práticas, longe de se extinguirem, permanecem nos interiores e nas margens dos rios, onde pajés, benzedores e parteiras continuam a exercer seus ofícios, reinterpretando a fé católica à luz das cosmologias afro-indígenas.

Vanda Pantoja e Raymundo Heraldo Maués⁷⁶ apontam que essa religiosidade não se restringe ao espaço doméstico ou à devoção privada, mas ganha visibilidade em manifestações públicas de fé, como o Círio de Nazaré, em Belém. Nessa celebração, que mobiliza milhares de devotos, o santo, o encantado e o caboclo se encontram na mesma experiência de fé. A corda puxada pelos promesseiros, comparada pelos autores à *cobra grande* dos mitos amazônicos, expressa a fusão entre o imaginário cristão e as cosmologias indígenas e africanas. O Círio, portanto, é um exemplo paradigmático da tradução amazônica do catolicismo, onde o corpo e o território tornam-se mediadores da fé e da identidade regional.

Como observa Raymundo Heraldo Maués,⁷⁷ a reelaboração da fé não se limita às cosmologias ou aos repertórios simbólicos, mas também se manifesta nas técnicas corporais, na oração e nos modos de ritualizar o sagrado. Embora sua análise compare práticas da Renovação Carismática Católica, um movimento do século XX, com a pajelança cabocla, esse exercício comparativo evidencia continuidades no campo das sensibilidades religiosas amazônicas, sobretudo no que diz respeito à centralidade do corpo como espaço de mediação espiritual. Segundo o autor, gestos como a imposição de mãos, o toque, o canto, a dança e o transe revelam que, independentemente dos períodos ou das tradições específicas, o corpo permanece um dos principais veículos da cura, da experiência sensorial do sagrado e do vínculo comunitário. Essa perspectiva reforça que o catolicismo popular amazônico não somente incorporou práticas locais, como também foi transformado por elas, constituindo o que Arenz chamaria mais tarde de *inculturação reversa*.

Neste sentido, o catolicismo popular é um elemento constitutivo da pajelança; distinto da doutrina oficial da Igreja Romanizada (que o combatia ativamente)⁷⁸, este catolicismo é uma fé vivida e doméstica, centrada no culto aos santos, na benção e na busca pelo milagre no cotidiano.⁷⁹ É justamente esse catolicismo que fornece o arcabouço simbólico para o sincretismo. O uso do altar, das rezas e das imagens de santos na pajelança não é um acidente, mas um recurso que legitima as práticas curativas e xamânicas. Assim, ao se afirmarem como “bons católicos,”⁸⁰ os curadores e curadoras construía uma identidade protetora que

⁷⁶ PANTOJA, Vanda; MAUÉS, Raymundo Heraldo. O Círio de Nazaré na constituição e expressão de uma identidade regional amazônica. **Espaço e cultura**, n. 24, p. 57-68, 2008.

⁷⁷ MAUÉS, Raymundo Heraldo. Algumas técnicas corporais na renovação carismática católica. **Ciencias sociales y religión**, v. 2, n. 2, p. 119-151, 2000.

⁷⁸ REIS, Marcos Vinicius de Freitas; CARVALHO, Joel Pacheco de. A Igreja Católica na Amazônia: diversidade religiosa e intolerância. **Observatório da Religião**, São Luís, n. 171-172, p. 1-20, 2013.

⁷⁹ WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica**: estudo do homem e da cultura numa área do Trópico Úmido. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

⁸⁰ MAUÉS, Op. cit., 2008.

conciliava devoção e autonomia, atuando como estratégia de resistência simbólica diante das pressões de modernização e controle religioso.

Neste contexto, a complexidade da religiosidade amazônica exige o uso articulado de conceitos capazes de apreender suas múltiplas dimensões. Aqui se adota o termo sincretismo para designar o fenômeno de interpenetração entre entidades e rituais - a fusão de santos e encantados - o termo hibridismo como lente cultural e política que contextualiza esse sincretismo, compreendendo-o como síntese estratégica de resistência em um campo de forças desiguais.⁸¹

O antropólogo Sérgio Ferretti,⁸² ao discutir a relevância desses conceitos, argumenta que o sincretismo continua sendo útil e estabelecido para o estudo das religiões afro-brasileiras e outros aspectos da realidade social, embora o hibridismo seja frequentemente considerado mais moderno e mais amplo, por abordar elementos culturais não especificamente religiosos. Ferretti defende, contudo, uma revisão crítica do sincretismo para torná-lo uma ferramenta analítica mais refinada e descritiva da complexa realidade das interações religiosas no Brasil. O hibridismo encontra sua base no processo de transfiguração étnica brasileira, no qual, segundo Darcy Ribeiro,⁸³ o cristianismo europeu foi traduzido em códigos locais e misturado à cosmovisão indígena e africana. O resultado é a cultura cabocla, cuja identidade se sustenta, em grande parte, no sincretismo

Partindo da premissa do sincretismo, Raymundo Heraldo Maués⁸⁴ propõe que o fenômeno seja analisado em dois níveis de reflexão distintos: o dos sistemas religiosos vistos como conjuntos mais ou menos integrados e o dos agentes da crença e da prática religiosa. A essa análise, o autor integra outras duas dimensões cruciais, a dominação, dada a posição hegemônica do catolicismo na região, e a identidade religiosa em construção. Essa abordagem complexa permite ver a fé amazônica como uma cosmologia própria, onde as fronteiras entre o humano, o natural e o espiritual são permeáveis, e a cura está ligada à noção de uma força vital compartilhada por todos os seres⁸⁵. Essa dimensão integrada da fé, pautada em práticas vividas

⁸¹ FERRETTI, S. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista Pós Ciências Sociais**, São Luís, v. 11, n. 21, p. 15-34, 2014. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rpcsoc/article/view/2867>. Acesso em: 20 set. 2020.

⁸² Ibidem, p. 15.

⁸³ RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

⁸⁴ MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo, cultos mediúnicos e sincretismo. **Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas**, Belém, n. 21, p. 31-54, jul./set. 1990.

⁸⁵ MAUÉS, Raymundo Heraldo. Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular. **Norte Ciência**, Belém, v. 2, n. 1, p. 1-26, 2011.

mais do que em dogmas, já havia sido observada por Charles Wagley⁸⁶ em seu estudo sobre o catolicismo doméstico e a centralidade do milagre no cotidiano.

No universo amazônico, a pajelança se consolidou como a principal manifestação religiosa das populações ribeirinhas, funcionando como um sistema interpretativo e de intervenção no mundo. Florêncio de Almeida Vaz Filho,⁸⁷ ao analisar as comunidades do Baixo Amazonas, ressalta que a pajelança é um sistema complexo cuja figura central, o pajé, é imprescindível para dar conta de qualquer desarranjo. Vaz Filho ressalta a hierarquia de ofícios existentes na pajelança: nas comunidades, o pajé é auxiliado por benzedeiras, puxadores e parteiras, que são importantes na ausência da medicina legal. Entretanto, a distinção é clara: “somente o pajé tem a capacidade de realizar uma ponte entre as pessoas comuns e os encantados,”⁸⁸ enquanto os demais ofícios de cura estão mais alinhados ao catolicismo popular.

Vaz Filho,⁸⁹ também aponta que os pajés preferem se autodenominar curadores ou curandeiros, talvez em um esforço para se afastar da associação da pajelança a algo diabólico. O autor afirma ainda que o componente da humildade também explicaria a recusa ao termo pajé, pois em algumas comunidades se acredita que os pajés são seres poderosos e somente os mais antigos tinham poder e força. Maués⁹⁰ acrescenta a respeito disso que:

O próprio termo “pajelança” não é usado pelos atores nela envolvidos, sendo um rótulo utilizado pelos antropólogos e por pessoas das cidades maiores que eventualmente frequentam esses cultos. O termo “pajé”, embora seja usado localmente, tem, no entanto, um sentido pejorativo, não sendo assumido de bom grado pelos oficiantes da pajelança, que preferem chamar-se de “curadores”.⁹¹ Ao adotarem uma terminologia menos confrontadora e mais associada ao ato de curar, os praticantes buscavam se proteger da repressão e reposicionar sua prática dentro de um campo de legitimidade possível.

A antropóloga Véronique Boyer⁹² amplia essa leitura ao mostrar que o estigma linguístico do *pajé* repete o dualismo presente na figura do *caboclo*: o caboclo-homem, visto pela elite urbana como rude e atrasado, e o caboclo-entidade, espírito sábio e poderoso nas religiões de possessão. Essa lógica, aplicada à pajelança, permitiu aos intelectuais do início do século XX - como Raymundo Moraes - opor o “pajé puro”, idealizado como aborígene e

⁸⁶ WAGLEY, Op. cit., 1957.

⁸⁷ VAZ FILHO, Florêncio de Almeida. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia**. Santarém: UFOPA, 2016.

⁸⁸ Ibidem, p. 19.

⁸⁹ Ibidem, p.16.

⁹⁰ MAUÉS, Op. cit. 2002, p. 51-77.

⁹¹ Ibidem, p.54.

⁹² BOYER, Op. cit., 1999.

autêntico, ao “pajé degenerado”, urbano e embriagado. Essa cisão discursiva produziu uma folclorização da pajelança, confinando a “verdadeira” ao passado e criminalizando os curadores contemporâneos, sobretudo os que atuavam nas cidades, em conflito direto com a medicina oficial e com o projeto higienista.

Essa dinâmica de estigma e resistência também atravessa o universo das doenças. Maués⁹³ distingue entre as doenças naturais, enviadas por Deus e tratáveis pela medicina comum, e aquelas consideradas *malinezas*, isto é, de origem espiritual ou moral, que exigem a intervenção do curador guiado pelos encantados. Entre os males mais recorrentes estão o *quebranto*,⁹⁴ o *mau-olhado* e a *panemice*, todos relacionados à inveja, ao desequilíbrio e à vulnerabilidade do corpo.

Essa distinção entre doenças naturais e *malinezas* revela diferentes concepções de cura e distintos modos de compreender o mal e o sagrado. Ao intervir nesses desarranjos, o pajé reafirma sua posição como mediador entre os mundos humano e espiritual, traduzindo as forças invisíveis em ações concretas de cuidado. Nessa mediação se encontram os mesmos elementos que estruturam a religiosidade popular: o uso de rezas, símbolos católicos e invocações dos encantados.

É justamente nesse ponto de convergência entre fé e prática que Karl Heinz Arenz,⁹⁵ propõe ler a pajelança como um espaço de tradução simbólica entre o cristianismo missionário e as tradições indígenas e africanas. O pajé, ao reconhecer os encantados como “seres de Deus”,⁹⁶ reinscreve o xamanismo no universo moral do cristianismo popular, revelando o que Arenz denomina *inculturação reversa*, o movimento pelo qual o cristianismo é reinterpretado e apropriado pelas cosmologias locais.⁹⁷ Essa capacidade de integrar e ressignificar diferentes tradições confere à pajelança um caráter político e teológico singular. A autodefinição como “bom católico” não expressava simples conformidade, mas estratégia de legitimidade e sobrevivência simbólica diante da vigilância da Igreja e do Estado. Ao incorporar o vocabulário

⁹³ MAUÉS, R. Heraldo. **A ilha encantada**: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: EDUFPA, 1990.

⁹⁴ No contexto amazônico, o quebranto é compreendido como um “mau olhar” capaz de produzir um mal-estar geral no indivíduo afetado. Cf. MENDES, Op. cit., 1942, p. 81.

⁹⁵ ARENZ, Op. Cit., 2003.

⁹⁶ Ibidem, p. 146 – 150.

⁹⁷ Conforme Arenz, a *inculturação* é o processo pelo qual o Evangelho assume e se expressa nas culturas locais, respeitando suas linguagens, símbolos e práticas. Trata-se de um princípio pastoral derivado do Concílio Vaticano II (*Dei Verbum, Gaudium et Spes*), segundo o qual a evangelização precisa “encarnar-se” nas culturas, e não lhes impor um modelo externo. Arenz propõe uma leitura original do conceito, inspirada na teologia latino-americana, ao introduzir a ideia de “inculturação reversa”. Se a inculturação clássica diz respeito ao esforço da Igreja para adentrar a cultura local, a inculturação reversa é o movimento inverso: “as culturas locais reinterpretam o cristianismo e o evangelho é reapropriado a partir das experiências e cosmologias do povo”. Ibidem, p. 239-241.

e os símbolos do catolicismo, o pajé afirmava sua pertença à fé dominante e, simultaneamente, preservava a autonomia de seus saberes e práticas. É nesse gesto de tradução e permanência que o xamanismo amazônico transforma o cristianismo, produzindo uma fé mestiça, popular e resistente, que ainda hoje se renova nas comunidades do interior da Amazônia

No final do século XIX, o processo de romanização da Igreja Católica buscou “purificar” a fé e combater o catolicismo popular, marginalizando o papel do leigo e do chamado “catolicismo de casa”. Como observam Marcos Vinícius de Freitas Reis e Joel Pacheco de Carvalho,⁹⁸ a romanização na Amazônia consolidou uma política de intolerância e disciplinamento que se estendeu ao longo do século XX. Padres e prelados empenharam-se em suprimir as festas religiosas, os rituais de cura e as práticas devocionais locais, considerados desviantes da ortodoxia. A ação missionária, primeiro jesuítica, depois sob o comando de ordens como o Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras, visava não apenas evangelizar, mas (re)educar os fiéis segundo o modelo clerical, substituindo a mediação dos santos, benzedoras e pajés pela autoridade sacramental do padre.

Essa ofensiva moral e pedagógica expressava uma tentativa de centralizar o poder simbólico da Igreja e reafirmar sua legitimidade frente às “religiões desviantes:” espiritismo, pajelança, cultos afro-indígenas e o próprio catolicismo popular. Entretanto, como os autores mostram, essas medidas raramente lograram êxito duradouro: o povo continuou a organizar festas, promessas e rituais domésticos, reinterpretando a doutrina oficial a partir de suas próprias cosmologias.⁹⁹ O uso do crucifixo, a devoção aos santos e as orações tornaram-se táticas de negociação simbólica, mecanismos de sobrevivência frente à criminalização das práticas de cura. Nesse processo, a pajelança e o catolicismo popular se revelam não como expressões marginais, mas como formas ativas de resistência e de teologia prática: nelas, o sagrado é vivido no corpo e na comunidade, e a fé se renova continuamente em meio ao conflito e à interdição.

Essa convivência entre símbolos católicos e saberes encantados, embora seja um traço constitutivo das religiosidades populares em todo o Brasil, expressa aqui a vertente amazônica desse fenômeno. Trata-se de uma maneira particular de traduzir o sagrado e reinventar o cristianismo a partir da experiência com o território e a cultura local. Longe de ser uma fusão passiva de crenças, trata-se de uma construção ativa de sentidos, em que o corpo, a palavra e o gesto operam como mediadores entre mundos distintos. A pajelança, nesse contexto, além de

⁹⁸ REIS; CARVALHO, Op. cit., 2016.

⁹⁹ Ibidem, p.168.

dialogar com o catolicismo popular, também o transforma, convertendo-o em um campo de criação simbólica e de resistência cultural. Assim, consolida-se na pajelança, portanto, o reconhecimento da figura do pajé como uma legítima autoridade de cura, cujo saber e poder são validados e respeitados no interior de sua própria comunidade.

Essa plasticidade da fé amazônica, capaz de integrar santos, encantados e forças da natureza em uma mesma cosmologia, revela um saber profundamente situado, que combina cuidado, moralidade e espiritualidade. É a partir dessa compreensão ampliada do sagrado e do dom de curar que se torna possível compreender, na seção seguinte, como o dom xamânico foi socialmente percebido e classificado de maneiras diferentes conforme o gênero.

1.2 A percepção do dom xamanístico no homem e na mulher

No universo simbólico da pajelança, o *dom* ocupa um lugar central. Conforme a literatura clássica do xamanismo e os estudos etnográficos regionais, trata-se de uma vocação ou predisposição sobrenatural trazida desde o ventre, cuja manifestação se dá por meio de uma enfermidade, um sonho revelador ou uma crise espiritual - sinais de que o indivíduo foi escolhido pelos encantados. Como descreve Mircea Eliade,¹⁰⁰ essa experiência de crise é um rito de passagem essencial: o futuro xamã é “chamado” através da doença ou da provação, que o conduz à morte simbólica e à reconstrução de um novo ser capaz de transitar entre os mundos. Aceitar o *dom* é, portanto, aceitar uma aliança com o mundo invisível; recusá-lo pode significar o agravamento da doença ou o risco de desordem espiritual. É esse *dom* que legitima e autoriza os ofícios de cura de pajés, benzedeiros, parteiras e puxadores, e que estrutura a relação entre corpo, espiritualidade e poder na Amazônia.

A abordagem do *dom* é fundamental para compreender as dinâmicas de gênero presentes neste estudo. Como será possível observar nas análises das fontes - tanto judiciais quanto jornalísticas - apresentadas nas seções seguintes, a concessão do dom não aparece de forma neutra, mas atravessada por valores morais e por hierarquias de gênero. Em diversas comunidades amazônicas, como demonstram etnografias recentes, persiste a crença de que o verdadeiro dom xamânico não poderia ser concedido a uma mulher, e que aquelas que o possuísem seriam associadas a forças malignas ou “inversões da natureza”.

¹⁰⁰ ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

A antropóloga Patrícia Cavalcante¹⁰¹ observa que, em grande parte da Amazônia, o xamanismo é concebido como um poder essencialmente masculino. Às mulheres caberia, quando muito, exercer funções auxiliares, como benzedadeiras, parteiras ou rezadeiras; ou, em alguns casos, manifestar o dom apenas após a menopausa, quando o corpo já não é visto como impuro. Essa restrição, ao atrelar o poder espiritual à masculinidade, institui um mecanismo de controle simbólico sobre o feminino, determinando quem pode mediar entre os mundos visível e invisível. Como veremos, essa lógica se reproduz nas representações presentes na imprensa e nos processos criminais paraenses do período estudado: o pajé homem, mesmo acusado, aparece como portador de um saber; a mulher pajé, por sua vez, surge como ameaça, impostora ou feiticeira. Assim, o dom, ao mesmo tempo dom divino e marca social, torna-se um campo privilegiado para compreender como gênero, fé e poder se entrelaçam na história da pajelança amazônica.

A dimensão de gênero presente no universo da pajelança torna-se ainda mais visível quando observamos como o corpo e suas potências são compreendidos nas cosmologias amazônicas. O *dom*, concebido como vocação espiritual herdada ou revelada por meio de uma crise, legitima a autoridade do pajé e define quem pode curar e interceder junto aos encantados. Em muitas regiões, essa prerrogativa é atribuída aos homens, enquanto as mulheres, quando reivindicam esse lugar, enfrentam desconfiança e resistência. Um exemplo disso pode ser observado no livro *“Trabalhadeiras” e “Camarados”*, de Maria Angélica Motta Maués¹⁰², em que a autora analisa o papel das mulheres em uma comunidade de pescadores no nordeste do Pará e aponta que, assim como em outras esferas, no campo religioso e xamânico a presença feminina se dava em posição de subordinação - como doentes, assistentes ou ajudantes. Motta Maués observa que, quando mulheres da região ousavam tornar-se pajés, sofriam uma “pressão social tão forte” que acabavam por desistir. Ainda assim, em outras áreas da Amazônia, como no Marajó e no Baixo Amazonas, é possível encontrar maior aceitação do *dom* xamânico feminino, o que indica a coexistência de diferentes regimes simbólicos de gênero.¹⁰³

Nessas mesmas cosmologias, o corpo é compreendido como campo de circulação de forças vitais, suscetível tanto à bênção quanto ao desequilíbrio. É nesse ponto que a noção de

¹⁰¹ CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. **De “nascença” ou de “simpatia”**: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, FCS, UFPA, Belém, 2008.

¹⁰² MOTTA MAUÉS, Maria Angélica. **“Trabalhadeiras” e “Camarados”**: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica. Belém: Editora da UFPA, 1993.

¹⁰³ ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 5, n. 13, 2015.

panema se torna relevante. Conforme observou Eduardo Galvão,¹⁰⁴ a *panema* representa um estado de fraqueza ou infortúnio que afeta pessoas, objetos e animais, comparável a uma “força mágica impessoal”, semelhante ao mana melanésio, mas de caráter negativo. Diferente do *dom*, que outorga poder, a *panema* exprime o risco constante de perda dessa vitalidade, um sinal de ruptura entre o indivíduo e o equilíbrio espiritual do mundo.

Galvão¹⁰⁵ destaca que a *panema* é facilmente adquirida e que as pessoas buscam evitar a infecção por meio de várias técnicas preventivas. Essas técnicas incluem banhos e defumações nos quais a pimenta e o alho desempenham um papel importante, juntamente com diversas ervas, “resguardos” e abstenções de certos alimentos. O aspecto mais relevante para a nossa análise reside, contudo, nas fontes de contágio da *panema*. É neste ponto que a cosmologia amazônica, registrada por Galvão, revela a profunda associação da mulher e de seus ciclos biológicos a um poder “venenoso” e maligno, sendo considerada a fonte mais perigosa de desarranjo social e mágico. Embora a *panema* não seja causada por vontade própria (exceto quando é adquirida por feitiçaria), a mulher e seus ciclos biológicos são, no entanto, colocados em uma posição de malignidade ritual. Isto porque, Galvão explica que:

As fontes de *panema* são variadas, os mais comuns são: mulher grávida que se alimenta do caça ou do peixe apresados por um indivíduo; mulher menstruada que toca um dos petrechos do caçador ou pescador, arma, linho, anzol etc.; desconfiança, mal-estar entre amigos, especialmente por cobiça de alimento; ossos ou espinhos abandonados no terreiro ao alcance de cachorros, porcos e animais domésticos; feitiçaria. Essas fontes de *panema* estão enumeradas em grau de “veneno”, isto é, de malignidade. Embora todas as mulheres grávidas sejam potencialmente fontes de *panema*, e da *panema* considerada a mais perigosa, algumas são apontadas como particularmente “venenosas”¹⁰⁶. - (Grifos nossos)

Curt Nimuendajú¹⁰⁷ em 1939 convivendo com a etnia Apinayé observou que as mulheres menstruadas precisavam se marcar com um “risco vermelho, do epigástrico ao umbigo, feito com uma mistura de resina de almécega e urucu”, ele também observou que o contato com uma mulher menstruada era visto como perigoso e poderia tornar “o homem pálido e fraco, além de “*panema*” na caça”. O etnólogo também relata que a cura para este mau “estava nas folhas de uma árvore chamada *bli-klin*, cujas folhas se mastiga, engolindo-se o sumo e esfregando-se o corpo com os resíduos.”¹⁰⁸ Observamos, portanto, que durante seus ciclos

¹⁰⁴ GALVÃO, Eduardo. **Panema**: uma crença do caboclo amazônico. Revista do Museu Paulista n. V, p. 221-225. 1951

¹⁰⁵ Ibidem, p. 223.

¹⁰⁶ GALVÃO, Op. cit., 1951, p. 223.

¹⁰⁷ NIMUENDAJÚ, Curt. Os Apinayé. In: Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi, tomo XII, 1956. Reimpresso em 1983. Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, Volume II (BALDUS, 1968): acréscimos.

¹⁰⁸ Ibidem, p. 61.

biológicos a mulher é associada a diversos aspectos negativos e a um poder de contágio que ameaça a subsistência masculina.

Essas concepções revelam que o corpo feminino, embora central na reprodução e na continuidade da vida, é simultaneamente investido de desconfiança e temor. Patrícia Cavalcante¹⁰⁹ interpreta esse dado de outra forma: para ela, o perigo não reside na mulher em si, mas em sua vulnerabilidade momentânea diante das forças espirituais. Durante esses períodos, a mulher estaria “mais aberta” à ação dos encantados, e por isso deveria observar cuidados especiais.

Esse conjunto de crenças, que associa o corpo feminino à instabilidade e à ameaça, ajuda a compreender por que, em muitas comunidades amazônicas, o exercício do dom xamânico foi tradicionalmente reservado aos homens. A mesma lógica que torna a mulher potencial portadora da *panema*, fonte de desequilíbrio e contágio, serve também para negar-lhe a legitimidade do *dom*, atributo de força e autoridade espiritual. Assim, os códigos simbólicos da pureza, do perigo e da vulnerabilidade feminina atravessam tanto o universo da caça e da pesca quanto o campo da cura e da pajelança, reiterando fronteiras de gênero.

Essa assimetria entre o dom (como poder legítimo) e a panema (como contágio e desordem) não se restringia às cosmologias locais, mas ecoava também no campo das representações públicas e jurídicas da época. Observaremos a seguir que as fontes da imprensa circulante na *Belle Époque* paraense, ao narrarem casos cotidianos de “feitiçaria” ou “curandeirismo”, operavam como mediadoras entre o imaginário popular e o discurso de autoridade, reproduzindo a mesma lógica de gênero observada nas etnografias: ao homem cabia o lugar do portador de um saber ritual legitimado - ainda que marginal -, enquanto a mulher era convertida em ameaça moral e social, associada ao desvio e à desordem.

Veremos que tais narrativas jornalísticas, portanto, projetaram sobre o cotidiano urbano as cosmologias de gênero que atravessavam as comunidades ribeirinhas, evidenciando que o campo das encantarias é também um campo de poder e disputa simbólica. As percepções em torno do “dom” xamanístico - quem pode ou não exercer a cura, quem é reconhecido como pajé ou denunciado como feiticeira, revelam o modo como o saber espiritual se torna um terreno de diferenciação social e sexual, no qual se cruzam fê, moral e autoridade.

Nesta análise, parto da compreensão de que tais assimetrias não são meramente religiosas ou culturais, mas históricas e estruturais, atravessadas por dispositivos de dominação que produzem a colonialidade do saber: a imposição de uma epistemologia ocidental que

¹⁰⁹ CAVALCANTE, Op. cit., 2008.

subordina e desqualifica os modos de conhecer e curar dos povos afro-indígenas. A leitura de gênero que aqui se propõe dialoga ainda com a ideia de colonialidade de gênero, de María Lugones, e com a lente interseccional, que permitem perceber como o corpo feminino é construído simultaneamente como “outro” racial, sexual e epistêmico.

Os periódicos que noticiavam e denunciavam a prática de pajelança atuavam como verdadeiros dispositivos discursivos,¹¹⁰ nos quais se articulavam moralidade pública, autoridade científica e poder de Estado. Cada notícia sobre pajés e feiticeiras não apenas informava, mas produzia uma verdade social sobre quem podia curar, falar e existir na cidade moderna. Ao ridicularizar ou criminalizar estes sujeitos, a imprensa desempenhava uma função disciplinar: transformava a diferença cultural em desvio moral, antecipando o olhar médico e policial que viria a se consolidar nas práticas jurídicas, por exemplo. Nesse sentido, as colunas de “casos de polícia” funcionavam como espaços de pedagogia social, onde se ensinava à população o que era “crença aceitável” e o que devia ser reprimido.

É nesse entrecruzamento que a mulher pajé se torna alvo privilegiado da repressão simbólica e legal, sendo rotulada de feiticeira, bruxa ou charlatã - categoria discursiva que emerge não somente da crença popular, mas do processo de medicalização e moralização da fé, conforme podemos observar na notícia que descreve Levinda como “pseudo-enfeitiçada” e identifica Rosa como “feiticeira”. A transcrição a seguir evidencia o modo como essa construção discursiva era operada pela imprensa:

“Levinda de Tal, ao abrir hontem de manhã a casa em que mora à rua das Flores encontrou sobre a soleira da porta uma garrafa com azeite de andiroba, uma trouxa de trapos e alguns fios de cabelo.
Julgou-se desde logo enfeitiçada e como não tem outra inimiga se não Rosa Abranches, sua visinha, a esta dirigiu-se sem mais delongas, pedindo-lhes explicações.
 Rosa declarou ignorar a procedencia d’aquellas coisas, asseverando não ser dada a feitiçarias.
 Levinda alegara que o feitiço fôra tão forte, que já sentia até comichões pelo corpo. Que aquillo não podia partir de outra pessoa se não d’ella, Rosa, que lhe queria muito mal.
 Palavra d’aqui, palavra d’acolá, a pseudo enfeitiçada dá um empurrão na adversária, prosta-a por terra e derrama-lhe a garrafa do azeite pela cabeça e pela cara.
 Acudiram os vizinhos, conseguindo acalmar o ânimo de Levinda, que declarou ir mudar de roupa e em seguida dirigir-se a um pagé, que mora no Umarizal, a fim de fazer voltar o feitiço contra a feiticeira.
Que falta fez ali um policial ao menos!”¹¹¹ (Grifos Nossos)

¹¹⁰ FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**: nascimento da prisão. Tradução de Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

¹¹¹ *Folha do Norte* - PA. Echos e Notícia, 24 de agosto de 1896, p.2. Acervo da Biblioteca Nacional.

A acusação de feitiçaria feita por Levinda à Rosa funciona, nesse contexto, como um recorte privilegiado para perceber as diferenças de gênero na prática da pajelança ou do curandeirismo na Amazônia. Expressões como “*não ser dada a feitiçarias*” ou “fazer voltar o feitiço contra a feiticeira” revelam uma gramática moral que separa cura legítima e magia condenável, associando a primeira à figura masculina do pajé e a segunda à figura feminina suspeita e transgressora. Essa polaridade orienta a análise desenvolvida nas próximas seções e aparece de forma recorrente nas fontes examinadas. Nesse sentido, torna-se necessário, com o auxílio de estudos antropológicos e etnográficos, estabelecer uma discussão em torno da perspectiva do “dom xamanístico” e das crenças que desencorajam mulheres a exercer o ofício de pajé. Pois, essa dinâmica distinta na relação de mulheres e homens com a sociedade está intimamente ligada à simbologia dos elementos que compõem a própria pajelança.

No exemplo do jornal, a narrativa mostra que Levinda e Rosa compreendem a pajelança dentro de uma lógica binária entre bem e mal: Rosa nega a acusação reforçando que não pratica “feitiçarias”, enquanto Levinda afirma sentir “comichões pelo corpo” - corporalizando a ação do mal invisível. Essa concepção moralizada da magia é tributária da tradição católica que condena práticas divergentes do cristianismo, embora, como observa Laura de Mello e Souza, o próprio catolicismo colonial tenha tecido um universo religioso híbrido, mestiço e pragmático.¹¹²

Assim, ao mesmo tempo em que a narrativa revela o peso de uma moral católica disciplinadora, evidencia também o sincretismo religioso característico da região: Levinda não procura um padre, mas um pajé, e espera que ele possa “fazer voltar o feitiço” - reconhecendo seu poder como legítimo, ao passo que a possibilidade feminina de manipular o sobrenatural é enquadrada como ameaça. A ambiguidade entre magia como desordem (mulher/feiticeira) e magia como cura autorizada (homem/pajé) estrutura o processo discursivo de criminalização. Segundo Yvonne Maggie¹¹³, ao punir a feitiçaria, o Estado brasileiro reforçou a crença na magia ao mesmo tempo em que a enquadrrou como desvio, delito ou superstição — evidenciando que a repressão não negava o poder ritual, mas tentava controlá-lo e hierarquizá-lo.

Outro exemplo revelador do imaginário de gênero e raça presente na imprensa é a notícia sobre Júlia de tal, publicada também na *Folha do Norte*:

“Julia de tal, moradora & rua Henrique Gurjão n. 9, é uma mulatinha maranhense, magrita, dentes postiços, e nada devendo a formosura. Parece à primeira vista a criatura mais sonsa d'este mundo. Pois não é.

¹¹² SOUZA, Op. cit., 2009, p.134.

¹¹³ MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço**: relações entre magia e poder no Brasil. 1992.

Bem diz a tal sabedoria popular: d'onde mal se espera, de lá é que vem. Essa Julia, com toda a sua sonsidade, tem sido já causa de enormes desguisados entre homens e mulheres.

A mulherzinha deu ultimamente para Pagé, e diz a quem a quer ouvir que ella é pagé de nascença.

Costuma dar sessões em dias determinados, e é um gosto ver as collegas incautas cahirem com os cobrejos para que a Julia faça uma puçanga¹¹⁴ contra esta, bote um aborrecimento n'aquella etc. etc.

Hontem teve denuncia d'estas bravatas o sr. capitão Candido, o inexorável subprefeito do 3º districto, o que equivale a dizer que a Julia está metida em calças, isto é, em saias pardas.”¹¹⁵ (Grifos Nossos)

A descrição de Júlia mobiliza um repertório de estereótipos de raça e gênero para construir a figura da 'falsa' pajé, tornando sua punição não apenas aceitável, como também cômica aos olhos do leitor. A nota, em tom de deboche, reforça o estereótipo da mulher parda e pobre que, ao assumir o ofício de pajé, é transformada em caricatura moral. O texto combina sexualização e criminalização, destacando o corpo (“magrita”, “dentes postiços”, “mulatinha”) e ridicularizando a ideia do “dom de nascença”. A ironia do repórter, ao associar o exercício da pajelança a “saías pardas” (prisão), traduz o olhar racializado e disciplinador da imprensa belenense, que enquadra a mulher curandeira como ameaça à ordem pública.

O riso que permeia essas narrativas jornalísticas cumpre a função de desqualificar o saber feminino e de reinscrever hierarquias coloniais no imaginário urbano. Como observa Kilomba¹¹⁶, a risada sobre o corpo negro e feminino é um ato político de silenciamento, porque pode por vezes transformar a dor e a sabedoria em espetáculo e/ou exotismo. Por conta disso, as notícias sobre pajés e feiticeiras, nesse sentido, operam como pedagogias de gênero e raça: ensinam o leitor a rir daquilo que ameaça o monopólio masculino e branco da razão.

Observa-se, neste caso, que o modelo social da cura é o pajé (o homem) e o avesso é a feiticeira (a mulher). É a partir de perspectivas como esta, nas quais homens e mulheres atuantes nas artes de curar são associados de formas distintas a aspectos negativos, que busco demonstrar o papel central da interseccionalidade. Essa lente é essencial para compreender como os marcadores sociais de gênero e raça moldaram a dinâmica das perseguições aos praticantes das artes de curar na Amazônia. Esses discursos jornalísticos, que ridicularizam e racializam as mulheres curadoras, são ecos diretos de uma estrutura mais profunda de dominação. O riso

¹¹⁴ Conforme Raimundo Morais, trata-se de “Medicamento de curandeiro, droga da pajelança, beberagem, mezinha, em geral de ervas, folhas, cipós, aplicada na feitiçaria. CF. MORAIS, Op. cit., 2013, p.141.

¹¹⁵ J *Folha do Norte*. 14 de novembro de 1896, p.2. Acervo da Biblioteca Nacional.

¹¹⁶ KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Tradução: Jess Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019, p. 33 – 45.

público contra figuras como Júlia ou Levinda traduz a internalização da hierarquia colonial, que organiza o feminino como lugar de desordem e o masculino como guardião da ordem.

A violência simbólica e social expressa no conflito entre a feiticeira e o pajé tem suas raízes no sistema colonial. Analisando a perspectiva de gênero na pajelança afro-indígena, é crucial olhar para as transformações e desigualdades nas dinâmicas relacionais entre homens e mulheres como consequências diretas do sistema colonial. Em sua análise, Rita Laura Segato¹¹⁷ explica que a posição masculina ancestral foi perigosamente alterada ao se relacionar com as agências produtoras e reprodutoras da colonialidade. O resultado é que a concepção de gênero foi transformada, intervindo nas relações sociais: as mulheres e a mesma aldeia formam parte agora de uma externalidade objetificada para o olhar masculino, contagiado pela lógica de poder colonial. Essa intervenção introduziu uma moralidade antes desconhecida que reduziu o corpo das mulheres a um objeto e inoculou a noção de pecado e crime hediondo.

Essa visão de que as desigualdades de gênero são consequências da colonização é reforçada por estudos na arqueologia de gênero, a exemplo das pesquisas de Denise Schaan,¹¹⁸ que indicam que em sociedades pré-coloniais marajoaras a hierarquia não era a divisão principal entre homens e mulheres. A intervenção colonial, ao dismantelar essas estruturas, contribuiu para que a atuação de mulheres pajés fosse subalternizada.

A questão racial a partir de uma perspectiva decolonial também contribui para este entendimento, pois o estudo em torno dos termos feitiço ou feitiçaria aponta para questões que envolvem as consequências da chamada colonialidade, que na perspectiva de Walter Dignolo¹¹⁹ é definida como a colonização do imaginário e do saber. Ao traçarmos uma perspectiva em torno das definições e conceitos relativos ao tema, é importante ressaltar as circunstâncias históricas e ideológicas em que o termo “feitiçaria” foi utilizado, incluindo sua relação com práticas religiosas e associações pejorativas. Baseada nas investigações de William Pietz, Suzane Pêpe¹²⁰ aponta que o termo “feitiço”, durante a primeira metade do século XVII, já era escutado em locais que faziam parte de rotas comerciais na África. Nesse contexto, a confusão entre “feitiçaria” e “bruxaria” (com base no que a Europa concebia como idolatria e crença no diabo) revela a incompreensão e o racismo europeu em relação às práticas africanas.

Essa concepção, que associava a feitiçaria ao sentido maléfico, esteve presente no imaginário brasileiro desde os tempos coloniais. Embora o universo cultural de indígenas,

¹¹⁷ SEGATO, Rita Laura. Op. Cit., 2012.

¹¹⁸ SCHAAN, Denise Pahl. Investigando gênero e organização social no espaço ritual e funerário Marajoara. In: **XII Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira**. 2003. p. 21-25.

¹¹⁹ MIGNOLO, Op. cit., 2007.

¹²⁰ PÊPE, Suzane Pinho. Feitiçaria: terminologia e apropriações. **Sankofa** (São Paulo), v. 2, n. 3, p. 52-69, 2009.

africanos e europeus tenha se fundido gerando uma religiosidade híbrida, as práticas de matrizes africanas e indígenas eram prontamente repreendidas pela hegemonia da Igreja Católica. Luís Nicolau Parés¹²¹ destaca que, para a ortodoxia da Igreja Católica no período colonial, as práticas rituais afro-religiosas eram superstição, feitiçaria, idolatria, magia, mas nunca consideradas religiosas. Embora a repressão fosse marcante, Parés também observou uma tolerância seletiva que acabou por emergir, onde algumas práticas eram aceitáveis (como o Tambor de Mina) e outras proscritas como perigosas e sincréticas (como a pajelança e a jurema), amiúde associadas à feitiçaria. Essa demonização se transformou, ao longo do tempo, em “criminalização pelos códigos penais, da patologização pelos médicos e da denúncia pelos jornalistas”¹²².

Associada à maldade, as acusações de feitiçaria levaram historiadores como Yvonne Maggie¹²³ a procurar nos documentos criminais indícios de que ela também tem a ver com as relações sociais. Maggie, a partir de processos dos séculos XIX e XX, demonstrou como a “feitiçaria” estava presente nos tribunais quando as acusações notavam o uso maléfico da magia, causando “poderes sobre os outros, para atrasar a vida, fechar caminhos, roubar amantes, produzir doenças, mortes e uma infinidade de outros males”¹²⁴. Essa compreensão da feitiçaria como um campo de disputas sociais encontra uma ilustração etnográfica precisa no estudo de Carmen Junqueira¹²⁵ sobre os Kamaiurá do Alto Xingu. Junqueira demonstra que a acusação de feitiçaria, longe de ser apenas uma crença, funciona como um “eficaz instrumento de ação política”. Após mortes inexplicáveis ou desgraças, inicia-se uma “onda de comentários” que sutilmente direciona as suspeitas a um líder de uma facção rival, com o objetivo claro de “minar pretensões políticas ou enfraquecer seu poder”. A análise de Junqueira revela, portanto, o mecanismo prático por trás da teoria de Maggie, em que a acusação de feitiçaria não é aleatória, mas uma arma poderosa utilizada nas disputas por prestígio, poder e controle social dentro da comunidade, um mecanismo que, como veremos, se manifestará de forma particularmente violenta quando direcionado às mulheres.

A associação da mulher ao mal e ao demônio não é uma invenção cristã ou colonial, mas um traço comum em sociedades patriarcais. Jean Delumeau, em *História do Medo no Ocidente: 1300-1800*, aborda como as mulheres foram identificadas como um perigoso agente

¹²¹ PARÉS, Luís Nicolau. Religiosidades. In.: SCHWARCZ, Lília Moritz; DOS SANTOS GOMES, Flávio (Ed.). **Dicionário da escravidão e liberdade: 50 textos críticos**. Editora Companhia das Letras, 2018.

¹²² Ibidem, p.401.

¹²³ MAGGIE, Y. Op. cit., 1992.

¹²⁴ Ibidem, p. 22

¹²⁵ JUNQUEIRA, Carmen. Pajés e feiticeiros. **Estudos Avançados**, São Paulo, Brasil, v. 18, n. 52, p. 289–302, 2004. Disponível em: <https://revistas.usp.br/eav/article/view/10036>. Acesso em: 8 out. 2025.

de Satã na Europa, no começo da Idade Moderna. Segundo Delumeau, “Mal magnífico, prazer funesto, venenosa e enganadora, a mulher foi acusada pelo outro sexo de ter introduzido na terra o pecado, a desgraça e a morte”¹²⁶. Da mesma forma, Carlos Nogueira¹²⁷ salienta que a teoria da malignidade “natural” da fêmea se amplificou no período medieval como uma “pedagogia do medo” presente em sermões cristãos, que “implantaram o pânico em relação ao Diabo... difundiram e imprimiram nas consciências o medo da mulher”. Essa herança misógina foi incorporada pelo sistema colonial, sobrepondo-se à violência racial e de classe.

Na Amazônia, o indivíduo dotado do dom de ser pajé manifesta essa vocação, segundo a literatura etnográfica, de maneira peculiar e desde muito cedo. Eduardo Galvão¹²⁸ descreve que os indícios desse poder se manifestam antes mesmo do nascimento, com gritos singulares na barriga da mãe, ou na infância, por meio de ataques, convulsões e comportamentos extraordinários, não se engajando em brincadeiras comuns. Esses fenômenos atestam a existência do pajé de “nascença”, um modelo ideal de poder xamânico reforçado por autores como Cavalcante.¹²⁹ Paralelamente, há os pajés de “agrado”, cuja manifestação do dom xamanístico ocorre de forma tardia.¹³⁰ No entanto, embora essa descrição etnográfica abranja genericamente os praticantes, é o modelo da “nascença” que geralmente define o prestígio e o poder do pajé masculino, o que cria uma assimetria conceitual que estigmatiza as formas de iniciação e atuação femininas.

Quando este dom, que representa a companhia dos seres encantados, se manifesta em mulheres, embora estas não sejam raras, elas enfrentam grande rejeição para atuar como pajés. Cavalcante¹³¹ sugere que a explicação para a rejeição da mulher pajé reside no fato desta menstruar, pois é um período em que supostamente ela está enfraquecida. É interessante apontar que tal perspectiva da menstruação enquanto tabu na pajelança vai de encontro ao apresentado por Barbara Tedlock¹³² no livro “*A mulher no corpo de xamã: o feminino na religião e na medicina*”, onde ela argumenta que as mulheres sempre desempenharam um papel central no xamanismo, uma vez que suas experiências com o corpo, a sexualidade e o ciclo menstrual as tornam mais aptas para acessar os mundos espirituais. É a partir desta noção que Tedlock

¹²⁶ DELUMEAU, Jean. **História do medo no Ocidente (1300-1800)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 468.

¹²⁷ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. As companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. **Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia**, v. 4, p. 9-24, 1991.

¹²⁸ GALVÃO, Op. cit., 1955.

¹²⁹ CAVALCANTE, Op. cit., 2008.

¹³⁰ MAUÉS, Op. cit., 1990.

¹³¹ CAVALCANTE, Op. cit., 2008, p.82.

¹³² TEDLOCK, Barbara. **A mulher no corpo de xamã: o feminino na religião e na medicina**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2008.

desafia as noções tradicionais sobre o xamanismo como uma prática masculina. Ao lado das dificuldades internas do universo da pajelança, essa deslegitimação simbólica do corpo feminino criará a vulnerabilidade que o discurso legal e midiático irá explorar, rotulando-a como feiticeira ou agente de mal.

Na pajelança, no entanto, Motta Maués¹³³ ressalta que, além de enfrentar grandes rejeições e desencorajamento, a mulher que desejasse se tornar pajé poderia aguardar a menopausa, momento em que ela se “hominiza”. A autora utiliza essa expressão para se referir ao fato de que, sem os ciclos menstruais, a mulher se assemelha ao corpo de um homem, embora, na concepção da comunidade analisada, elas ainda não pudessem alcançar o poder total do pajé. Semelhante observação sobre a exclusão de gênero é feita por Curt Nimuendajú¹³⁴ entre os Apinayé, onde a pajelança é concebida a partir do contato com a alma dos mortos, um feito restrito aos homens. Segundo Nimuendajú, “as mulheres estão sempre excluídas desses contactos.”¹³⁵

Gisela Villacorta¹³⁶ também observou ao analisar a pajelança no nordeste do Pará, que contrariamente aos homens, a mulher pajé geralmente é percebida como tendo o “destino” de se tornar um “matintaperera”, expressão nativa que designa a espécie de feiticeira considerada a mais “perigosa”. Essa polaridade - na qual o corpo feminino em seu ciclo biológico é visto como fonte de restrição e vulnerabilidade - encontra uma poderosa leitura estrutural na teoria de Mary Douglas. Em *Pureza e Perigo*, a antropóloga define a poluição ritual não como uma questão de higiene, mas como uma “ofensa contra a ordem”¹³⁷. O sangue menstrual e outras secreções corporais são frequentemente fontes de impureza, mas o perigo que emana delas não é biológico: é simbólico. Na visão de Douglas, o tabu imposto à mulher que menstrua reflete a hierarquia social, pois o corpo feminino em estado de transição e ambiguidade (nem homem, nem mulher totalmente controlada) representa uma anomalia que ameaça a clareza da ordem masculina estabelecida. Essa deslegitimação simbólica do corpo feminino, fundamentada na aversão à ambiguidade ritual, se soma às dificuldades internas da pajelança para criar uma vulnerabilidade. Essa fragilidade é prontamente explorada pelo discurso legal e da imprensa,

¹³³ MOTTA MAUÉS, Maria Angélica. *"Trabalhadeiras" e "Camarados": relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém: Ed. da UFPA, 1993.

¹³⁴ NIMUENDAJÚ, Curt. Os Apinayé. In: *Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi*, tomo XII, 1956. Reimpresso em 1983. Bibliografia Crítica da Etnologia Brasileira, Volume II (BALDUS, 1968): acréscimos.

¹³⁵ Ibidem, p.108.

¹³⁶ VILLACORTA, Gisela M. *Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará)*. Dissertação (Mestrado em Antropologia da Religião), Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

¹³⁷ DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu*. Tradução de Sónia Pereira da Silva. Lisboa: Edições 70, 1991.

que rotula a praticante como feiticeira ou agente de mal, conforme a observação de Villacorta sobre a associação da mulher pajé à temida matintaperera.

Embora a maior parte das fontes que serão analisadas neste estudo se refira a trajetórias de praticantes da pajelança em territórios urbanos e ribeirinhos, a visão da mulher pajé como uma figura hostil e perigosa também encontra ressonância em contextos indígenas. Para ilustrar a violência extrema que pode decorrer da associação da mulher à feitiçaria, utilizaremos o relato etnográfico de Curt Nimuendajú¹³⁸ sobre os Apinayé como um exemplo que documenta a percepção de mundo que orientava o sistema de justiça e as relações de gênero naquela sociedade. Nimuendajú relata que, entre os Apinayé, a morte por feitiçaria era punida de forma irremediável, e cita como exemplo a execução de uma mulher chamada Yandorády, ocorrida em 1929:

Vivia na aldeia do Cocai uma mulher de seus 30 anos, de nome Yandorády, com seu marido e três filhos, dos quais a menina mais velha contava então uns onze anos. Por qualquer razão, os habitantes de Cocai, como também os de Bacaba, começaram a desconfiar que lhe cabia a culpa na morte de diversas pessoas. [...] O vayangá¹³⁹ Kaklú-tí, tio de Ireti, que o acompanhava, era o encarregado da questão. Como pretexto para a visita, serviu-lhe a doença do marido de Yandorády. Em Cocal, Kaklú-tí recebeu graves denúncias contra Yandorády. Porém, chegou à conclusão de que não devia tomá-las a sério e depois de alguns dias voltou para Bacaba. Mas ainda em caminho alcançou-o um mensageiro de Cocai, trazendo-lhe novas provas da culpabilidade de Yandorády. Kaklú-tí voltou então com seus companheiros para Cocai e convidou-a a vir com seu marido doente para Bacaba, onde ele trataria melhor da sua cura. Yandorády assentiu e imediatamente Kaklú-tí chamou em segredo Ireti, que naquele tempo tinha uns treze anos e, dando-lhe um pequeno cabaço, mandou que o enchesse com pimenta e que não saísse de perto dele, acontecesse o que acontecesse. Fizeram uma rede de duas folhas de buriti, amarrando-a num pau e nela dois homens carregaram o doente, pondo-se todos em marcha para Bacaba. Depois de terem andado uns 17 quilômetros, descansaram na beira do ribeirão São Benedito, onde depuseram o doente na sombra de um grande jatobá. Sua mulher estava sentada a seu lado com mais algumas outras. De repente Kaklú-tí aproximou-se por trás, saltou sobre ela e segurou-a. Ansiosa, perguntou o que queria dela, ao que Kaklú-tí respondeu, que tinha de morrer, eravando-lhe a faca no pescoço por cima da clavícula. Imediatamente os três outros companheiros de Kaklú-tí caíram de cacete sobre Yandorády, golpeando-a até quebrar-lhe o crânio, o espinhaço e todos os ossos maiores. As mulheres, horrorizadas, se dispersaram, fugindo em todas as direções, só Ireti, com o seu cabaço c'e pimenta, ficou no lugar. A filha mais velha de Yandorády, armada de faca, precipitou-se furiosamente sobre Kaklú-tí. Os outros índios, porém, a seguraram, ameaçando-a de morte se não aquietasse. Cavou-se imediatamente um buraco no qual se jogou o cadáver, enchendo-se a sepultura com terra bem socada.¹⁴⁰

¹³⁸ NIMUENDAJÚ, Op. cit., 1956.

¹³⁹ Conforme Curt Nimuendajú a palavra *vayangá* na etnia Apinayé é sinônimo de pajé.

¹⁴⁰ NIMUENDAJÚ, Op. cit., 1956, p. 100.

Diante do relato de Curt Nimuendajú sobre a execução de Yandorády, o episódio deixa de ser uma mera descrição etnográfica para se tornar uma expressiva fonte histórica da violência de gênero na Amazônia. O castigo imposto a Yandorády não se baseou apenas na sua acusação de feitiçaria, mas na sua condição de mulher a quem o poder espiritual da desordem foi atribuído. O *vayangá* (pajé), na figura do executor *Kaklú-tí*, é o agente que restaura a ordem masculina e social, eliminando a anomalia através de uma brutalidade ritual que destrói o corpo da feitiçeira, negando qualquer poder residual.

Essa violência, manifestada no plano da cosmovisão Apinayé, atua como um espelho da repressão legal e policial que se consolidava na Belém da *Belle Époque*. Em ambos os contextos - o indígena e o urbano - a polaridade feitiçeira/mulher serviu como a chave para a punição. A principal diferença reside no método: o sistema de justiça comunitária impunha a execução física, enquanto o Estado higienista e legalista substituiu essa violência pela criminalização judicial e moral da mulher curadora. O estigma, a exclusão e a repressão contra o poder feminino na Amazônia são, portanto, fenômenos estruturais que se manifestam de forma coerente, ligando a estigmatização simbólica à violência real (Yandorády) e à pena legal e social.

Ainda que o pajé seja idealizado na figura de um indivíduo do sexo masculino, a atuação de mulheres pajés é recorrente na Amazônia. Outro estudo antropológico que evidencia tal perspectiva também foi conduzido por Maria Angélica Motta Maués e Gisella Villacorta¹⁴¹, o artigo “*Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica (Itapuá/PA)*”, em que elas analisam a pajelança cabocla presente na comunidade Itapuá, nordeste do Pará, e apontam que em todos os aspectos da vida social dos moradores da ilha a posição de comando mais importante sempre estava nas mãos de homens, às mulheres restavam as funções de apoio, inclusive nas práticas de ritualísticas. No que tange à pajelança, quando as mulheres detinham um posicionamento ativo:

“Tinha sempre seu papel associado ao lado negativo, surgindo na figura de personagens malfazejas, como a feitiçeira e a “Matintaperera”, que são dotadas de poderes sobrenaturais, porém maléficos, embora o homem como pajé ou curador, da mesma forma como faz o bem possa também fazer o mal às pessoas. Entretanto, mesmo que isso aconteça, dificilmente ele será associado a esse segundo tipo de poder que possui. Ele nunca é identificado somente com o lado negativo do xamanismo, como acontece com a mulher; inclusive, devemos salientar que em Itapuá, só se usava (usa) o termo “feitiçeira” no feminino”¹⁴². - (Grifos Nossos)

¹⁴¹ MOTTA-MAUÉS, Maria Angelica; VILLACORTA, Gisela Macambira. *Matintapereras e pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica (Itapuá/PA)*. MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. (Org.). **Pajelanças e religiões africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008

¹⁴² Ibidem, 2008, p. 333.

A investigação em Itapuá, realizada pelas antropólogas em meados dos anos 2000, nos fornece a chave etnográfica para a análise de gênero no presente estudo. O flagrante de que o termo “feiticeira” é reservado unicamente ao feminino, enquanto o homem pode fazer o mal e reter o título de pajé, corrobora a tese de que a polaridade homem/ordem e mulher/desordem é um princípio estruturante na pajelança amazônica. Essa assimetria conceitual, observada em um contexto ribeirinho recente, obriga-nos a retomar o caso de Levinda e Rosa, e ainda de Julia na capital Belém e a violenta execução de Yandorády na aldeia Apinayé. A coerência desses episódios demonstra que a associação negativa às mulheres associadas à pajelança não era exclusividade de um único território ou época.

Ao aplicar o gênero como análise decolonial, a pajelança deixa de ser vista como uma prática homogênea para ser examinada a partir de suas hierarquias internas. A repressão às mulheres curadoras, como revelam as fontes, não se deu tão somente no plano das crenças, mas na própria organização simbólica do poder: o corpo feminino foi associado à desordem, ao perigo e ao mal. Desta forma, a pajelança não chega ao século XX como um campo neutro, pois ela estava marcada por profundas assimetrias e por uma desconfiança cultural em relação ao poder feminino. Será precisamente sobre este terreno fértil de estigmas que o projeto modernizador e higienista da *Belle Époque* irá operar, transformando a repressão simbólica em perseguição institucional, como veremos a seguir.

Ao projetar sobre a mulher pajé as marcas da desordem, da irracionalidade e do perigo moral, a sociedade urbana da Belle Époque reafirmava uma pedagogia racial e de gênero que atravessava tanto o discurso médico quanto o religioso e jornalístico. Como propõe Collins¹⁴³, a opressão interseccional define o lugar social das mulheres negras e mestiças, além de também regular o que se pode reconhecer como conhecimento. A “feiticeira” e a “curandeira”, vistas à luz dessa estrutura, não são somente personagens de superstição, são portadoras de uma racionalidade subalterna que o projeto higienista tratou de silenciar.

1.3 O Higienismo e o Sanitarismo na Belém da *Belle Époque*:

Os apertos de mão.

As folhas de Baku, cidade russa, situada nas margens do mar Gespie, contam que acaba de se organizar ali uma sociedade com o fim de fazer propaganda

¹⁴³ COLLINS, Op. cit., 2019.

contra os apertos de mão, proibindo aos seus associados, sob pena de uma multa de cinco rublos, estreitar a mão de um amigo em qualquer lugar.

O movel que guiou os fundadores desta singular sociedade é uma questão de hygiene.

Ha muito que os médicos protestam contra o abuso dos apertos de mão, uso importado da Inglaterra e cujos effeitos são sobretudo nocivos no verão, porque a poeira, o vehiculo das mais perigosas epidemias, fic adherente ás partes humidas na mão e se communica em seguida pelo contacto de uma para outra pessoa. Foram feitas numerosas experiencias, entre outras, pelo hygienista Buchner, em ratos e macacos, aos quaes faziam respirar ar carregado de poeira, e que em seguida propagavam nos seus companheiros o germen da peste siberiana. Cuidado, pois, com os apertos de mão... em ocasião de epidemia.¹⁴⁴ - (Grifos Nossos)

Os destaques presentes no texto transcrito do ano de 1896, veiculado no jornal *Folha do Norte*, faz um alerta aos leitores de Belém sobre o possível perigo do aperto de mão em tempos de epidemia, tomando como exemplo medidas sanitárias de rigor em território russo. Com ideias sobre higiene, doença e microbiologia, a notícia ilustra o período em que o Higienismo - enquanto ramo das Ciências Médicas - e o movimento sanitarista chegavam ao Brasil, “a ponto de conquistar as primeiras páginas dos periódicos nas grandes capitais”.¹⁴⁵

Essa preocupação sanitária de fins do século XIX ecoou de forma notável mais de um século depois, quando a recomendação de evitar o aperto de mão foi retomada globalmente durante a pandemia de COVID-19 (2020). Essa ressonância entre passado e presente não é mera coincidência; ela nos convida a seguir o preceito do historiador Marc Bloch. Em sua *Apologia da História*, ele defendia que a compreensão do passado é iluminada pelas indagações que fazemos no presente, sendo fundamental “observar, analisar a paisagem de hoje” para melhor questionar o ontem.¹⁴⁶

Partindo dessa premissa de Bloch, olhamos para a atual hegemonia da medicina científica para fazer uma pergunta ao passado: como o discurso sanitarista e a institucionalização da medicina se transformaram em um mecanismo de controle social? Este trabalho investiga essa questão focando na repressão e resistência da pajelança no período da *Belle Époque* paraense, precisamente entre os anos de 1890 e 1930. Adotando a interseccionalidade como chave analítica, nosso argumento central é que a hegemonia higienista não foi um processo neutro. Pelo contrário, ela se consolidou ao se articular deliberadamente com as hierarquias de classe e raça para marginalizar, perseguir e criminalizar

¹⁴⁴ *Folha do Norte* – PA. Os apertos de mão. Belém/PA, 14 de abril de 1896. Acervo da Biblioteca Nacional.

¹⁴⁵ CASTRO SANTOS, Luiz Antônio de. O pensamento sanitarista na Primeira República: Uma ideologia de construção da nacionalidade. Dados. **Revista de Ciências Sociais**, Rio de Janeiro, v.28, n.2, p.193-210, 1985, p.2.

¹⁴⁶ BLOCH, Marc. **Apologia da história ou, O ofício do historiador**. trad. André Telles. Rio de Janeiro, 2001.

os corpos e os saberes de seus principais concorrentes: os praticantes das artes de curar, em especial, as mulheres.

A República inaugurou um período de intensas transformações, marcadas pela rápida urbanização e por desafios sociais herdados do período colonial e da recente Abolição. Cidades como o Rio de Janeiro cresceram de forma desordenada, impulsionadas pela imigração e por fluxos migratórios internos, mas sem a devida ampliação da infraestrutura sanitária.¹⁴⁷ O resultado foi um cenário de caos urbano, terreno fértil para a proliferação de epidemias que assolavam a população. É nesse contexto de crise que a saúde se torna uma questão de Estado, e o combate às doenças fornece a justificativa ideal para a institucionalização do saber médico-científico e a implementação de políticas sanitárias.

Entretanto, para entendermos a consolidação da hegemonia da medicina científica ou culta, como alguns autores se referem, é importante partirmos do contexto colonial e as práticas de cura que lá foram exercidas. Neste aspecto, Luiz Otávio Ferreira aponta as bases socioculturais da medicina foram forjadas pela combinação de três tradições culturais distintas: a indígena, africana e europeia, com inexpressiva participação de profissionais de formação acadêmica e na Colônia a medicina sempre esteve “a cargo de curandeiros, feiticeiros, benzedores, padres, barbeiros, parteiras, sangradores, boticários e cirurgiões.”¹⁴⁸ Isto porque o contingente de médicos era muito reduzido em comparação a Europa, onde os médicos ocupavam um lugar distinto na sociedade, enquanto na Colônia os terapeutas populares é que gozavam do prestígio popular entre grupos subalternos e a elite. Ferreira¹⁴⁹ também aponta esta subversão da ordem:

[...] estava também o fato de que a arte médica executada no Brasil pelos escassos médicos não se distinguia radicalmente daquela exercida pelos populares. Assemelhava-se à medicina popular, na medida em que expunha uma concepção da doença e apregoava um arsenal terapêutico fundado numa visão de mundo em que coexistiam o natural e o sobrenatural, a experiência e a crença”¹⁵⁰

Durante todo o Império, os médicos travaram lutas junto às autoridades brasileiras para estruturar e fortalecer seu ofício, buscando tornar sua medicina a única forma legítima da arte de curar, combatendo práticas de cura diferentes das suas - algumas muito antigas e arraigadas

¹⁴⁷ ABREU, Maurício de A. **Evolução Urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPLANRIO, 1997.

¹⁴⁸ FERREIRA, Luiz Otávio. Medicina impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840). In: **Artes e ofícios de curar no Brasil**: capítulos de história social. 2003. p. 101.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 101.

¹⁵⁰ Ibidem, p.102.

no cotidiano de diferentes classes sociais.¹⁵¹ Lycurgo Santos Filho, no entanto, aponta que a Medicina no Império ainda não era considerada científica dado o ambiente inóspito para o seu desenvolvimento como a ausência de laboratórios de experimentação, e a cultural descrença da população na própria.¹⁵²

Diante desse cenário de desconfiança e precariedade, a resposta da elite médica foi construir suas próprias fortalezas institucionais. O processo de legitimação da medicina no Brasil ganhou forma com a fundação das academias médico-cirúrgicas do Rio de Janeiro (1813) e da Bahia (1815), consolidando-se com a criação da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro (1829) e a posterior transformação das academias em Faculdades de Medicina (1832). Para Luiz Otávio Ferreira,¹⁵³ este foi o movimento decisivo, pois ao criar um sistema de ensino médico chancelado pelo Estado, o Império deu o passo fundamental para aprofundar o abismo cultural entre a medicina “cultu” e as práticas populares, estabelecendo as bases para a futura hegemonia da primeira.

Se as faculdades criaram uma classe médica coesa, foram os periódicos científicos que deram a essa classe uma voz pública e uma arma na disputa pela legitimidade. O ensino, por si só, era um processo voltado para dentro, insuficiente para conquistar a confiança da população. A verdadeira virada na conjuntura veio com a criação da Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro e seus jornais. Estes periódicos, como argumenta Ferreira,¹⁵⁴ tornaram-se a ferramenta estratégica para moldar a opinião pública: através deles, os médicos pautavam os debates sobre saúde, alertavam sobre epidemias e, crucialmente, se legitimavam como a única autoridade capaz de proteger a nação.

Essa ofensiva da classe médica pela legitimação ganhou um contorno legal decisivo em 1828. Naquele ano, como analisa Tânia Salgado Pimenta,¹⁵⁵ a extinção da Fisicatura-mor (o antigo órgão do governo que regulava e fiscalizava *todas* as artes terapêuticas) representou uma redefinição radical de quem poderia legalmente praticar a cura. A consequência foi imediata e severa para os praticantes populares: curandeiros e sangradores foram oficialmente desautorizados, e o saber tradicional das parteiras, desqualificado. Na prática, o fim da

¹⁵¹ SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas trincheiras da cura:** as diferentes medicinas no Rio de Janeiro imperial. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, CECULT, IFCH, 2001.

¹⁵² SANTOS FILHO, Lycurgo. Medicina no período imperial. In: Holanda, Sérgio Buarque de. (org). **O Brasil Monárquico** – Coleção História Geral da Civilização Brasileira. Tomo II. Volume 3. São Paulo: Difel, 1985.

¹⁵³ FERREIRA, Op. cit., 2003.

¹⁵⁴ Ibidem, p. 103.

¹⁵⁵ PIMENTA, Tânia Salgado. Transformações no exercício das artes de curar no Rio de Janeiro durante a primeira metade dos Oitocentos. **Hist. cienc. saúde-Manguinhos [online]**. 2004, vol.11, pp. 67-92.

Fisicatura-mor não apenas perseguiu os concorrentes, mas efetivamente abriu o mercado para a expansão e o monopólio dos médicos de faculdade.

A recém-criada Sociedade de Medicina do Rio de Janeiro (futura Academia Imperial de Medicina) não era ideologicamente neutra; ela nasceu imbuída das concepções políticas e teóricas do movimento higienista europeu. Essa doutrina, surgida no final do século XVIII, partia de um princípio revolucionário para a época: a crença de que as doenças emanavam do meio, das cidades e das condições sociais, estabelecendo um elo inseparável entre ambiente e saúde. A adoção dessa ideologia no Brasil foi transformadora porque foi a partir dela que a elite médica passou a defender que a saúde deixasse de ser uma questão meramente individual para se tornar um problema de interesse público, cuja gestão era de responsabilidade intransferível do Estado.¹⁵⁶

Essa nova concepção de saúde como responsabilidade estatal, inspirada no higienismo, encontra sua análise mais contundente na obra *Danação da Norma*, de Roberto Machado¹⁵⁷. Analisando o século XIX, Machado demonstra como a medicina se articulou diretamente ao poder do Estado, transformando-se em uma nova forma de poder social. O alvo dessa nova “medicina social” era o perigo representado pelos grandes centros urbanos e a necessidade de controlar os indivíduos. Machado batiza esse processo de medicalização da sociedade: uma expansão ilimitada da intervenção médica sobre todos os aspectos da vida, com o objetivo de normatizar os “desviantes”. Nas palavras do próprio autor, a medicalização é a:

[...]descoberta de que, com o objetivo de realizar uma sociedade sadia, a medicina social esteve, desde a sua constituição, ligada ao projeto de transformação do desviante - sejam quais forem as especificidades que ele apresente - em um ser normalizado; é a certeza de que a medicina não pode desempenhar esta função política sem instituir a figura normalizada do médico, através sobretudo da criação de faculdades, e produzir a personagem desviante do charlatão para a qual exigirá a repressão do Estado.¹⁵⁸

Segundo Maria Lustosa Costa¹⁵⁹ em *O discurso higienista e a ordem urbana*, os médicos e os higienistas, baseados na relação entre a doença e meio ambiente, propuseram a medicalização do espaço e da sociedade e passam a intervir com sugestões de comportamento e de organização das cidades, a intervenção nos ambientes considerados doentios e indicar a

¹⁵⁶ FERREIRA, Luiz Otávio; MAIO, Marcos Chor; AZEVEDO, Nara. A Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro: a gênese de uma rede institucional alternativa. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 4, p. 475-491, 1997.

¹⁵⁷ MACHADO, Roberto. *Danação Da Norma: Medicina Social e Constituição Da Psiquiatria No Brasil*. Edições Graal, Rio de Janeiro, 1978.

¹⁵⁸ Ibidem, p.156

¹⁵⁹ COSTA, Maria Cléria Lustosa. **O discurso higienista e a ordem urbana**. Fortaleza, Imprensa Universitária. 2014.

migração temporária da população nos momentos considerados mais propensos à proliferação de epidemias, além de ditar normas de construção de moradias. A autora salienta que *medicalizar* as cidades, higienizar significava também controlar, intervir nos ambientes suscetíveis de prejudicar a saúde.

É aqui que a análise de Sidney Chalhoub¹⁶⁰ demonstra que esses “ambientes doentios” tinham um endereço e um perfil social bem definidos: os espaços ocupados pelas classes pobres, como os cortiços. Chalhoub¹⁶¹ aponta que os pobres passaram a ser representados sob um duplo perigo: além de uma ameaça à ordem pública, eram vistos como o principal foco de contágio e proliferação de doenças. Assim, ao associar indelevelmente pobreza com insalubridade, a ideologia higienista forneceu a legitimidade política ideal para as grandes intervenções no Rio de Janeiro, que visavam controlar e reorganizar justamente essas populações.

Na recém- instaurada República, obcecada com a ideia de “progresso”, a saúde pública deixou de ser apenas uma questão de polícia urbana para se tornar um pilar do projeto de nação. As doenças endêmicas eram vistas como o principal obstáculo à modernização, e o discurso higienista tornou-se a linguagem oficial para diagnosticar os “males do Brasil”. Como demonstram Nísia Lima e Gilberto Hochman,¹⁶² os sanitaristas assumiram o papel de “intérpretes do país”. Seus diagnósticos iam muito além da medicina, construindo uma visão do brasileiro como um povo constitutivamente doente, um corpo social marcado por mazelas que precisavam ser curadas para que a nação se tornasse viável. Foi essa dinâmica, a “politização da questão sanitária”, no termo de Luiz Antônio de Castro Santos, que alçou a elite médica à condição de tutora do Estado, definindo não apenas políticas de saúde, mas o próprio destino da nação.¹⁶³

Esse “diagnóstico” da nação doente, feito pelos sanitaristas, estava profundamente entrelaçado com a principal angústia intelectual da elite brasileira na época: a questão racial. A formação étnica do país, a partir da mistura entre indígenas, africanos e europeus, era frequentemente vista sob uma ótica pessimista, como a origem das “mazelas” que condenavam o Brasil ao atraso. Essas concepções assumiram, segundo Hochman & Lima: “uma crescente importância nas controvérsias intelectuais e científicas que marcam o último quartel do século

¹⁶⁰ CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

¹⁶¹ Ibidem, p. 32 -34.

¹⁶² LIMA, Nísia; HOCHMAN, Gilberto. Pouca saúde e muita saúva. Sanitarismo, interpretações do país e ciências sociais. In: HOCHMAN, Gilberto (org.). **Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe**. Rio de Janeiro: Fiocruz, p. 493-534, 2004.

¹⁶³ CASTRO SANTOS, Op. cit., 1985.

XIX e as três primeiras décadas do século XX”.¹⁶⁴ Foi nesse caldeirão de ansiedades sobre raça, degeneração e identidade nacional que a eugenia emergiu como um poderoso movimento. Entrelaçando o racismo científico com o darwinismo social, ela oferecia uma “solução” pretensamente científica para o “problema” brasileiro, prometendo “aprimorar” o povo e, assim, garantir o futuro e o progresso da nação.

O diagnóstico sanitarista sobre o Brasil operava, como destacam Hochman e Lima,¹⁶⁵ dentro de um quadro mental rigidamente dualista: litoral contra sertão, modernidade contra atraso, saúde contra doença. Essa dicotomia não era somente retórica; ela se materializava na ação do Estado. Castro Santos¹⁶⁶ aponta que até o ano de 1915 as políticas públicas na área de saúde estavam limitadas às capitais e centros urbanos importantes e, neste sentido, o interior do país, o chamado “sertão” padecia com o atraso. Segundo o autor, a ideologia sanitarista que passou a interferir nos centros urbanos andava de mãos dadas com a política nacionalista promovida durante a República Velha, é a chamada “politização da questão sanitária.”¹⁶⁷ Naquela época, ainda segundo o autor, uma corrente de intelectuais nacionalistas entendia a Europa como modelo de modernidade a ser seguido para construção de uma nação ideal e incentivava a vinda imigrantes estrangeiros para o país, enquanto outra corrente entendia que o verdadeiro nacionalismo se encontrava no resgate dos sertões e na figura do sertanejo.

Todo o projeto higienista de normatização e modernização urbana, discutido em escala nacional, encontrou na Amazônia um laboratório privilegiado. Impulsionada pela riqueza extraordinária da economia da borracha (c. 1850-1920), a região viveu sua *Belle Époque*, um período de profunda transformação social e cultural. Esse momento histórico é definido pela importação deliberada de um ideal de civilização europeu, sobretudo francês, que se manifestava na arquitetura, nos costumes e no pensamento das elites. Cidades como Belém e Manaus se tornaram os símbolos dessa tentativa de construir uma “Paris nos Trópicos”, aplicando os mesmos preceitos de ordem e higiene que remodelavam a capital federal.¹⁶⁸

O projeto de transformar Belém em uma “Paris nos Trópicos” foi uma ação deliberada e enérgica conduzida pelas elites políticas e econômicas da época, financiadas pela riqueza da borracha. Como detalha Geraldo Mártires Coelho¹⁶⁹, as administrações do intendente Antônio

¹⁶⁴ LIMA; HOCHMAN, Op. cit., 2004, p. 496.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ CASTRO SANTOS, Op. cit., 1985.

¹⁶⁷ Ibidem, p.12.

¹⁶⁸ COELHO, Geraldo Mártires. Belém e a *Belle Époque* da borracha. **Revista Observatório**, [S. l.], v. 2, n. 5, p. 32–56, 2016.

¹⁶⁹ Ibidem, p.4.

Lemos (1897-1912) e dos governadores que o antecederam, como Justo Chermont e Lauro Sodré, foram os agentes de uma profunda reconfiguração do cenário público. O objetivo era desmanchar as “formas antigas da vida lusitana” e espelhar a cidade nas matrizes da Europa, principalmente na Paris burguesa. Essa não era somente uma reforma urbana, mas a materialização de um ideal de “Progresso e da Civilização”, onde a ciência e a técnica eram vistas como as forças que construiriam um novo mundo. Na prática, isso se traduziu na exaltação de uma “cidade planejada, limpa e higiênica”, no florescimento da cena lírica com a inauguração do Teatro da Paz em 1878, e na importação de costumes, da indumentária e dos gestuais franceses. Ao mesmo tempo em que se investia em serviços de saneamento e higiene para conferir uma feição cosmopolita à cidade, o projeto deliberadamente promovia o “encobrimento da pobreza e da mendicância”, tornando a intervenção do Estado também “disciplinadora e segregadora” para manter o centro da cidade como um espelho da civilização europeia.

Um exemplo de como esse projeto higienista se materializou em Belém pode ser encontrado na cruzada contra a sífilis no início da década de 1920. Conforme analisam Márcio Couto Henrique e Luiza Helena Miranda Amador¹⁷⁰, o combate à doença venérea, liderado pelo médico Heraclides de Souza Araújo à frente do Instituto de Profilaxia das Doenças Venéreas, transformou-se em uma política de controle social direcionada a um alvo específico: as meretrizes. Enquadradas no discurso médico como o principal vetor da sífilis e uma ameaça à “saúde pública”, elas se tornaram objeto de um rigoroso aparato de vigilância. Os autores detalham as ferramentas desse controle, que incluíam a criação de uma zona exclusiva para o meretrício, a matrícula compulsória em cadernetas de identificação, exames ginecológicos semanais obrigatórios e a interdição daquelas consideradas doentes, tudo com o auxílio da força policial. Assim como os pajés eram vistos como focos de “superstição” e “atraso”, as prostitutas eram estigmatizadas como fontes de contaminação física e moral, sendo seus locais de trabalho descritos pelos médicos como “açougues da carne humana”. A campanha, envolta em uma retórica nacionalista de “valorização da raça” em uma “santa missão patriótica”, revela como o ideal sanitarista se unia a um projeto de disciplinar os corpos e os ofícios considerados indesejáveis.¹⁷¹

É crucial notar, no entanto, que, assim como os praticantes da pajelança, as meretrizes não foram vítimas passivas. Henrique e Amador destacam as diversas estratégias de resistência,

¹⁷⁰ HENRIQUE, Márcio Couto; AMADOR, Luiza Helena Miranda. Da Belle Époque à cidade do vício: o combate à sífilis em Belém do Pará, 1921-1924. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 23, n. 2, p. 359-378, 2016.

¹⁷¹ Ibidem, p.7.

entre elas, a recusa em comparecer aos exames, desafiavam as autoridades e, notavelmente, recorreram à Justiça impetrando pedidos de *habeas corpus* para questionar a legalidade da intervenção médica sobre suas vidas e seus corpos. Esse paralelo demonstra que a perseguição à pajelança não foi um caso isolado, mas parte de um projeto higienista amplo que visava controlar todos os saberes e práticas populares que escapavam à norma médica e moral, encontrando, em ambos os casos, forte resistência por parte dos grupos marginalizados.

Os lucros advindos da economia da borracha foram, de fato, o motor fundamental para a modernização urbana de Belém a partir de 1870. A escala dessa mudança foi sem precedentes; segundo Karol Gillet Soares, em mais de 200 anos de fundação, a cidade não havia se transformado tão profundamente quanto se transformou “sob o sopro inovador das conquistas econômicas da borracha”.¹⁷² Embora os “anos dourados” sejam geralmente situados entre 1880 e 1910, a historiadora Barbara Weinstein¹⁷³, aponta que os primeiros efeitos das exportações de borracha já eram perceptíveis nas “estatísticas vitais do Pará” desde meados do século XIX. O grande catalisador político-econômico veio com a Proclamação da República, que, como destaca Weinstein, deu ao estado do Pará o controle sobre os impostos de exportação. De repente, o governo local passou a ser o “único beneficiário dos 22% de tarifa imposta sobre toda a borracha vendida ao exterior”, financiando um projeto de poder que se expressava na remodelação da cidade.

Essa imensa disponibilidade de capital foi direcionada para um projeto de transformação urbana sob o lema de “Modernidade, Progresso e Civilização”.¹⁷⁴ O impacto físico foi espantoso: o número de domicílios e prédios em Belém saltou de cerca de 4.000 na década de 1860 para 69.050 já no início do período de consolidação da economia gomífera, em 1870.¹⁷⁵ Contudo, essa modernização não foi um processo inclusivo, Soares deixa claro que as intervenções do Poder Público foram desiguais, concentrando-se nas áreas da elite gomífera e negligenciando as periferias.¹⁷⁶ O projeto de embelezamento implicava também uma estratégia de segregação, com a criação de regras para “impedissem ou retirassem as casas não-condizentes do núcleo central, forçando esses moradores a construir em áreas mais periféricas”.

¹⁷² SOARES, Karol Gillet. **As formas de morar na Belém da belle-époque (1870-1910)**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia. Belém, 2008, p. 35.

¹⁷³ WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)**. São Paulo: Hucitec/Edusp, p. 233-235, 1993.

¹⁷⁴ SOARES, Op. cit., 2008, p. 10.

¹⁷⁵ Ibidem, p.37

¹⁷⁶ Ibidem, p.47

Assim, a mesma riqueza que erguia uma “Paris Tropical” para a elite também aprofundava as desigualdades sociais e redesenhava a geografia da cidade a partir de uma lógica de exclusão.

A riqueza crescente da borracha começou a redesenhar a paisagem urbana de Belém de forma vertiginosa já na década de 1870, ainda durante o Império. Antônio Penteado Rocha¹⁷⁷ descreve este momento como um período de “transformações rápidas e violentas”, impulsionado por grandes investimentos em infraestrutura:

Calçavam-se ruas da cidade, com paralelepípedos de granito importados de Portugal, surgem nessa década de 1870 o edifício do Arquivo Público e Biblioteca Pública, o Consulado da Bolívia, o edifício definitivo do Hospital D. Luiz, inauguram-se os serviços telegráficos através de cabos submarinos e o célebre Teatro da Paz, estampa mais impressionante desse período de transformações rápidas e violentas. (PENTEADO, 1968, p.130)

Essas transformações físicas, no entanto, não eram um fim em si mesmas; elas eram a base e o reflexo da consolidação de Belém como o centro da Região Norte. Penteado Rocha¹⁷⁸ destaca que foi nesse período que a economia da borracha permitiu à cidade se firmar como uma grande capital, com uma infraestrutura de serviços que incluía jornais, bancos e uma diversidade de lojas. Mais do que apenas um grande centro comercial com uma vida noturna animada, Belém também se consolidava como o principal polo de poder político regional, pavimentando o caminho para o fausto da *Belle Époque* que estava por vir.

A prosperidade da economia da borracha provocou uma verdadeira explosão demográfica em Belém, transformando-a de uma capital provincial em uma metrópole cosmopolita em poucas décadas. Conforme aponta a historiadora Cristina Donza Cancela,¹⁷⁹ a cidade, que no início do século XIX possuía cerca de 12.500 habitantes, já havia duplicado sua população por volta de 1868. Esse crescimento inicial estava diretamente ligado à ascensão da economia gomífera, que fez a renda da província, advinda das taxas de exportação, crescer mais de 100% somente entre 1852 e 1856.¹⁸⁰

O ritmo da expansão populacional se acelerou vertiginosamente a partir daí. Barbara Weinstein¹⁸¹ aponta que a população já era de 30.000 habitantes na década de 1860, saltando para 95.560 em 1900 e atingindo uma estimativa entre 150.000 e 200.000 pessoas em 1908. Esse contingente era formado por diferentes grupos, incluindo imigrantes europeus, como

¹⁷⁷ PENTEADO, Antônio Rocha. **Belém:** (estudo de geografia urbana). Belém: UFPA, 1968. 2 v.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 130.

¹⁷⁹ CANCELA, Cristina Donza. **Casamento e família em uma capital amazônica** (Belém, 1870-1920). Belém: Açáí, 2011.

¹⁸⁰ Ibidem, p. 68.

¹⁸¹ WEINSTEIN, Op. cit., 1993. p. 105.

portugueses, franceses e ingleses, que atuavam no comércio, crédito e serviços urbanos. O maior fluxo, no entanto, era constituído por migrantes internos, sobretudo populações oriundas do atual Nordeste (historicamente identificadas como “retirantes”, “cearenses” ou “sertanejos”)¹⁸², que migravam para a Amazônia fugindo das secas e em busca de melhores condições de vida. Esse “espantoso crescimento da população”¹⁸³, no entanto, gerou uma intensa pressão sobre o setor habitacional e foi um fator chave na reorganização socioespacial da cidade. Como explica Soares, enquanto os recém-chegados com mais recursos se estabeleciam nas áreas centrais e nobres, a grande massa de trabalhadores com menor poder aquisitivo foi empurrada para as áreas periféricas, impulsionando a criação de novos “bairros populares e populosos”.¹⁸⁴

O crescimento populacional de Belém no auge da borracha foi vertiginoso. Segundo os dados levantados por Antônio Rocha Penteado,¹⁸⁵ a cidade saltou de 60.000 habitantes em 1888 para 96.500 em 1900, um aumento de mais de 50% em pouco mais de uma década. Esse influxo massivo de pessoas era composto por uma diversidade de grupos. Além dos migrantes cearenses e de outras províncias do norte, que chegavam em grande número fugindo das secas, a cidade recebeu um contingente expressivo de estrangeiros, como alemães, franceses e, com destaque, a colônia portuguesa e sírio libanesa.¹⁸⁶

Como aponta Sarges¹⁸⁷, o governo paraense fazia intensa propaganda no início do século XX para atrair mão de obra europeia. Muitos portugueses chegaram com contratos que previam o trabalho no campo. No entanto, ao chegarem em Belém, demonstravam pouco interesse pela vida rural e acabavam por se fixar na capital. Essa preferência pela vida urbana, como ressalta Penteado, teve um impacto direto na economia da cidade, pois a colônia portuguesa passou a deter “nas suas mãos grande parte do comércio atacadista e muitas importantes firmas varejistas”,¹⁸⁸ exercendo as mais diversas atividades e consolidando-se como uma força econômica e social na Belém que se modernizava

¹⁸² Utiliza-se aqui as expressões “retirantes”, “migrantes cearenses” (ou até “populações oriundas do atual Nordeste”) para evitar o anacronismo do termo “nordestino”. Pois, conforme demonstra Durval Muniz de Albuquerque Júnior, a ideia de um “Nordeste” como categoria identitária, cultural e geopolítica foi uma invenção discursiva consolidada apenas a partir das décadas de 1920 e 1930. Cf. ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.

¹⁸³ Ibidem.

¹⁸⁴ SOARES, Op. cit., 2008, p. 80

¹⁸⁵ PENTEADO, Op. Cit., 1968, p. 207

¹⁸⁶ Ibidem, p. 200.

¹⁸⁷ SARGES, Maria de Nazaré. Os portugueses na cidade: trabalho e cotidiano (Belém – 1900). In: SOUSA, Fernando de; MATOS, Ismênia de Lima; MATOS, Izilda (coord.). **Nas duas margens: os portugueses no Brasil**. Porto: CEPESE, 2009. p. 177-187.

¹⁸⁸ PENTEADO, Op. cit., 1968, p. 200

A análise da migração de populações do atual Nordeste para o Pará na Primeira República revela uma complexa dinâmica social. Superando uma visão generalista, Franciane Gama Lacerda¹⁸⁹ detalha como migrantes cearenses, que chegaram ao estado entre 1889 e 1916, foram frequentemente associados ao crescimento de problemas urbanos e sanitários. A imprensa e as autoridades locais, por exemplo, chegaram a atribuir a disseminação da varíola a esses recém-chegados. É precisamente neste contexto de estigmatização que a presente pesquisa se insere, pois a documentação demonstra que muitos praticantes das artes de curar, os pajés, eram também oriundos de estados como Ceará, Paraíba e Alagoas. Tal constatação sugere que esses indivíduos enfrentavam uma dupla marginalização: uma em razão de suas práticas de cura e outra por sua condição de migrantes, alvos de desconfiança social e vigilância policial.

A Belle Époque amazônica, impulsionada pela riqueza efêmera da borracha, fomentou em Belém um ambicioso projeto de modernização que visava equiparar a capital paraense às grandes capitais europeias. Este esforço, contudo, era tanto material quanto ideológico, fundamentado em um paradigma “civilizador” que buscava suprimir o que as elites consideravam as “mazelas” da região. Ancorada em uma visão pejorativa do Norte como um espaço intrinsecamente primitivo, insalubre e habitado por uma população “indolente”, a elite política e econômica promoveu uma profunda intervenção no espaço urbano.¹⁹⁰ Assim, a intendência de Antônio Lemos na capital paraense é o período mais expressivo da intervenção sanitária ocorrida em Belém, pois conforme a historiadora Maria de Nazaré Sarges,¹⁹¹ na obra *Belém: riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912)*, inspirado na reforma que o Barão de Haussmann operou em Paris, o intendente se empenhou em pôr fim na paisagem “primitiva” que ele observava em Belém. O reordenamento urbano interferiu principalmente no cotidiano das camadas populares, uma vez que estas foram retiradas das regiões centrais da cidade para dar lugar à moradia da elite, em nome da modernidade e do embelezamento. Conforme é visto em Penteado¹⁹² os espaços mais salubres da cidade eram dedicados à elite:

“com a valorização do bairro comercial, as residências das melhores e mais ricas famílias foram sendo transferidas para Umarizal, Nazaré e Batista Campos, onde a terra mais barata compensava a aquisição de grandes lotes e a construção de vivendas mais amplas e confortáveis, em sítios mais

¹⁸⁹ LACERDA, Franciane Gama. **Migrantes cearenses no Pará: facas da sobrevivência (1889-1916)**. Belém: Açaí/Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia (UFPA)/Centro de Memória da Amazônia (UFPA), 2010.

¹⁹⁰ ALVES, José Jerônimo. As ciências na Academia e as expectativas de progresso e modernização: Brasil – 1916-1919. In: DANTES, Maria Amélia M. (Org.). *Espaços da Ciência no Brasil (1800-1930)*. Rio de Janeiro, Editora FIOCRUZ, 2001.

¹⁹¹ SARGES, Op. cit., 2002.

¹⁹² PENTEADO, Op. cit., 1968.

ventilados, sem o acanhamento e o abafamento das estreitas ruas do bairro comercial.”¹⁹³

Essa segregação espacial era, intrinsecamente, uma segregação cultural. Ao empurrar os pobres para as periferias, o projeto higienista também buscava ocultar e marginalizar suas práticas, como a pajelança, removendo do centro da 'cidade civilizada' os saberes e os corpos que não se encaixavam em seu ideal de progresso. Essa ideia pela limpeza física e moral também remete à concepção de Mary Douglas¹⁹⁴ sobre “impureza simbólica”, uma vez que para a autora, as práticas de purificação não dizem respeito apenas à higiene, mas expressam mecanismos sociais de exclusão: tudo aquilo que ameaça a ordem é tratado como sujeira e deve ser eliminado. Na Belém da *Belle Époque*, a “sujeira” não era somente o lixo das ruas, ou os cortiços; era também as práticas, corpos e saberes que escapavam à racionalidade científica. A mulher curandeira, o pajé, o negro, o indígena figuravam como impurezas morais a serem expurgadas do projeto civilizatório.

Maria de Nazaré Sarges aponta que ao final do século XIX “era preciso vincular a cidade de Belém, em especial, à República, regime que representava a modernidade, colocando um ponto final na “letargia da monarquia” ou na “barbárie da escravidão”.¹⁹⁵ Nesse projeto, a utilização do discurso higienista pela administração pública da Belle Époque tornou-se um elemento central. De acordo com Sarges¹⁹⁶, a imprensa desempenhou papel central na difusão do medo coletivo em relação às epidemias que assolavam Belém no início do século XX. As notícias sobre mortes causadas por doenças infecciosas circulavam com frequência nas páginas dos jornais, reforçando o clima de apreensão popular. Esse contexto contribuiu para legitimar as ações do intendente Antônio Lemos, que passou a adotar um conjunto de medidas de saneamento urbano. Entre elas, destacou-se a divisão da cidade em distritos sanitários e a implementação da vacinação obrigatória - práticas amparadas pela crença de que os grupos populares seriam os principais responsáveis pela propagação das enfermidades.

A imposição do projeto higienista gerou confrontos diretos com a população, e nenhum foi mais emblemático do que a resistência às campanhas de vacinação obrigatória contra a

¹⁹³ Ibidem, p.135.

¹⁹⁴ DOUGLAS, Op. cit., 1991.

¹⁹⁵ SARGES, Op. cit., 2009. p. 177

¹⁹⁶ SARGES, Maria de Nazaré. **Memórias do “velho” intendente**: Antonio Lemos, 1869 1973. Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 1998.

varíola. Conforme analisa Alexandre de Souza Amaral¹⁹⁷, a recusa popular não pode ser vista como mera ignorância, a resistência era alimentada pela ineficácia e pelos perigos da própria vacina, muitas vezes de má qualidade, e pelos métodos violentos dos vacinadores, que geravam medo e desconfiança. Mais importante, Amaral demonstra que essa desconfiança na medicina oficial fortalecia diretamente as práticas de cura tradicionais. Diante da imposição estatal, a população recorria ativamente aos saberes que considerava legítimos, preferindo as “infalíveis 'receitas' dos curandeiros e pajés” em vez de se submeter à vacina. Esse confronto evidencia que, para o povo de Belém, a disputa pela saúde não era apenas uma questão sanitária, mas um campo de resistência cultural onde a pajelança se afirmava como uma alternativa concreta e confiável à violência do projeto médico-estatal.

Como demonstra Jairo da Silva¹⁹⁸, essas medidas não eram tão somente uma preocupação sanitária, porque também eram uma ferramenta para construir a imagem de uma Amazônia civilizada, contrapondo-se à visão da região como “terra de índio, insalubre e pestilenta”. Esse ideal de modernidade, no entanto, foi profundamente excludente e afetou de maneira desproporcional as populações mais pobres. Ao analisar o *Álbum de Belém de 1902*, Jairo de Jesus Nascimento da Silva¹⁹⁹ aponta que a obra encomendada por Antônio Lemos foi um instrumento de propaganda governamental que exibiu uma cidade em transformação. Silva enfatiza que, no álbum, a palavra “higiene” é mencionada dezenas de vezes, evidenciando uma estratégia discursiva constante, a vincular a imagem de progresso e civilização aos mais modernos princípios da ciência da higiene. O autor conclui que o discurso higienista se tornou um dos elementos centrais na noção de modernidade cultuada pela administração da Belle Époque.

De acordo com Maria de Nazaré Sarges²⁰⁰, a administração de Antônio Lemos priorizou a saúde pública e o serviço sanitário, construindo um verdadeiro arsenal de políticas e instituições para concretizar seu ideal de modernidade. Essa ação se manifestou inicialmente na reorganização geográfica da cidade, dividindo-a em distritos e garantindo que hospitais e cemitérios fossem mantidos distantes dos bairros da elite. Para dar suporte a essa visão, foi criado um conjunto de órgãos especializados, incluindo o Departamento Sanitário Municipal

¹⁹⁷ AMARAL, Alexandre Souza. **Vamos à vacina?** Doença, saúde e práticas médico-sanitárias em Belém (1904 a 1911). Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Pará, IFCH. Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2006.

¹⁹⁸ SILVA, Jairo de Jesus Nascimento da. **Em busca da cura:** a institucionalização da medicina acadêmica em Belém e sua relação com outras práticas terapêuticas, entre 1889 e 1925. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014, p. 45-47.

¹⁹⁹ Ibidem, p.49

²⁰⁰ SARGES, Op. cit., 2002.

em 1901, a Inspetoria Geral do Serviço Sanitário, o Laboratório Farmacêutico e o crucial Hospital de Isolamento, todos projetados para impor um controle técnico e científico sobre a vida urbana e as epidemias.

A expansão do ideal higienista em Belém traduziu-se em maior controle estatal, como evidencia a criação da Repartição Sanitária Municipal em 1899 para fiscalizar mercados e outros espaços públicos. Contudo, essa agenda sanitaria, que culpava a população pelas epidemias e justificava a inspeção de residências e a proibição de aglomerações, gerou inúmeras críticas e conflitos com o povo. Foi justamente na linha de frente do combate às epidemias, por meio da vacinação, que os médicos acadêmicos começaram a solidificar sua identidade profissional, argumenta Jairo da Silva²⁰¹.

Esse processo de afirmação foi multifacetado: consolidou-se com a fundação de instituições-chave como a Sociedade Médico-Cirúrgica e a Faculdade de Medicina do Pará e foi amplificado pela imprensa, que se tornou uma aliada estratégica. No entanto, Silva²⁰² destaca o principal limite desse projeto: mesmo com o respaldo científico e estatal, os médicos não conseguiram erradicar a influência dos pajés, cujo saber tradicional e “preferência popular” representavam um forte contraponto cultural e terapêutico. A imprensa participou ativamente dessa disputa, impulsionando discursos contra a pajelança e divulgando prisões e denúncias, em um esforço para enquadrar a medicina popular como um resquício de “barbárie” a ser superado.²⁰³

Contudo, para além da força cultural da pajelança, a dificuldade dos médicos em consolidar sua hegemonia residia em um obstáculo ainda mais profundo: a própria desunião da classe. Conforme demonstra Silvio Ferreira Rodrigues,²⁰⁴ em “*Esculápios Tropicais*”, a corporação médica paraense estava longe de ser um bloco coeso, encontrando-se fragmentada por “grupos e grupinhos”. Rodrigues argumenta que as “querelas médicas” eram constantes e alimentadas por rivalidades pessoais, disputas por clientela e, fundamentalmente, por partidarismos políticos que opunham “lauristas” e “lemistas”.²⁰⁵ Essa “guerra de facções” transbordava para o espaço público, com médicos atacando uns aos outros em jornais, minando a confiança da sociedade na “ciência” que pretendiam representar.

²⁰¹ SILVA, Op. cit., 2014, p. 89.

²⁰² Ibidem, p.11.

²⁰³ Ibidem, p.32.

²⁰⁴ RODRIGUES, Silvio Ferreira. **Esculápios tropicais**: a institucionalização da medicina no Pará, 1889-1919. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2008, p. 135.

²⁰⁵ Ibidem, p. 118.

Segundo Rodrigues, a primeira tentativa de união, a “Sociedade Médico-Pharmaceutica” (1897), fracassou justamente por conta dessas “desavenças políticas”, e foi somente com a criação da Sociedade Médico-Cirúrgica do Pará, em 1914, que um grupo de médicos passou a forjar uma identidade profissional unificada, buscando superar o que um deles chamou de “regime das igrejinhas”.²⁰⁶ Portanto, antes mesmo de poderem enfrentar com sucesso a concorrência dos praticantes da cura popular, os médicos acadêmicos precisaram primeiro travar uma longa batalha para superar a anarquia em suas próprias fileiras.

Essa fragilidade interna da classe médica, apontada por Rodrigues, abriu um vasto campo para que diversos concorrentes disputassem a hegemonia no universo da cura. Um dos mais organizados e desafiadores, conforme detalham Jairo da Silva e Camila Costa,²⁰⁷ foi o movimento espírita. Longe de ser uma prática isolada, o espiritismo se institucionalizou em Belém com a criação de centros e, notavelmente, da União Espírita Paraense em 1906, que estabeleceu seus próprios órgãos de assistência, como “postos curadores” e um “dispensário homeopático”. Através da “medicina mediúnica”, os “receitistas” (médiums que prescreviam tratamentos) ofereciam consultas gratuitas, atraindo uma clientela vasta que incluía tanto ricos quanto pobres e se tornando, assim, um forte concorrente da medicina acadêmica.

A força dessa concorrência e os limites da autoridade médica ficaram evidentes no famoso caso “Ana Prado”, no final da década de 1910. As sessões de materialização, como apontam os autores, atraíram “o que há de mais elevado e culto na Capital do Pará”, incluindo uma notável predominância de médicos na assistência.²⁰⁸ A tentativa de um doutor de desmoralizar os fenômenos através de um experimento “científico”, aprisionando a médium em uma gaiola, fracassou; pois os fenômenos teriam continuado expondo a impotência da ciência oficial diante do sobrenatural. Ao se apresentar como uma doutrina “científica, filosófica e religiosa”, o espiritismo desafiava os médicos em seu próprio terreno discursivo, ilustrando a complexa e multifacetada disputa pela autoridade da cura na Belém da Belle Époque.

É nesse complexo cenário que a pesquisa de Aldrin Moura de Figueiredo²⁰⁹ se aprofunda, revelando que a Belém da Belle Époque, apesar de sua fachada europeizada, era na verdade uma “cidade dos encantados”. Figueiredo demonstra que os jornais da época, entre

²⁰⁶ Ibidem, p.125.

²⁰⁷ SILVA, Jairo de Jesus Nascimento da; COSTA, Camila Frota da. Espíritas, curandeiros e o exercício da medicina na Belém da Belle Époque: disputas por hegemonia no universo da cura. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 17, n. 50, p. 1–16, 27 Set 2024 Disponível em: <https://periodicoselétronicos.ufma.br/index.php/rbhr/article/view/23841>. Acesso em: 8 out 2025.

²⁰⁸ Ibidem, p.05.

²⁰⁹ FIGUEIREDO, Op. cit., 2008.

anúncios de moda parisiense e notícias sobre inovações como a Estrada de Ferro, estavam repletos de ocorrências sobre prisões de pajés, invasões a casas de feitiçaria e denúncias de bruxaria no coração da “urbe moderna”.²¹⁰

Essa onipresença, contudo, era tratada pela elite intelectual de forma contraditória. Por um lado, o pajé urbano - muitas vezes um retirante de regiões áridas ou imigrante português - era retratado como “embusteiro” e “charlatão”, um caso de polícia que deveria ser reprimido. Por outro, intelectuais e folcloristas “folclorizavam” a pajelança, construindo a imagem de um pajé mítico e “puro”, habitante de um passado imemorial, cujas práticas deveriam ser registradas como uma relíquia da “autêntica” cultura amazônica.

No entanto, os praticantes da cura popular não foram vítimas passivas dessa dinâmica de repressão e romantização. Como destaca Figueiredo, eles participaram ativamente da disputa pela autoridade da cura, chegando a se apropriar das “armas do inimigo”.²¹¹ Em 1887, por exemplo, curandeiros de Belém lançaram um folheto intitulado “Pajés Científicos”, numa notável tentativa de reivindicar para si o status de “ciência” e, assim, desafiar o monopólio discursivo dos médicos acadêmicos. É precisamente neste campo de tensão, entre o projeto higienista, a persistência cultural e a agência dos próprios curandeiros, que a presente pesquisa também se debruça.

Ao longo deste capítulo, delineamos o complexo universo simbólico, social e político em que a pajelança afro-indígena existia e resistia na Amazônia da virada do século. Partimos da compreensão de sua riqueza enquanto sistema de cura e cosmovisão, atravessado por profundas assimetrias de gênero que associavam o poder xamânico masculino à ordem e o feminino à desordem e à feitiçaria. Demonstramos como essa hierarquia interna, herdeira de uma violência colonial, criou a vulnerabilidade perfeita para a ofensiva do projeto higienista que se instalou em Belém. A “Paris nos Trópicos”, erguida sobre os lucros da borracha, não buscou apenas sanear ruas e remodelar fachadas; seu objetivo era disciplinar corpos e saberes, impondo a hegemonia da medicina acadêmica e silenciando as práticas que desafiavam sua autoridade.

Nesse sentido, Bruno Latour e Steve Woolgar²¹² observam que a autoridade científica não se sustenta apenas na descoberta de verdades, mas na capacidade de transformar os espaços de pesquisa em centros de produção de consenso. A ciência moderna constrói sua credibilidade

²¹⁰ Ibidem, p.10.

²¹¹ Ibidem, p.72.

²¹² LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

por meio de redes que legitimam determinadas formas de enunciação e silenciam outras. No contexto da Belém higienista, esse mecanismo se reproduziu nas páginas dos jornais, nas academias médicas e nos gabinetes públicos, uma vez que o saber dos curandeiros e curandeiras era desqualificado não pela ausência de eficácia, mas por carecer de chancela institucional.

Essa autoridade, sustentada pela aliança entre médicos, jornalistas e autoridades públicas, conferiu à medicina um papel normativo sobre a vida urbana, definindo as fronteiras entre ciência e superstição, entre saber legítimo e saber perigoso. É nesse entrelaçamento de ciência, moral e política que se molda o imaginário da cidade moderna, um espaço onde a cura deixa de ser experiência comunitária para se transformar em território de controle estatal e social, reforçando a colonialidade do saber sobre os corpos daquela população amazônica.

Contudo, a cidade modernizada pelas e para as elites era, no cotidiano de sua população, uma cidade encantada, onde pajés e curandeiras continuavam a ser agentes centrais de cura e poder. Tendo estabelecido as bases conceituais da pajelança, as tensões de gênero que a atravessam e o projeto de poder que buscou reprimi-la, avançaremos no próximo capítulo para a materialidade dessa disputa no espaço urbano. Analisaremos como a atuação dos pajés se espalhava geograficamente por Belém, mapeando os focos do domínio da pajelança. Investigaremos a cruzada movida pela imprensa, que transformou curandeiros em inimigos públicos, e aprofundaremos como a desigualdade de gênero se manifestava na prática, revelando por que a jornada de uma mulher pajé era invariavelmente mais árdua e perigosa que a de seus pares masculinos.

CAPÍTULO II

ENTRE DENÚNCIAS E CONFLITOS: A PAJELANÇA NAS MANCHETES DE JORNAIS PARAENSES

3 CAPÍTULO II - Entre denúncias e conflitos: a pajelança nas manchetes de jornais paraenses

RESUMO

Este capítulo investiga a construção midiática da pajelança na imprensa paraense entre 1890 e 1930, demonstrando como os jornais atuaram como instrumentos de legitimação do discurso higienista e da medicalização da vida urbana. A partir da análise das manchetes, reportagens e crônicas, o estudo mapeia a geografia da pajelança em Belém e evidencia que a prática estava amplamente difundida nos bairros populares, contrariando a narrativa de marginalidade. O texto demonstra que a imprensa produziu uma retórica de criminalização ao associar pajés e curandeiras a fraudes, feitiçaria e perigo moral, contribuindo para consolidar o estigma público dessas práticas. Ao mesmo tempo, identifica-se a existência de fissuras no discurso hegemônico, nas quais emergem vozes de resistência e estratégias de negociação simbólica. A análise sob perspectiva interseccional revela que as mulheres foram retratadas com maior carga moralizante, frequentemente vinculadas a sedução, feitiços amorosos ou perversidade, enquanto homens pajés apareciam com maior ambiguidade narrativa. Conclui-se que a imprensa além de noticiar conflitos, também participou ativamente da produção de um regime de verdade que generificou o estigma e reforçou hierarquias de gênero, raça e classe no contexto da modernização republicana.

Palavras-chave: imprensa paraense; geografia; discurso.

Introdução:

O presente capítulo investiga como a pajelança se tornou objeto de conflito público e de intervenção estatal na Belém das décadas de 1890 e 1930, analisando as formas de denúncia, visibilidade e repressão que emergem quando essas práticas entram no campo da imprensa, da polícia e da justiça. Para isso, este capítulo utiliza principalmente textos noticiosos publicados entre 1890 e 1920 em jornais como *A República*, *Diário de Notícias*, *Estado do Pará*, *Folha do Norte*, *O Pará* e *O Democrata*. Com base nesses dados, examinamos a geografia da repressão, por meio da elaboração de mapas temáticos e quadros analíticos que organizam as denúncias e prisões segundo bairros, localidades e áreas de expansão urbana. Essa parte mostra como a distribuição espacial dos casos acompanhou o crescimento da cidade e revela padrões de concentração que não são aleatórios, mas relacionados à lógica de modernização urbana e higienista da Belle Époque. A sistematização dos dados permite identificar quem eram os acusados, como eram nomeados pelos jornais (pajé, curandeira, feiticeira, “Dr. Raiz”, “agente pajé”), quais marcadores de gênero e raça eram acionados e em que tipos de bairros essas denúncias se tornavam visíveis. Esse arranjo espacial evidencia que o controle estatal operava em camadas: mais intenso no núcleo histórico; estrategicamente vigilante nos bairros populares em expansão; e presente em áreas periféricas e nos distritos balneários, como Mosqueiro.

Em seguida, deslocamos o foco para a produção discursiva da imprensa, analisando como jornais paraenses narraram episódios ligados à pajelança, que vocabulários utilizaram para descrever seus praticantes e como esses textos mobilizaram categorias morais e sociais para transformar conflitos cotidianos em casos dignos de intervenção policial. Essa parte examina como manchetes, descrições corporais, qualificações de gênero e marcadores raciais foram empregados para reforçar certos estereótipos, transformando pajés e curandeiras em figuras problemáticas no imaginário urbano. Ao fazê-lo, a seção revela que o jornal além de registrar eventos, também organizava percepções, estabilizava suspeitas e orientava o olhar público sobre quem deveria ser vigiado.

Por fim, o capítulo aprofunda a análise a partir das assimetrias de gênero presentes nos casos, mostrando que a distribuição de denúncias entre homens e mulheres não corresponde à forma como ambos eram representados. Embora a maioria dos acusados sejam homens, as mulheres - quando nomeadas - aparecem mais marcadas por vocativos moralizantes e por enquadramentos associados à desordem, feitiçaria ou charlatanismo. A análise demonstra que a imprensa e a polícia não apenas distinguiam práticas, mas diferenciavam sujeitos a partir de

expectativas de gênero, permitindo compreender como a pajé-mulher se torna uma figura especialmente incômoda para a moralidade urbana e para o projeto civilizatório da época.

2.1 Uma geografia da pajelança em Belém

A espacialização das denúncias e prisões contra pajés no estado do Pará, entre as décadas de 1890 e 1930, permite compreender como as práticas de cura de herança afro-indígena foram sistematicamente perseguidas pelo aparato midiático, policial e jurídico paraense, em um processo que se confunde com a própria formação simbólica da cidade de Belém durante a *Belle Époque* amazônica. A leitura dos mapas temáticos históricos, elaborados com base nos métodos de cartografia histórica e georreferenciamento social, revela que a repressão à pajelança não se distribuiu de forma aleatória, mas seguiu as linhas de expansão e reordenação urbana impostas pelo poder público. Com base no levantamento realizado na Hemeroteca da Biblioteca Pública Arthur Vianna, na Hemeroteca Digital da Fundação Biblioteca Nacional, nos arquivos do Tribunal de Justiça no Centro de Memória da Amazônia (UFPA) e no Arquivo Público do Pará, foi possível catalogar os casos e construir uma análise cartográfica sobre os territórios de perseguição aos pajés e outros praticantes da pajelança. É fundamental ressaltar, contudo, que os dados aqui apresentados correspondem às denúncias, prisões e processos que a pesquisa historiográfica logrou localizar nos referidos arquivos, representando uma amostra da repressão institucionalizada.

Os casos referem-se ao período de 1890 a 1938 e abrangem apenas aqueles com a informação do local (cidade ou localidade) onde ocorreu o evento, devido à posterior representação e análise dos dados em mapas temáticos históricos. As informações de origem jornalística foram organizadas em planilhas eletrônicas Excel a partir de três períodos históricos: de 1890 a 1900, de 1901 a 1910 e de 1911 a 1920.

Com o uso do software gratuito de geoprocessamento “QGIS 3.3”,²¹³ dois mapas temáticos históricos foram confeccionados com as informações de denúncia e de prisão contra pajés. No primeiro mapa, dos casos por localidade no estado do Pará, as informações de quantidade foram inseridas na ferramenta “Tabela de Atributos” e integradas a um banco de dados geográficos com a localização das localidades e cidades paraenses. O banco de dados geográficos é oriundo do IBGE²¹⁴ e foi utilizado como referência histórica para a representação

²¹³ QGIS Development Team, <2024>. QGIS **Geographic Information System**. Open Source Geospatial Foundation Project. Disponível em: <http://qgis.osgeo.org>. Acesso em: 11.jun.2024.

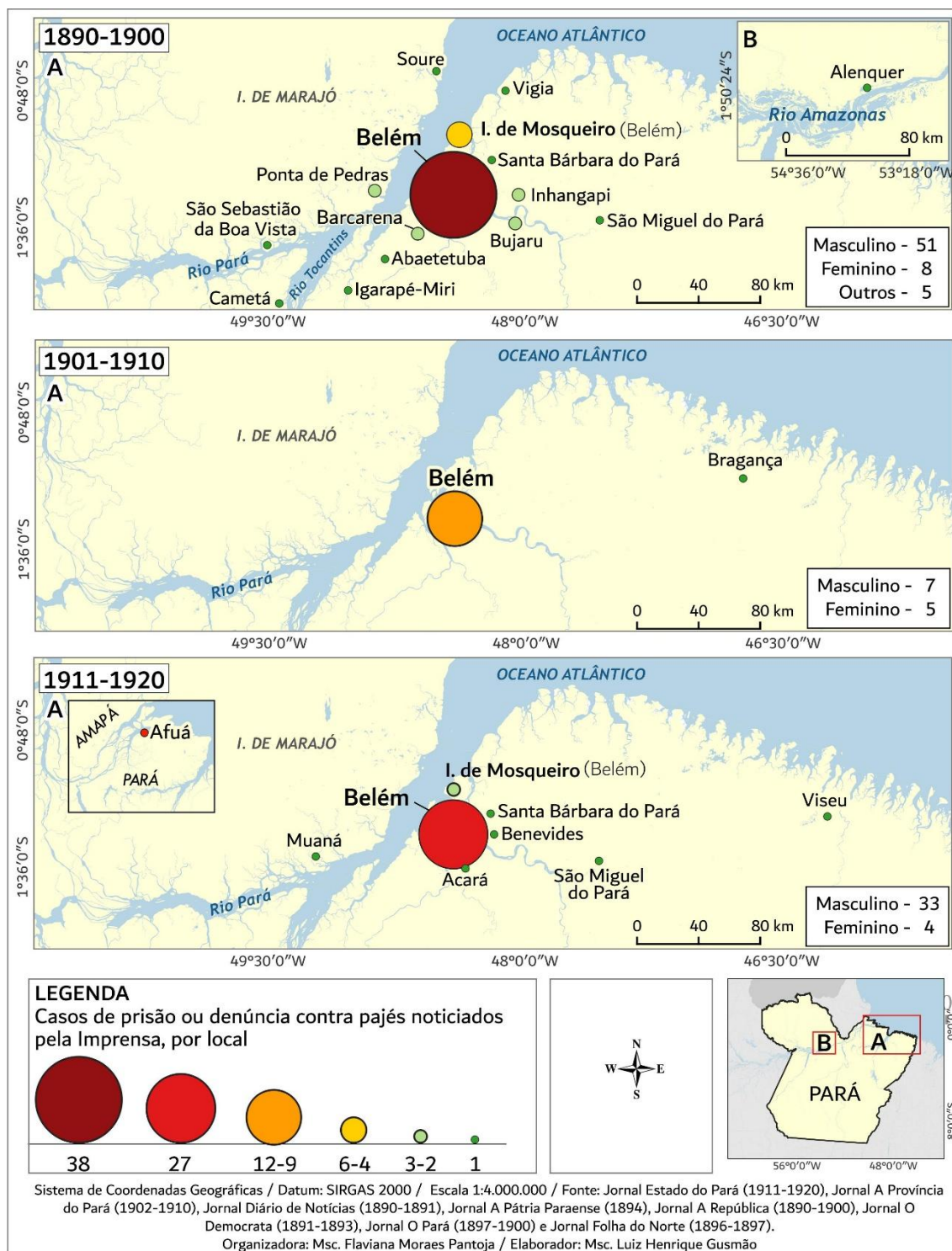
²¹⁴ IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Bases cartográficas contínuas** - Brasil. 2023. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/cartas-e-mapas/bases-cartograficas-continuas/15759-brasil.html>. Acesso em: 27.set.2024.

dos dados. O método cartográfico utilizado em ambos os mapas foi o de “figuras proporcionais”, indicado por Martinelli,²¹⁵ a fim de expressar o contraste de grandezas.

O Mapa 1 foi elaborado com o objetivo de visualizar as diferentes etapas do processo de criminalização da pajelança. Para isso, ele foi organizado por recortes temporais (1890-1900; 1901-1910; 1911-1920), permitindo observar continuidades, intensificações e mudanças ao longo das três primeiras décadas republicanas. Os dados que o compõem foram extraídos de jornais da imprensa paraense - *A Pátria Paraense*, *A Província do Pará*, *A República*, *Diário de Notícias*, *Estado do Pará*, *Folha do Norte*, *O Democrata* e *O Pará* - e refletem a dimensão pública dessas práticas, isto é, o momento em que a pajelança se torna visível, nomeada e disputada no espaço urbano. Assim, mais do que simples registros de ocorrência, as notícias cartografadas expressam o alarme moral, a espetacularização da criminalidade nas reportagens, a atuação policial e a pressão social que contribuíram para consolidar a pajelança como objeto de vigilância, repressão e debate público no Pará da *Belle Époque*.

²¹⁵ MARTINELLI, Marcelo. **Mapas da Geografia e Cartografia Temática**. São Paulo: Contexto, 2011.

Mapa 1: Casos de prisão ou denúncia contra pajés noticiados pela Imprensa, por local.



Fonte: Jornal Estado do Pará (1911-1920), Jornal A Província do Pará (1902-1910), Jornal Diário de Notícias (1890-1891), Jornal A Pátria Paraense (1894), Jornal A República (1890-1900), Jornal O Democrata (1891-1893), Jornal O Pará (1897-1900) e Jornal Folha do Norte (1896-1897). Organizadora: Msc. Flaviana Moraes Pantoja / Elaborador: Msc. Luiz Henrique Gusmão

Uma primeira análise visual revela uma enorme concentração de casos na capital, Belém. Em todos os períodos analisados, a cidade figura como o epicentro das denúncias e prisões, respondendo por 81 de um total de 132 registros, o que equivale a mais de 60% das ocorrências. Entre os anos de 1890 e 1900, observamos uma concentração de mais de 38 prisões na capital, mas em localidades próximas como Mosqueiro, Inhangapi, Bujaru, Barcarena e Ponta de Pedras há mais de três registros de denúncias ou prisões. Um destaque para Mosqueiro com seis registros, sendo três registros desse (em 1897 e 1898), referentes ao mesmo pajé: Elias Pedro do Santos, o “pajé Elias”. Regiões fora da capital como Soure, Vigia, Santa Barbara, São Miguel do Pará, São Sebastião da Boa Vista, Cametá, Abaetetuba, Igarapé-Miri e Alenquer aqui registram apenas uma menção a pajelança.

No entanto, interessante apontar que em Soure, por exemplo, a pajelança é presente no cotidiano dos moradores ainda na contemporaneidade,²¹⁶ sugerindo uma dinâmica sociocultural distinta. Da mesma forma que na Ilha do Marajó, pajés mulheres eram toleradas,²¹⁷ a pajelança funciona como um sistema de saúde popular, valorizado e integrado à comunidade, seguindo com maior aceitação e, portanto, gerando menos conflitos documentados em arquivos policiais ou na imprensa. Aldrin Figueiredo²¹⁸ ajuda a explicar essa dicotomia ao mostrar como os intelectuais da *Belle Époque* construíram duas imagens distintas da pajelança: uma “folclórica” e outra “criminosa”. A pajelança do interior, como a da Ilha de Maiandeuá, era vista como “pura”, “ancestral” e digna de ser registrada como folclore. Em contrapartida, a pajelança praticada em Belém por migrantes e trabalhadores urbanos era vista como uma versão “deturpada” e “degenerada”, alvo direto da polícia. Assim, a baixa incidência de registros em Soure não indica ausência da prática, mas sim um contexto sociocultural onde ela era mais tolerada e menos visada pelo aparato repressivo focado no espaço urbano.

A análise da temporalidade de 1890 a 1900 revela uma complexa distribuição de gênero na liderança dos rituais. Embora os registros apontem para uma predominância de pajés homens, com 51 casos, a presença de mulheres é registrada em 8 ocasiões. De particular interesse é a categoria 'Outros', que, longe de ser residual, identifica 5 situações de autoridade espiritual compartilhada, onde o protagonismo era exercido conjuntamente por um homem e uma mulher, ou o gênero do líder não foi especificado. Essa modalidade de atuação conjunta é

²¹⁶ NASCIMENTO, Márcio Rogério Bandeira do. **Linhas de fundo do encantamento nas águas do Patu-Anu: principais distinções da Pajelança Cabocla e a espiritualidade da cidade de Soure na Ilha do Marajó.** UFPB, 2023. p.47.

²¹⁷ ALBUQUERQUE; FARO, Op. cit., 2015.

²¹⁸ FIGUEIREDO, Op. cit., 2008, p. 62 - 64.

ilustrada pela denúncia de '*Mandiquinha do Bote*'²¹⁹ em Barcarena, que relata a convocação de um “casal de pajés” pela professora local para diagnosticar um suposto feitiço.

No decênio de 1901 a 1910, o mapa mostra uma concentração das denúncias exclusivamente em Belém, com 12 ocorrências registradas. Embora o número absoluto seja menor do que o da década anterior, o dado relevante é a distribuição por gênero: 7 homens e 5 mulheres. Essa proporção, ainda que numericamente próxima, não deve ser interpretada como indicativa de uma relação paritária dentro do campo ritual, mas como um possível indício de maior visibilidade, e consequentemente maior vulnerabilidade, das mulheres pajés no ambiente urbano e no espaço discursivo da imprensa. Essa aproximação nas cifras pode refletir o crescente incômodo social diante da presença feminina no exercício público da cura, especialmente em um contexto no qual a moral católica, o discurso médico e o aparato repressivo do Estado se consolidavam como instâncias legitimadoras do saber e da autoridade.

A completa ausência de registros em outras localidades neste decênio não significa que a pajelança desapareceu do interior, mas pode indicar que o aparato repressivo do Estado (polícia, justiça e imprensa) estava cada vez mais focado em ‘limpar’ a capital de suas práticas ‘não civilizadas’, em linha com o projeto modernizador da *Belle Époque*. A perseguição, nesse sentido, torna-se um fenômeno eminentemente urbano, mirando os pajés que atuavam no coração simbólico do poder paraense. As limitações do levantamento devem ser consideradas, mas a exclusividade dos casos em Belém é um forte indício dessa priorização repressiva. Soma-se a isso a própria natureza seletiva das fontes impressas: nem tudo o que ocorria chegava às redações. A pajelança, provavelmente, mantinha-se viva e operante em todo o Pará, mas, talvez graças à sua aceitação social e à escassez de denúncias nessas localidades, ela não gerava o alarde necessário para ser convertida em denúncia ou alarde midiático.

No período entre 1911 e 1920, por sua vez, as denúncias aos redores da capital voltam a aparecer. Novamente, Belém concentra a maior parte das denúncias com total de 27, mas a Ilha do Mosqueiro com 6 registros, Santa Barbara, Benevides, Acará, São Miguel do Pará, Muaná e Viseu registram pelo menos uma denúncia da atuação de pajés em suas regiões. E mais uma vez há um número expressivo de rituais liderados por homens, com um total de 33, para 4 denúncias onde o alvo eram pajés mulheres.

A proeminência de Belém nos registros de perseguição relatados na imprensa deve ser entendida como um sintoma do projeto modernizador da *Belle Époque* na Amazônia. A capital não era apenas o cenário da repressão, mas o próprio motor dela. Sob a ótica de Foucault, o que

²¹⁹ *Folha do Norte* - PA, 22 de maio de 1897, Ed.507. Acervo da Biblioteca Nacional.

se observa é a ação de um poder disciplinar que buscava higienizar o espaço urbano fisicamente e simbolicamente.²²⁰ Para que a “Paris dos Trópicos” se consolidasse, era preciso produzir um saber que definisse a pajelança como o seu oposto: o atraso, a superstição, o perigo. Este saber, disseminado pela imprensa e validado pela medicina e pela lei, legitimava a vigilância constante e a criminalização. Assim, a governabilidade da pajelança era uma condição para a governabilidade da própria cidade. O controle panóptico sobre os pajés em Belém era, em essência, o controle sobre as fronteiras do que seria considerado “civilizado” no novo espaço urbano amazônico.

A leitura sociodemográfica dos denunciados revela uma clara predominância masculina: foram registrados 97 casos envolvendo homens contra 20 envolvendo mulheres, uma proporção de quase cinco para um. No entanto, essa contagem das lideranças formalmente denunciadas oculta uma realidade mais complexa. Os próprios relatos das batidas policiais, que serviram de base para a criminalização, descrevem consistentemente uma expressiva presença feminina nos rituais. Em uma diligência contra o pajé Veridiano Belém, por exemplo, dos treze participantes encaminhados à delegacia, oito eram mulheres.²²¹ Este dado sugere que, embora os homens fossem mais frequentemente identificados como os líderes - talvez por transitarem mais livremente no espaço público, como o carpinteiro que “havia trocado seu honroso ofício pelo de pajé”²²² -, as mulheres formavam a base social e espiritual que sustentava e legitimava a pajelança.

Desse modo, a geografia da repressão delineia-se em dois planos complementares. No plano espacial, a concentração no cinturão urbano-fluvial de Belém evidencia o papel da capital como espaço de vigilância privilegiado e laboratório do controle social. No plano social, os dados revelam um aparente paradoxo; pois embora o foco quantitativo da repressão, o volume de prisões e denúncias, recaísse majoritariamente sobre o pajé homem, isso não contradiz a tese de que o discurso opressivo era qualitativamente mais incisivo contra as mulheres. A pajé mulher, ao ocupar um lugar de poder espiritual e público, encarnava uma forma de “contrapoder” duplamente perigosa para a ordem patriarcal e higienista da época.²²³

Isso leva a lembrar autoras clássicas da perspectiva de gênero porque a sua existência da mulher pajé/ curandeira desafiava o que Joan Scott²²⁴ define como o papel do gênero na

²²⁰ FOUCAULT, Op. cit., 2008.

²²¹ *Diário de Notícias* - PA. Págé. Belém/PA, 21 de novembro de 1896. Acervo da Biblioteca Nacional.

²²² SOUZA; PACHECO, Op. cit., 2021, p. 108.

²²³ O desdobramento desta premissa constitui um dos eixos centrais deste trabalho e, portanto, este aprofundamento analítico e empírico será devidamente explorado e longo dos próximos capítulos.

²²⁴ SCOTT, Joan W. Op. cit., 1995.

articulação das relações de poder, onde a autoridade pública feminina é vista como uma anomalia a ser controlada. Nesse sentido, a repressão não visava apenas enquadrar a pajé na ilegalidade, mas atacar sua própria performance de gênero, como vemos nos discursos da imprensa. Tal performance, nos termos de Judith Butler²²⁵, subvertia a norma que confinava a mulher ao espaço privado. A desqualificação moral, recorrentemente associada à feitiçaria ou à desordem nos discursos jornalísticos e policiais analisados, operava como um dos principais mecanismos de controle para tentar neutralizar essa autoridade. Nesse cenário, a persistência dessas mulheres na prática da pajelança configurava-se, na prática, como um importante espaço de resistência cotidiana.

Em relação ao Mapa 2, com as informações de casos de denúncia e de prisão ocorridas em Belém/PA, inicialmente recorreu-se ao mapa digital da cidade de Belém de 1889, disponível no site da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo da UFPA²²⁶, a fim de representar os limites aproximados da cidade daquela época em um novo mapa digital. Com o uso do software QGIS, utilizou-se as ferramentas “georreferenciamento” e “vetorização contínua” para realizar essa delimitação aproximada de Belém. Em seguida, foi realizado o download dos limites geográficos dos bairros atuais de Belém no site do IBGE,²²⁷ com o intuito de agrupá-los em grandes zonas para que os dados históricos pudessem ser representados.

Com o uso da ferramenta “*join*”, os bairros foram agrupados para que os logradouros identificados na base histórica não pudessem atravessar mais de uma zona geográfica. O objetivo foi evitar a duplicidade de dados em zonas distintas, já que as informações dos locais de denúncia ou prisão não contêm detalhes de cruzamento de logradouros. Essa delimitação contou com o auxílio da base de ruas atuais de Belém, presente na ferramenta “Google Maps” dentro do QGIS. Em relação às ruas com nomes diferentes das atuais, realizou-se pesquisa documental e bibliográfica histórica para identificar o nome atual do logradouro.²²⁸ Já as áreas de Belém que não aparecem ocupadas no mapa digital de 1889 foram identificadas de maneira aproximada.

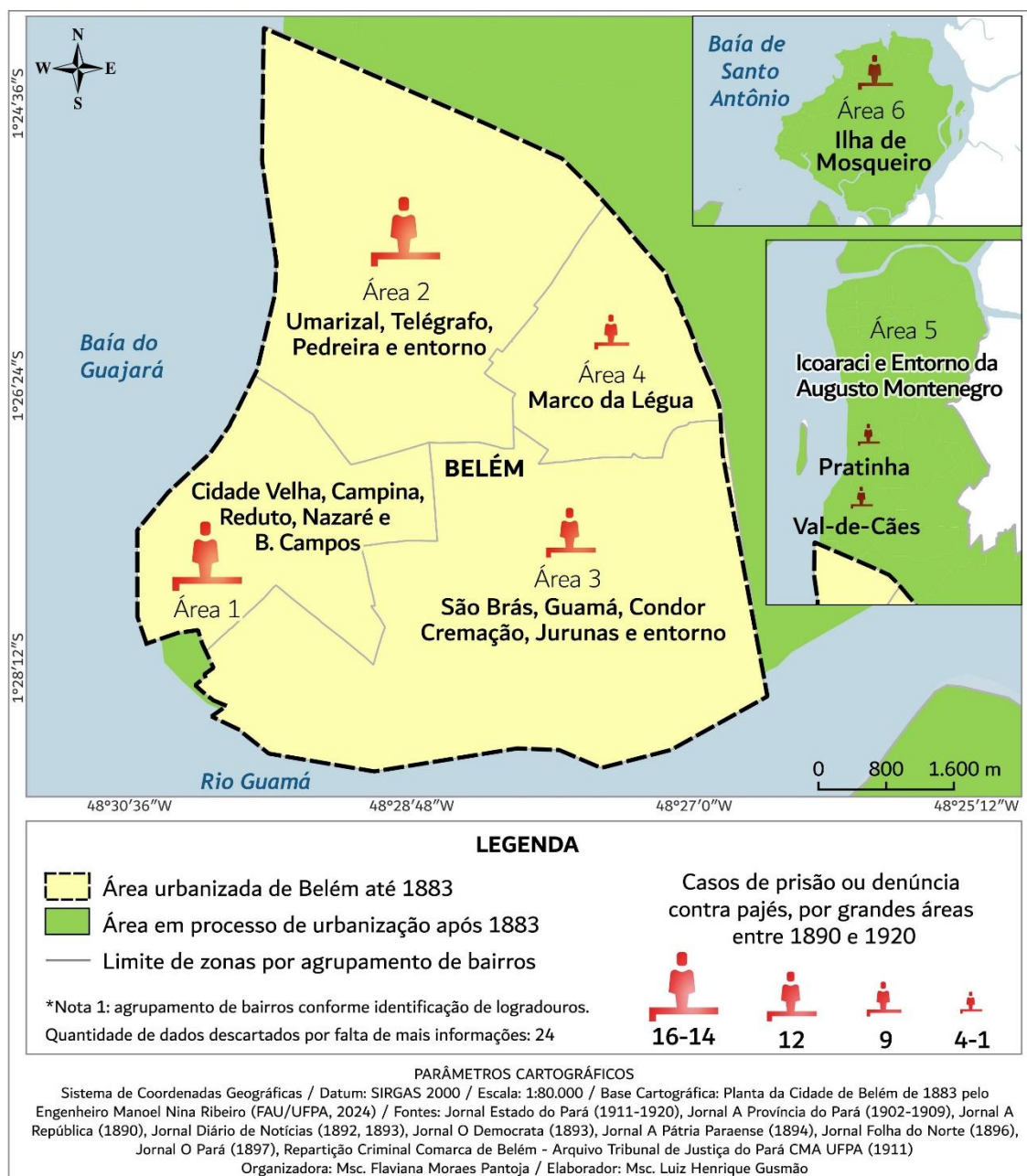
²²⁵ BUTLER, Judith. Op. cit., 2018.

²²⁶ FACULDADE DE ARQUITETURA E URBANISMO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ (FAU-UFPA). **Planta da cidade de Belém – 1899**. Belém: FAU-UFPA, 2014. Disponível em: <https://fauufpa.org/2014/03/23/planta-da-cidade-de-belem-1899>. Acesso em: 9 out. 2025.

²²⁷ IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Malha de setores censitários – arquivo geoespacial de bairros por UF**. 2022. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/geociencias/organizacao-do-territorio/malhas-territoriais/26565-malhas-de-setores-censitarios-divisoes-intramunicipais.html>. Acesso em: 13.nov.2024.

²²⁸ Baseada principalmente na obra “Ruas de Belém” de Ernesto Cruz, que foi crucial para a identificação dos nomes de ruas, bem como as mudanças destes ao longo dos anos. Ver: CRUZ, Ernesto. **Ruas de Belém: significado histórico de suas denominações**. 2. Ed. – Belém: CEJUP, 1992.

Mapa 2: Casos de prisão ou denúncia contra pajés, por grandes áreas de Belém (1890-1920)



Fonte: Jornal *Estado do Pará* (1911-1920), Jornal *A Província do Pará* (1902-1910), Jornal *Diário de Notícias* (1890-1891), Jornal *A Pátria Paraense* (1894), Jornal *A República* (1890-1900), Jornal *O Democrata* (1891-1893), Jornal *O Pará* (1897-1900) e Jornal *Folha do Norte* (1896-1897).

Organizadora: Msc. Flaviana Moraes Pantoja / Elaborador: Msc. Luiz Henrique Gusmão

O segundo mapa, intitulado “Casos de prisão ou denúncia contra pajés, por grandes áreas (1890-1920)”, permite uma análise em microescala, revelando como o poder estatal se distribuía e operava dentro do tecido urbano de Belém. A legenda, que diferencia a área urbana consolidada até 1883 (em amarelo) das zonas de expansão posteriores (em verde), permite

analisar a presença das denúncias em relação direta com o crescimento da cidade e a expansão do controle institucional.

O padrão mais evidente é a massiva concentração de casos (14 a 16) no núcleo histórico (amarelo) - Cidade Velha, Campina, Reduto, Nazaré e Batista Campos, que aqui será chamada de “Área 1”. Esta área, centro da vida colonial e republicana, não abrigava somente a infraestrutura do poder (polícia, imprensa), mas também o novo centro comercial e financeiro impulsionado pela borracha, como a Rua dos Mercadores (atual João Alfredo). A repressão intensa neste local sugere um choque de mundos porque de um lado estava a elite gomífera e o projeto de uma “Paris Tropical”²²⁹; do outro, as práticas de pajelança ocorrendo em seu coração, como no caso do pajé Candido Pereira da Silva, que por volta de 1908 atendia pela Cidade Velha, conforme denunciava *A Província do Pará*,²³⁰ ou no caso de Domingos Meirelles dos Santos, o “Dr. Raiz” que no ano de 1920 tinha um “aparador” no mercado de Ferro do Ver o Peso, onde se “encontravam remédios da terra misturados com garradas de cheiros.”²³¹ Nesse sentido, o mercado do Ver-o-Peso, em Belém, era e ainda é um espaço fundamental para a comercialização de banhos, defumações, ervas, raspas, cipós, cascas, flores e outras matérias-primas comumente utilizadas em sessões de pajelança. Essa dinâmica também foi registrada, na década de 1960, por Leandro Tocantins na obra *Santa Maria de Belém do Grão-Pará*, na qual o autor narra a experiência de encontrar uma vasta exposição desses “preparos que entram na alquimia cabocla” comercializados dentro e fora dos mercados da cidade.²³²

Para detalhar de maneira mais precisa a composição dessa concentração de casos identificada na “Área 1”, apresento a seguir o Quadro 1, que reúne os registros de pajés, curandeiras e demais agentes de cura denunciados ou presos nessa porção central da cidade entre 1891 e 1921. A sistematização desses dados permite observar como essas práticas se distribuíam no interior do núcleo histórico e quais vocativos, marcadores de gênero e referências raciais foram mobilizados pela imprensa. Ao acrescentar esse recorte individualizado, complementa-se a leitura espacial do mapa, pois não se trata exclusivamente de saber quantos casos ocorreram em cada área, mas quem eram esses sujeitos, como eram nomeados e onde exatamente atuavam no tecido urbano.

²²⁹ GONÇALVES, A. M. O processo de urbanização na cidade de Belém do Pará durante a Belle Époque e seus impactos. *Oficina do Historiador*, v. 15, n. 1, 2022.

²³⁰ *A Província do Pará - PA*, 12 de março de 1908. Biblioteca Pública Arthur Vianna.

²³¹ *Estado do Pará - PA*, 27 de março de 1918, Ed.3239. Acervo da Biblioteca Nacional.

²³² Ver: TOCANTINS, Leandro. *Santa Maria de Belém do Grão Pará*: instantes e evocações da cidade. Civilização Brasileira, Ed. 2, 1976.

Quadro 1: Localização de pajés (Área 1)

ANO	JORNAL	VOCATIVO	SEXO	CORETNIA/ETC./ETC.	NOME ACUSADO	LOCALIDADE	ÁREA	MUNICÍPIO
1890	A República	pajé	M	Não informado	Individuo Benedicto	Trav. Princeza, canto da estrada de São Brás	Área 1	Belém
1891	Diário de Notícias	nenhuma	F	não informado	Agueda Maria Nunes	Sé	Área 1	Belém
1891	Diário de Notícias	curandeira/ adivinha	F	cigana		Trav. do Passinho	Área 1	Belém
1893	O Democrata	pajé	M	não informado	Joaquim Angelo	mora Arapiranga e vem para Estrada de São Jeronymo entre D Pedro e São João	Área 1	Belém
1896	Diário de Notícias	pajé, hábil preparador de garrafadas, feiticeiro	M	preto	Antonio José de Brito	Trav. Vigia n 34	Área 1	Belém
1896	Diário de Notícias	pajé	F	não informado	Xica pajé	Trav. Campos Salles 99, mudando para Barcarena	Área 1	Belém
1896	Folha do Norte	pajé	M	não informado	Tipos de Rua pajé aleijado	Rua 13 de Maio	Área 1	Belém
1896	Folha do Norte	pajé	F	mulatinha	Julia de Tal	Henrique Gurjão n 9	Área 1	Belém
1896	Folha do Norte	curandeiro/ feiticeiro	M	preto sexagenário	Antonio Manoel de Brito	Trav. Vigia n 34	Área 1	Belém
1902	Diário de Notícias	pajelança	M	não informado	João Alves Ferreira Lustosa	Avenida Independência	Área 1	Belém
1908	Diário de Notícias	cartomante/ feiticeira	F	não informado	Albina Maria	1º de março	Área 1	Belém
1908	Diário de Notícias	pajé	M	não informado	Candido Pereira da Silva	Cidade Velha	Área 1	Belém
1911	Estado do Pará	pajé	M	não informado	Manoel João Barbosa	Rua Conceição com Trav. Apinagés s/n	Área 1	Belém
1913	Estado do Pará	pajé	M	não informado	Raymundo Heleno de Castilho e Silva	Avenida Nazareth	Área 1	Belém
1920	Estado do Pará	“Dr Raiz”	M	não informado	Domingos Meirelles dos Santos	Mercado de Ferro ver o peso	Área 1	Belém
1921	Estado do Pará	pajé	F	não informado	Raymunda Gomes da Silva	Av. S Jeronimo	Área 1	Belém

Fontes: *A Pátria Paraense* (1894), *A Província do Pará* (1902-1909), *A República* (1890-1900), *Diário de Notícias* (1890-1898), *Estado do Pará* (1911-1921), *Folha do Norte* (1896-1897), *O Democrata* (1891-1893) e *O Pará* (1897-1900).

A leitura do quadro em diálogo com a distribuição espacial do mapa revela que a concentração de casos na Área 1 está diretamente relacionada à forma como esses sujeitos eram publicamente construídos. As ocorrências demonstram que os homens aparecem

majoritariamente sob o vocativo “pajé”, associado a uma figura de especialista ritual, ainda que criminalizado, enquanto as mulheres são mais frequentemente designadas como curandeiras, adivinhas, cartomantes ou feiticeiras, categorias que carregam um peso moral negativo e as afastam da legitimidade ritual atribuída aos homens. Os marcadores raciais identificados nos registros - como preto, mulatinha, cigana - reforçam esse enquadramento diferenciado, evidenciando que a racialização contribuía para ampliar a suspeição e a vigilância sobre determinados sujeitos. Além disso, a diversidade de nomenclaturas empregadas para os acusados demonstra que a imprensa não descrevia apenas práticas, mas produzia classificações que ajudavam a orientar a ação policial e o imaginário urbano sobre quem deveria ser controlado. Dessa forma, o quadro complementa o mapa ao indicar que a repressão no centro da cidade não se limitava ao espaço físico, mas se dirigia especialmente a corpos marcados por gênero, raça e vocativos desqualificadores, que circulavam em áreas consideradas estratégicas para o projeto higienista.

Também com 14 a 16 casos emerge na região que abrange Umarizal, Telégrafo e Pedreira, a “Área 2”. A análise desta área infere que a repressão seguia de perto as fronteiras sociais e culturais da Belém da *Belle Époque*. Isto porque a Pedreira era um bairro popular, habitado por uma população trabalhadora e migrante, com forte presença de retirantes. Era nesse caldeirão cultural que os saberes de cura de matriz afro-indígena floresciam, sendo o bairro conhecido por seus “terreiros” e pela forte presença de curadores.²³³

Se, no mapa, essa área aparece com intensidade semelhante à do núcleo histórico, o quadro permite visualizar quem eram os sujeitos envolvidos, como eram designados pela imprensa e de que maneira suas práticas se enraizavam no cotidiano dos bairros populares. A organização desses dados oferece uma leitura mais fina das dinâmicas sociais da região: evidencia que a repressão incidia para além do centro modernizado, avançando para zonas de forte densidade cultural, marcadas por circulação de trabalhadores, migrantes e grupos afro-indígenas que compunham o universo urbano da Belém da virada do século. Assim, o quadro opera como uma ferramenta que introduz os personagens concretos que animavam esse território, permitindo acompanhar como a pajelança se articulava às sociabilidades locais.

²³³ COSTA, Antonio Maurício Dias da, CARVALHO, Juliana dos S. Op. Cit. 2019, p. 244.

Quadro 2: Localização de pajés (Área 2)

ANO	JORNAL	VOCATIVO	SEXO	COR/ETNIA/ETC.	NOME ACUSADO	LOCALIDADE	ÁREA	MUNICÍPIO
1890	A República	pajé	F	não informado	Silvéria da Paixão	Rua da Pedreira	Área 2	Belém
1890	A República	pajé	M	não informado	não informado	Lugar S. João, passando o curro	Área 2	Belém
1892	Diário de Notícias	pajé/ purrio	M	não informado	não informado	Estrada de São João n 22	Área 2	Belém
1895	Diário de Notícias	pajé	M	não informado	Manuel Ciciliano Ribeiro, Manuel Rodrigues de Almeida, Olympio Damião da silva e Idebal Malheiros	Rua Diogo Móia, n 26	Área 2	Belém
1896	Diário de Notícias	pajé	M	não informado	Veridiano Belém e mais 30 assistentes	Trav. 2 de Dezembro	Área 2	Belém
1902	Diário de Notícias	erveira, adivinha	F	não informado	Idalina	Dois de Dezembro	Área 2	Belém
1902	Diário de Notícias	feiticeiras	F	não informado	Maria Angelica Duarte, Maria Magdalena Duarte	Trapiche de São João	Área 2	Belém
1913	Estado do Pará	pajé	M	não informado	João Catharino	vila Izabel, trav 22 de junho (Umarizal)	Área 2	Belém
1916	Estado do Pará	pajé	F	não informado	pajé Joanna	Estrada do Una	Área 2	Belém
1918	Estado do Pará	pajé	M	não informado	Chagas	Vila Teixeira, Umarizal	Área 2	Belém
1918	Estado do Pará	pajé	M	não informado	Manoel Clementino “Dr Coló”	Rua Curuça, telegrafo	Área 2	Belém
1920	Estado do Pará	pajé	M	não informado	Francisco Ramos Nogueira (Chichão) agente pajé	Maurity, canto com Marques Herval	Área 2	Belém
1921	Estado do Pará	pajé	M	não informado	Raymundo Alves da Silva Agente pajé	Pedreira	Área 2	Belém

Fontes: *A Pátria Paraense* (1894), *A Província do Pará* (1902-1909), *A República* (1890-1900), *Diário de Notícias* (1890-1898), *Estado do Pará* (1911-1921), *Folha do Norte* (1896-1897), *O Democrata* (1891-1893) e *O Pará* (1897-1900)

Em diálogo com a representação espacial do mapa, a leitura do quadro evidencia que a Área 2 constituía um espaço privilegiado para a permanência e circulação dos saberes de cura, funcionando como ponto de encontro entre periferias urbanas em formação, territórios de migração e práticas tradicionais afro-indígenas. Diferentemente da Área 1, onde a repressão operava sobretudo na visibilidade do centro político e comercial, aqui o alvo não era apenas a presença física dos agentes de cura, como também a vitalidade cultural desses bairros, cuja densidade de terreiros, benzedores, erveiras e pajés configurava, para as autoridades, um foco

persistente de resistência ao projeto higienista. Os vocativos empregados pelos jornais (“pajé”, “erveira”, “feiticeira”, “purrio”, “agente pajé”) revelam não só a variedade das práticas, mas também um esforço de classificação moral que atribuía valores distintos conforme o sexo, a raça ou a posição social dos acusados, reforçando a representação desses territórios como espaços “perigosos” e carentes de controle. Assim, o quadro confirma que a repressão acompanhava de perto as fronteiras sociais da cidade: justamente onde se concentravam trabalhadores, migrantes e populações racializadas, intensificava-se o olhar vigilante do Estado e da imprensa.

A terceira zona de maior intensidade (12 casos) - abrangendo São Brás, Guamá, Condor, Cremação e Jurunas, a “Área 3” - coincide com os bairros populares, ribeirinhos e em processo de urbanização (a área verde). A história da ocupação desses espaços revela que eles foram constituídos a partir de uma lógica de exclusão. O Guamá, por exemplo, nasceu em torno do Asylo do Tucunduba, um leprosário criado para segregar os doentes, e era visto como um espaço “à deriva e à margem da cidade”²³⁴. A Cremação, por sua vez, foi o local escolhido para o forno crematório do lixo da cidade. Por serem “afastados do centro da cidade, longe do controle do poder disciplinar,”²³⁵ esses bairros se tornaram refúgios para as classes trabalhadoras e para as práticas religiosas afro-amazônicas. A ação policial nesses locais, portanto, além de um ato de disciplinador, também configurava uma invasão aos territórios de resistência e aos saberes tradicionais que floresciam exatamente nos espaços onde a Belém “moderna” depositava aquilo que rejeitava.

Para detalhar a configuração da terceira área de concentração, apresenta-se a seguir o Quadro 3, que reúne os registros de acusações envolvendo pajés, feiticeiras e curandeiras nos bairros de São Brás, Guamá, Condor, Cremação e Jurunas. Como mostram estudos sobre a formação urbana de Belém na virada do século XX, esses bairros se consolidaram em regiões ribeirinhas e populares marcadas por expansão urbana desigual e intensa circulação de trabalhadores e migrantes.²³⁶ A sistematização dos casos evidencia a distribuição dessas práticas de cura em pontos variados da área - travessas, estradas antigas e ruas que compunham o traçado periférico - permitindo observar como os jornais localizavam esses episódios dentro

²³⁴ HENRIQUE, Márcio Couto. Escravos no purgatório: o leprosário do Tucunduba (Pará, século XIX). *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, v. 19, p. 153-177, 2012.

²³⁵ SOUZA, Clei. Sendas da religiosidade afro-amazônica na belle époque amazônica. *Revista Blecaute*. v. 7, n.20, Campina Grande – PB, 2020, p.34

²³⁶ NOLETO, Rafael da Silva. **Brilham estrelas de São João: gênero, raça, e sexualidade em performance nas festas juninas de Belém** – PA.2016.351f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2016.

de um território em transformação. Assim, o quadro organiza os dados espaciais e identifica quem eram os acusados, quais vocativos lhes foram atribuídos e de que maneira esses registros se inserem na dinâmica social desses bairros.

Quadro 3: Localização de pajés (Área 3)

ANO	JORNAL	VOCATIVO	SEXO	COR/ ETNIA	NOME ACUSADO	LOCALIDADE	ÁREA	MUNICÍPIO
1894	A Patria Paraense	pajé	M	Não informado	Não informado	25 de março, Estrada da Constituição	Área 3	Belém
1896	Folha do Norte	feiticeira	F	mulata	Joanna Francisca	Estada da Constituição	Área 3	Belém
1896	Folha do Norte		F	preta	Velha Andreza	Pariquis	Área 3	Belém
1898	O Pará	pajé	M	Não informado	José Lopes da Trindade	Prox. Estrada da Constituição	Área 3	Belém
1899	A República	pajé	M	Não informado	José Ribeiro da Costa	Jurunas	Área 3	Belém
1899	O Pará	pajé	M	Não informado	Não informado	João Balbi, n 2	Área 3	Belém
1900	A República	pajé/ feiticeiro	M	preta	João Soares Thomé	Belém, Av. Castelo Branco c. 13	Área 3	Belém
1912	Estado do Pará	pajé	M	Não informado	Santos de Tal	Rua dos Mundurucus	Área 3	Belém
1912	Estado do Pará	curandeira/parteira	F	Não informado	Antônia Maria do Espírito-Santo	Av. Caldeira Castelo Branco	Área 3	Belém
1912	Estado do Pará	pajé	M	não informado	Abundio Joaquim de Paula	Campina da Queimada; (Rua Monte Alegre e Trav. Sto. Amaro)	Área3	Belém
1918	Estado do Pará	pajé/ intrução	M	preto, maranhense	Manoel Clementino da Paixão	Mundurucus, 38,	Área 3	Belém
1921	Estado do Pará	pajé	M	Não informado	Pedro Candido de Oliveira	22 de junho, Guamá	Área 3	Belém

Fontes: *A Pátria Paraense* (1894), *A Província do Pará* (1902-1909), *A República* (1890-1900), *Diário de Notícias* (1890-1898), *Estado do Pará* (1911-1921), *Folha do Norte* (1896-1897), *O Democrata* (1891-1893) e *O Pará* (1897-1900)

Os casos listados demonstram que a pajelança se fazia presente nesses bairros talvez porque eles reuniam populações trabalhadoras e ribeirinhas que dependiam desses saberes em seu cotidiano. Ao mesmo tempo, a intervenção policial nesses locais, evidenciada pelas denúncias e prisões presentes no quadro, revela um movimento de entrada do Estado em áreas onde sua presença cotidiana era mais frágil. Assim, o quadro complementa o mapa ao mostrar que a repressão nesses bairros não era apenas geográfica, mas atingia diretamente modos de vida que se estruturavam nas margens da cidade e que, por isso mesmo, podiam ser vistos como alvos prioritários do disciplinamento.

A presença de casos ao longo do Marco da Légua (Área 4), ainda que numericamente menor do que nas áreas centrais e intermediárias, é significativa porque coincide com um importante eixo de expansão urbana de Belém na virada do século XIX para o XX. O mapa evidencia que essa região funcionava como um corredor intermediário entre a cidade consolidada e as zonas mais periféricas, e o Quadro 4 detalha como as práticas de cura eram registradas nesse território em transformação. A repetição de endereços como Travessa Angustura, Travessa Humaitá, Avenida Tito Franco indica que os episódios não estavam dispersos aleatoriamente, mas se concentravam em ruas que integravam o trajeto tradicional do Marco da Légua e seus arredores, espaços de ocupação progressiva, circulação de moradores e desenvolvimento de pequenos núcleos habitacionais.

Quadro 4: Localização de pajés (Área 4)

ANO	JORNAL	VOCATIVO	SEXO	COR/ETNIA/ETC.	NOME ACUSADO	LOCALIDADE	ÁREA	MUNICÍPIO
1890	A República	pajé	M	Não informado	Pedro de Tal	Marco da Legua	Área 4	Belém
1902	Diário de Notícias	curandeiros	M	Não informado	“Uns indivíduos”	Avenida Tito Franco	Área 4	Belém
1909	Diário de Notícias	pagé	M	Não informado	José Libanio dos Santos	Trav Angustura, Marco da Légua	Área 4	Belém
1909	Diário de Notícias	Pagé	M	Não informado	Vicente Ambrósio Vieira	Trav Angustura, Marco da Légua	Área 4	Belém
1918	Estado do Pará	pajé/ curandeiro/ homem experiente	M	pardo	Feliciano Baptista	Trav Humaitá s.n, conhecido em todo bairro do marco	Área 4	Belém
1918	Estado do Pará	pajé	M	preto, maranhense	Antonio Silva “Dr. Antonio”	Marco da Legua	Área 4	Belém
1921	Estado do Pará	pajé	M	Não informado	Antonio de Jesus Monteiro Japiim	1º de dezembro	Área 4	Belém
1921	Estado do Pará	pajé/ bruxa	F	Não informado	Francisca Emília da Conceição	Marco da Legua	Área 4	Belém

Fontes: *A Pátria Paraense* (1894), *A Província do Pará* (1902-1909), *A República* (1890-1900), *Diário de Notícias* (1890-1898), *Estado do Pará* (1911-1921), *Folha do Norte* (1896-1897), *O Democrata* (1891-1893) e *O Pará* (1897-1900)

Os vocativos empregados nos jornais: “pajé”, “curandeiros”, “pajé/curandeiro/homem experiente”, “pajé/bruxa” - mostram que o Marco da Légua abrigava uma variedade de práticas de cura, quase sempre atribuídas a homens, com exceção de um único registro feminino em 1921 (Francisca Emília da Conceição), chamada de “bruxa”. A associação de marcadores raciais, “pardo” e “preto, maranhense”, reforça que, também nessa área, a imprensa utilizava qualificadores que situavam socialmente esses indivíduos e alinhavam suas práticas a categorias

moralizadas de suspeição. Em alguns casos, como ocorre com o uso de “doutor”, a designação pode carregar um tom irônico, recurso frequente na imprensa do período ao se referir a curandeiros; em outros, pode simplesmente indicar que o acusado era uma figura conhecida na vizinhança, como o próprio registro do jornal sugere ao afirmar que Feliciano Baptista era “conhecido em todo o bairro do Marco”. Essa ambiguidade é importante, pois ela revela tanto a estratégia do jornal de classificar moralmente esses sujeitos quanto a possibilidade de que alguns deles ocupassem posições de relativa notoriedade ou circulação local.

O conjunto dos casos revela, portanto, que a Área 4 funcionava como zona de fronteira, onde a expansão urbana encontrava práticas de cura já estabelecidas entre moradores e trabalhadores que habitavam ou transitavam pelo eixo do Marco da Léguas. A atuação da imprensa e da polícia aparece de forma pontual, sempre através de denúncias específicas, como nos anos de 1909 e 1918, quando dois ou mais casos são registrados na mesma travessa — indicando momentos em que o Marco, embora periférico, entrava no radar da repressão. Assim, o quadro complementa o mapa ao demonstrar que a repressão na Área 4 não se dava somente pela distância em relação ao centro, mas pela visibilidade das atividades de cura em um território de passagem e crescimento urbano, onde práticas tradicionais coexistiam com a formação de novos bairros.

Para detalhar a composição dessa quinta área de registros, apresenta-se o quadro referente aos casos ocorridos em Icoaraci, Pratinha e Val-de-Cães entre 1892 e 1918. Essas localidades situam-se em um setor de expansão de Belém cuja formação territorial, conforme demonstram estudos sobre a antiga Vila do Pinheiro, combinava características rurais, núcleos de ocupação dispersa, circulação fluvial e crescente presença de veranistas oriundos do centro da capital.²³⁷ O quadro 5 permite observar como as práticas de cura apareciam vinculadas a pontos específicos dentro desses distritos (sítios, estradas, travessas e áreas de passagem) e como os jornais mobilizavam diferentes vocativos (“pajé”, “curandeiro”, “patife”, “homem experiente”) para nomear os acusados. Dessa forma, o quadro também revela que, mesmo fora da malha urbana consolidada, as denúncias emergiam em locais que integravam circuitos de sociabilidade próprios de uma região em transformação territorial.

²³⁷ LIMA, Alberto Patrick Cassiano. **A terra, o valor e a forma no tempo**: periodização morfológica de Icoaraci, Belém-Pará (1869-2019). Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Belém: Universidade Federal do Pará, 2021.

Quadro 5: Localização de pajés (Área 5)

ANO	JORNAL	VOCATIVO	SEXO	COR/ETNIA/ETC.	NOME ACUSADO	LOCALIDADE	ÁREA	MUNICÍPIO
1892	Diário de Notícias	pajé/ curandeiro	M	não informado	homem experiente	No Pinheiro (Belém)	Área 5	Belém
1892	Diário de Notícias	pajé/ patife	M	não informado	Pae Adão	Pratinha	Área 5	Belém
1918	Estado do Pará	pajé	M	não informado	José Duarte	Val de Cães	Área 5	Belém
1918	Estado do Pará	pajé	M	não informado	Carlos Antonio dos Santos “Dr. Carlos”	Val de Cães	Área 5	Belém

Fontes: *A Pátria Paraense* (1894), *A Província do Pará* (1902-1909), *A República* (1890-1900), *Diário de Notícias* (1890-1898), *Estado do Pará* (1911-1921), *Folha do Norte* (1896-1897), *O Democrata* (1891-1893) e *O Pará* (1897-1900)

A leitura do quadro, articulada às informações do mapa, indica que os casos dessa área se inserem em territórios que, no final do século XIX e início do XX, combinavam ruralidade persistente com processos iniciais de urbanização. No caso de Icoaraci, os registros de 1892 dialogam com a morfologia do período, marcada pela existência de antigas estradas, áreas de várzea e concentrações habitacionais que se formaram em torno da Vila do Pinheiro, espaço descrito pela historiografia como rústico, mas socialmente dinâmico e frequentemente frequentado por moradores da capital em busca de lazer. Na Pratinha e Val-de-Cães, observa-se padrão semelhante, em que imprensa descreve sobretudo acusados masculinos, utilizando vocativos diversos que oscilam entre expressões genéricas (“pajé”) e qualificações que podem carregar julgamento moral, como “patife”. Assim, o quadro confirma que, mesmo em áreas situadas além do núcleo urbano central, as práticas de cura faziam parte do cotidiano desses bairros e se tornavam visíveis quando acionadas por conflitos locais ou intervenções pontuais da polícia e dos jornais, acompanhando a própria expansão territorial de Belém em direção ao entorno fluvial.

O Quadro 6 reúne os registros de acusações envolvendo pajés em Mosqueiro entre 1893 e 1918, destacando um padrão espacial específico dentro do distrito. Todas as ocorrências se concentram em localidades facilmente reconhecíveis na geografia social da ilha - a vila, áreas de praia como Chapéu Virado e Praia Grande - pontos que, desde o final do século XIX, articulavam o cotidiano dos moradores permanentes aos fluxos sazonais de visitantes. Estudos sobre a memória local destacam que esses espaços eram caracterizados pela circulação fluvial, pela convivência entre ribeirinhos e veranistas e pela intensificação de encontros durante o movimento das praias, elementos que davam visibilidade aos conflitos e práticas de cura que

ali se desenrolavam.²³⁸ Organizar esses casos permite observar como a imprensa mapeava a presença dos pajés no distrito, registrando-os justamente nos trechos de maior circulação e contato social.

Quadro 6: Localização de pajés (Área 6)

ANO	JORNAL	VOCATIVO	SEXO	COR/ETNIA/ETC.	NOME ACUSADO	LOCALIDADE	ÁREA	MUNICÍPIO
1893	Diário de Notícias	pajé	M	não informado	Francisco Antonio Pedroza	Mosqueiro	Área 6	Belém Mosqueiro
1893	O Democrata	pajé	M	não informado	Francisco Antonio Pedroza	Mosqueiro	Área 6	Belém Mosqueiro
1897	Folha do Norte	pajé/curandeiro	M	não informado	Elias Pedro do Santos	Mosqueiro, Chapéu Virado	Área 6	Belém Mosqueiro
1897	Folha do Norte	pajé/curandeiro	M	não informado	Elias Pedro do Santos	Mosqueiro, Chapéu Virado	Área 6	Belém Mosqueiro
1897	Folha do Norte	pajé/curandeiro	M	não informado	Elias Pedro do Santos	Mosqueiro, Chapéu Virado (veio de Santarém)	Área 6	Belém Mosqueiro
1898	O Pará	pajé	M	não informado	Elias Pedro do Santos	Mosqueiro, praia grande	Área 6	Belém Mosqueiro
1918	Estado do Pará	pajé/ curandeiro	M	não informado	Daniel Cyriaco do Amaral	vila do Mosqueiro	Área 6	Belém Mosqueiro
1918	Estado do Pará	pajé	M	não informado	Daniel Cyriaco do Amaral	Mosqueiro	Área 6	Belém Mosqueiro

Fontes: *A Pátria Paraense* (1894), *A Província do Pará* (1902-1909), *A República* (1890-1900), *Diário de Notícias* (1890-1898), *Estado do Pará* (1911-1921), *Folha do Norte* (1896-1897), *O Democrata* (1891-1893) e *O Pará* (1897-1900)

O que mais chama atenção no quadro é a estabilidade espacial das denúncias, pois elas se concentram em um mesmo conjunto de locais ao longo de mais de duas décadas. Chapéu Virado e a Praia Grande aparecem repetidamente como cenário das acusações, indicando que eram, para a imprensa, pontos onde a presença de pajés se tornava mais pública e, portanto, mais passível de registro. Provavelmente, esse padrão não está ligado à malha urbana consolidada, como nas áreas centrais, mas ao caráter sazonal e intermitente da sociabilidade de Mosqueiro. Nas praias, espaços compartilhados por moradores, pescadores, comerciantes e frequentadores, conflitos e tensões ganhavam imediata repercussão.

²³⁸ SOUZA, Renato Vieira. Encantados em Memória: as histórias de seu Milito do Caruaru em Mosqueiro, Belém-PA. *Revista Entre Rios do Programa de Pós-Graduação em Antropologia*, v. 7, n. 1, p. 88-111, 2024.

A repetição dos nomes também é um elemento decisivo para compreender o comportamento das fontes. Francisco Antonio Pedroza aparece em dois jornais diferentes (*Diário de Notícias* e *O Democrata*) no mesmo ano, 1893. Isso indica que sua presença em Mosqueiro ganhou projeção suficiente para ser retomada por mais de um periódico. A recorrência não aponta necessariamente para reincidência prática, mas demonstra que o episódio envolvendo seu nome circulou na imprensa, consolidando sua visibilidade. Ainda mais expressivo é o caso de Elias Pedro do Santos, cujo nome se mantém nos jornais ao longo de dois anos. Ele é mencionado quatro vezes em 1897 e surge novamente em 1898, sempre vinculado às praias de Mosqueiro. Essa permanência documental revela que sua atuação não foi percebida como pontual, mas como uma presença identificável na localidade. Em um dos recortes, o jornal informa que ele “veio de Santarém”, demonstrando que um pajé poderia atuar em mais de uma região do Estado do Pará. A repetição do seu nome ao longo de vários meses e novamente no ano seguinte sugere que sua figura era facilmente reconhecida no distrito, o que poderia explicar a frequência com que era mencionada quando surgiam conflitos ou denúncias.

Também merece atenção o fato de que, mesmo após mais de vinte anos desde os primeiros registros, o distrito continua a aparecer na imprensa em 1918, agora com o nome de Daniel Cyriaco do Amaral, citado em duas notas do *Estado do Pará*. Tal recorrência temporal mostra que a presença de pajés e curandeiros em Mosqueiro não era uma situação episódica restrita a uma década, mas algo que reaparecia nas fontes sempre que os jornais tomavam conhecimento de casos ocorridos no distrito. Outro ponto relevante é o perfil dos acusados, todos do sexo masculino. Diferente de outras regiões, não se observa, nessa área, a diversidade de gênero encontrada em outras partes da cidade.

Por fim, ao relacionar o quadro ao mapa, observa-se que Mosqueiro aparece como uma área fora da malha urbana consolidada, mas plenamente integrada ao conjunto de localidades que a imprensa acompanhava. As denúncias não se distribuem de forma dispersa: concentram-se em pontos de fácil reconhecimento e circulação. Isso indica que, mesmo distante do centro de Belém, Mosqueiro possuía visibilidade suficiente para que episódios envolvendo pajés fossem registrados com relativa frequência nos jornais.

A leitura espacial da pajelança, tal como evidenciada nos mapas e quadros apresentados, revela não apenas a distribuição geográfica dessas práticas, mas também os limites das próprias fontes que as registram. Ao observar os dados compilados, chama atenção a recorrente ausência de identificação da cor ou raça dos indivíduos mencionados, frequentemente substituída pela

indicação “não informado”. Longe de constituir uma lacuna meramente documental, esse silêncio deve ser compreendido como um dado histórico significativo, pois, conforme argumenta Hebe Mattos,²³⁹ o apagamento ou a não nomeação da cor, especialmente ao longo do século XIX, não indica sua irrelevância, mas antes um processo de reconfiguração das formas de classificação social, no qual a racialização permanece operante, ainda que menos explicitamente registrada.

No caso das práticas de pajelança na Amazônia, esse silêncio pode adquirir contornos específicos, uma vez que tais práticas estavam associadas a saberes afro-indígenas historicamente situados em posições subalternizadas. Nesse sentido, a ausência da cor nos registros não implica indistinção, mas sugere um deslocamento da racialização para outros marcadores, como as categorias acusatórias mobilizadas nos discursos jornalísticos e judiciais (“feiticeira”, “charlatã” ou “pajé”), que passam a operar como qualificações sociais densas, articulando dimensões de gênero, saber e posição social.

A análise da geografia da repressão, delineada a partir da articulação entre mapas e quadros, demonstra que a perseguição à pajelança não se configurou como um fenômeno disperso, mas como uma prática situada, inscrita em espacialidades específicas. A concentração de denúncias no cinturão urbano de Belém, com intensidade decrescente do centro consolidado (Área 1) para as zonas de expansão periférica (Áreas 4 e 5), revela que o projeto modernizador e higienista da Belle Époque estabeleceu um território de vigilância preferencial que coincidia com os centros de poder e os eixos de circulação de migrantes e trabalhadores. Contudo, a materialização dessa geografia da repressão, dependeu intrinsecamente do poder de nomeação e visibilidade conferido pela imprensa periódica. Foram os jornais, como instâncias articuladoras de um saber criminológico e higienista, que transformaram o pajé e o curandeiro no “outro” da civilidade amazônica, legitimando a ação policial e judicial. Assim, a análise espacial e social aqui concluída exige um aprofundamento na dimensão discursiva da perseguição. A seção subsequente se dedicará a esquadrihar a dedicação discursiva da imprensa, investigando de que maneira o repertório lexical e a retórica midiática construíram a categoria de “pajé criminoso”, pavimentando o caminho para a criminalização formal dos praticantes das artes de curar da capital.

²³⁹ MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista - Brasil, século XIX**. 3. ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013.

2.2 Nos domínios da Pajelança: o papel da imprensa contra os pajés.

Na Belém que se pretendia moderna, qualquer exercício da arte de curar nas mãos de quem não possuía o diploma acadêmico de Medicina era sinal da selvageria, de incivilidade ou barbárie. Ainda assim, os pajés estavam por todos os lados e conforme já vimos em Figueiredo²⁴⁰, ao exercerem papéis de curandeiro, bruxo, adivinho e sábio eles representavam a maior concorrência frente aos médicos formados nas academias. O historiador ressalta que no início do século passado observou-se na capital paraense a mais acirrada disputa entre esses atores importantíssimos para a compreensão da história das práticas terapêuticas no Brasil. Entretanto, como também salienta o historiador, a disputa entre magia (os pajés) e erudição (os médicos) estava presente muito mais nos discursos desses últimos que na prática cotidiana de seus consultórios, pois suas práticas por vezes se assemelhavam.

Neste contexto, a ação da imprensa contra o exercício da prática de pajelança não passou despercebida pelos leitores das gazetas que circulavam em todo o Pará. Figueiredo afirma que “na virada do século XIX, jornais apareciam diariamente abarrotados de denúncias contra o que se chamava, à época, de “calamidade dos pajés.”²⁴¹ Ao mesmo tempo em que as denúncias contra homens e mulheres pajés - por vezes também chamados de feiticeiros - se multiplicavam nas páginas dos jornais, o mesmo ocorria com as propagandas de consultórios, farmácias e remédios. Possibilitando, inclusive, identificar certas contradições, principalmente em anúncios de elixires com ervas receitas pelos pajés que faziam parte da composição das fórmulas farmacêuticas da época. Havia, portanto, trocas entre as diferentes formas terapêuticas, conforme já tinha sinalizado Figueiredo.

Para compreender como os jornais construíram a figura do pajé como um inimigo público, considera-se aqui que seus discursos exerciam um poder efetivo na sociedade, conforme a concepção de Michel Foucault.²⁴² Nesta perspectiva, o discurso reflete as forças, as lutas e desejos de uma sociedade, ele não é somente uma manifestação, mas é um objeto de desejo para obter controle e neste sentido.

É preciso admitir um jogo complexo e instável em que o discurso pode ser, ao mesmo tempo, instrumento e efeito de poder, e obstáculo, escora, ponto de resistência e ponto de partida de uma estratégia oposta. O discurso veicula e produz poder; reforça-o, mas também o mina, expõe, debilita e permite barrá-lo. Da mesma forma, o silêncio e o segredo dão guarida ao poder, fixam suas interdições; mas também, afrouxam seus laços e dão margem a tolerâncias mais ou menos obscuras. (FOUCAULT, 1999, p. 95)

²⁴⁰ FIGUEIREDO, Op. cit., 2003, p. 273-304.

²⁴¹ Ibidem, p. 275.

²⁴² FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1999.

Assim, é importante compreender a imprensa responsável por produzir esses discursos: quais interesses moviam os jornais e jornalistas em sua elaboração, que notícias eram divulgadas e como o funcionamento dessas publicações contribuía para reforçar a posição discursiva dos periódicos. Também é necessário examinar os enunciados que qualificavam a prática da pajelança, buscando entender de que maneira eram construídas as representações sobre ela. Pensar a imprensa paraense, nesse contexto, é também refletir sobre o campo político. Quando surge no Pará, em 1822, com *O Paraense*, o jornal estabelece uma relação estreita com o discurso liberal que emergira da Revolução do Porto (1820), conforme observa Geraldo Mártires Coelho.²⁴³ A revolução ocorrida em Portugal resultou na convocação das Cortes Constituintes, responsáveis pela elaboração de uma Constituição liberal para o país. O movimento teve ampla repercussão no Brasil, onde crescia o desejo de maior autonomia e participação na política imperial

De acordo com José Murilo de Carvalho,²⁴⁴ em *A construção da ordem: a elite política imperial*, a Revolução do Porto foi impulsionada principalmente pela crise econômica, política e social vivida por Portugal naquele período. A proposta de um governo representativo, limitado por uma Constituição, parecia oferecer a solução para as tensões que ameaçavam o reino. No Pará, a imprensa desempenhou papel central na difusão dessas ideias liberais e na mobilização popular em apoio ao movimento revolucionário.

Vicente Salles,²⁴⁵ ao analisar o pensamento político em torno dos eventos da Cabanagem (1835-1840), destaca o papel fundamental da imprensa naquele período. Segundo o autor, a década de 1830 foi marcada pela criação de diversos periódicos voltados à luta partidária. Entre eles, sobressaem os jornais fundados por Batista Campos e Silvestre Antunes - *O Publicador Amazoniense* (1832-1834) e *O Paraguassu* (1832-1833) -, que expressavam de forma contundente a ideologia combativa associada ao movimento cabano.

Na década seguinte, Salles observa uma mudança significativa no perfil da imprensa, inaugurando o que denomina de “nova era na imprensa paraense.”²⁴⁶ Nesse momento, os jornais passam a apresentar um caráter mais noticioso e voltado ao interesse geral, embora

²⁴³ COELHO, Geraldo Mártires. “O jornal O Paraense e as ideias liberais no Pará de 1822”. In: **Revista Seminário Internacional Independência nas Américas**, 2015.

²⁴⁴ DE CARVALHO, José Murilo. **A Construção da Ordem: a elite política imperial**; Teatro das Sombras: A política imperial. 2.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, Relume-Dumará, 1996, 436 p.

²⁴⁵ SALLES, Vicente. **Memorial da Cabanagem: esboço do pensamento político revolucionário no Grão-Pará**. Belém: CEJUP, 1992.

²⁴⁶ Ibidem, p.121

continuam a abordar as questões políticas do período. Em 1876, é fundado *A Província do Pará*, considerado o periódico mais duradouro do estado. Criado por Joaquim José de Assis, Francisco de Souza Cerqueira e Antônio José de Lemos, que mais tarde se tornaria intendente da capital, o jornal consolidou-se como uma das principais vozes da imprensa paraense no século XIX.

As questões políticas também foram observadas nos periódicos como *O Abolicionista* (1882-Indefinido), *O Abolicionista Paraense* (1883- 1884) e *O Curuçaense* (1883-1886), que a apoiavam a causa abolicionista.²⁴⁷ E com o advento da República, a imprensa no Pará também se dedica às questões literárias e sociais e, em 1896, é criada a *Folha do Norte* (1896-1974), com o intuito de defender o Partido Republicano e fazer oposição ao intendente Antônio Lemos. Além da *Folha*, outros jornais também surgem neste período, como: *O Caixeiro* (1889), *A voz do Caixeiro* (1890-1892), *O Cidadão* (1889-1892), *O Artista* (1891), *O Republicano* (1889 - Indefinido) e *O Democrata* (1890-1895).

No contexto republicano, à medida em que a medicina oficial consolida seu controle hegemônico das práticas de saúde, os jornais foram instrumentos importantes na perseguição generalizada contra os concorrentes dos médicos formados em faculdade; perseguição essa iniciada ainda nos finais do Império. Gabriela dos Reis Sampaio aponta, que a imprensa durante o Império, “muitas vezes ofereceu um grande apoio contra o “charlatanismo”, categoria abrangente utilizada pelos intelectuais médicos para desqualificar toda e qualquer medicina diferente da sua”²⁴⁸. No Pará, na transição do século XIX para o XX “a insistência e a força das terapêuticas populares em tempos republicanos, mostravam que não seria nada fácil para a medicina erudita conquistar a tão sonhada hegemonia.”²⁴⁹

Nos primeiros anos do regime republicano, no Pará, a imprensa noticiosa frequentemente publicava denúncias contra pajés, curandeiros, curandeiras e feiticeiros - termos empregados pelos jornais para designar qualquer pessoa acusada de exercer ilegalmente a medicina. Os articulistas, além de relatarem essas práticas, costumavam ironizar a inércia das autoridades policiais diante da atuação dos pajés e demais curadores populares.

Neste trabalho, considero como denúncia os textos publicados com a intenção explícita de informar às autoridades sobre a presença desses praticantes, tanto na capital quanto no interior da província. As notícias sobre prisões também assumem papel relevante para compreender o discurso da imprensa nessa verdadeira cruzada moral e política contra as chamadas “artes de curar” no Pará. Compreender o papel da imprensa exige pensá-la como um

²⁴⁷ BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. Op. cit., 1985

²⁴⁸ SAMPAIO, Op. cit., p. 25.

²⁴⁹ RODRIGUES, Op. cit., 2008, p. 55.

campo de poder, conforme a concepção de Michel Foucault. O discurso jornalístico além de refletir a realidade, ele a produzia, veiculando e reforçando o poder da elite médica e estatal, ao mesmo tempo em que minava e deslegitimava os saberes populares. A imprensa paraense, herdeira de uma longa tradição de engajamento político desde a Cabanagem e o Abolicionismo, agora emprestavam sua consolidada influência a essa nova cruzada higienista, utilizando um arsenal de táticas discursivas para construir o pajé como um inimigo público

Em 12 de fevereiro de 1891, o *Diário de Notícias*²⁵⁰ executou uma manobra discursiva exemplar. De forma estratégica, o jornal publicou os artigos do Capítulo III - “Dos Crimes contra a Saúde Pública” - do recém-promulgado Código Penal de 1890. A disposição na página era, em si, uma declaração de guerra, uma vez que o texto da lei estava espremido entre anúncios do “infalível” Café Navegantes e os nomes de proeminentes médicos da elite paraense, como o Barão de Anajás e o Dr. Firmo Cardoso. Uma diagramação que transformava a página do jornal em uma arena simbólica. De um lado, a medicina acadêmica era apresentada como a face da legalidade e da ciência; do outro, a lei era exposta como a consequência direta para quem ousasse desafiar essa hegemonia.

A publicação não era um mero ato informativo, mas uma clara advertência aos pajés, curandeiros e feiticeiros, e à sua vasta clientela. Isto porque, o Decreto nº 847, de 11 de novembro de 1890, que instituiu o novo Código Penal, criminalizava de forma explícita práticas de espiritismo, magia, curandeirismo e uso de substâncias naturais com fins terapêuticos conforme visto na transcrição abaixo:

Art. 156. Exercer a medicina em qualquer de seus ramos, a arte dentária ou a farmácia; praticar a homeopatia, a dosimetria, o hipnotismo ou magnetismo animal, sem estar habilitado segundo as leis e regulamentos.

Penas de prisão celular por um a seis meses, e multa de 100\$000 a 500\$000. Parágrafo único: Pelos abusos cometidos no exercício ilegal da medicina em geral, os seus atores sofrerão, além das penas estabelecidas, as que forem impostas aos crimes que derem casos.

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

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

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

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

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

²⁵⁰ *Diário de Notícias* - PA, Código Penal: Capítulo III. Belém/PA, 12 de fevereiro de 1981.

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

Penas - de prisão celllar 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 órgão ou apparelho organico, ou, em summa, alguma enfermidade:

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

Si resultar a morte:

Pena - de prisão celllar por seis a vinte e quatro annos.²⁵¹ - (Grifos Nossos)

A análise da publicação desses artigos revela o posicionamento inequívoco da imprensa no conflito. Ao enquadrar a pajelança, o espiritismo e o curandeirismo sob o título de “Crimes contra a Saúde Pública”, o discurso médico-legal, amplificado pelo jornal criminalizava essas práticas e ainda as redefinia como uma ameaça ao corpo social. A mensagem era dupla: alertava os praticantes sobre o poder punitivo do Estado e ensinava a população a associar as curas tradicionais não mais a uma alternativa cultural, mas a um ato ilícito. O jornal, assim, declarava seu lado no embate, utilizando o aparato legal como arma para demarcar a fronteira entre o saber médico “oficial” e as práticas populares “criminosas”.

Convém apontar que no contexto paraense a ilicitude do ato de pajelança já era prevista no Código de Posturas da Câmara Municipal de Belém de 1880²⁵², em seu Artigo 54, já proibia qualquer um de se intitular “pajé, curandeiro” ou usar “meios supersticiosos” para curas, sob pena de multa de vinte mil réis. Duas décadas depois, o Código de Polícia Municipal de 1900,²⁵³ com o artigo 31, intensificou a perseguição, não só aumentando a multa, mas estendendo a punição também àqueles que se sujeitassem às práticas, ou seja, os próprios clientes

O enquadramento da pajelança como “crime contra a saúde pública” foi uma estratégia legal que, na prática, mascarava uma contínua perseguição religiosa. Essa tática revela uma profunda contradição no projeto secular do Estado Republicano. Conforme demonstra a

²⁵¹ BRASIL. Decreto 847, de 11 de outubro de 1890. **Código Penal dos Estados Unidos do Brazil**. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.htm Acesso em: 10 dez. 2021.

²⁵² Código de Posturas Municipais da Câmara de Belém, 1880. **Collecção de Leis da Província do Pará**. Tomo XLI, parte 1, 1880. Disponível em: <https://obrasraras.fcp.pa.gov.br/publication/file/legislacoes/coleccaodasleisdaprovinciadogramparatomoXLII/>.> Acesso em: 23/11/2024.

²⁵³ Código de Polícia Municipal, 1900. **Conselho Municipal, Leis, Resoluções Mincipaes**. Belém, 1900. Disponível em: <https://obrasraras.fcp.pa.gov.br/publication/file/legislacoes/leiseresolucoesmunicipaes1900/30/>>

historiadora Adriana Gomes²⁵⁴ em sua tese: “Um crime indígena ante as normas e o ordenamento jurídico brasileiro: a criminalização do espiritismo e o saber jurídico na Nova Escola Penal de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900)”, analisando o caso do espiritismo enquanto prática criminosa a partir do artigo 157 do código penal de 1890, ressalta que embora o Decreto 119- A de 7 de janeiro de 1890 tenha iniciado o processo de secularização do Estado brasileiro e determinado a liberdade de culto, o código permitia a intolerância com crenças espíritas. Essa perseguição operava em um terreno de profunda ambiguidade jurídica. De um lado, a Constituição Republicana de 1891, em seu artigo 72, assegurava a liberdade religiosa como um direito fundamental do cidadão. Esse princípio, como demonstram Gomes²⁵⁵ e Possidônio,²⁵⁶ foi mobilizado por juristas como Viveiros de Castro para absolver praticantes de espiritismo e de outras práticas consideradas “fetichistas”.

Contudo, essa garantia constitucional não impediu que o Código Penal se tornasse a principal ferramenta de repressão. A existência de absolvições revela que a criminalização era um campo em disputa, mas, na prática, a lei foi sistematicamente utilizada como base para acusações e perseguições, visando de forma seletiva as práticas religiosas de matrizes indígenas e africanas.

Os discursos contra a prática da pajelança no Pará se apresentavam em várias roupagens, inclusive nas crônicas dos articulistas. Embora não seja uma denúncia para um pajé específico, uma ilustração das ironias com a ação da polícia, e com a possível falha do órgão sanitário fiscalizador atuante na época, foi encontrada no periódico *Diário de Notícias* de 1891, onde o articulista que assinava apenas como “Fabrício” relaciona o ofício do curandeiro à figura do diabo, além de classificar seus clientes como tolos ao acreditar em suas práticas de cura milagrosas realizadas após entregarem seus dinheiros, como visto na transcrição a seguir:

Cosmorama: O curandeiro
Esculapio dos milagres, alchimista dos parvos.
Vive em relação directa com o outro mundo, enquanto os seus clientes andam no mundo da lua.
 Pela lei da metempsychose, o Curandeiro na outra vida, foi primo irmao do diabo... coxo. Agora tem com elle parentesco de simples e respeitosa affinidade.
 Como reminiscencia da tal vida anterior conserva ainda o conhecimento das peloticas e dos sortilegios.

²⁵⁴ GOMES, Adriana. **Um crime indígena ante as normas e o ordenamento jurídico brasileiro: a criminalização do espiritismo e o saber jurídico na Nova Escola Penal de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900)**. Tese de Doutorado, UERJ: Rio de Janeiro, 2017.

²⁵⁵ Ibidem.

²⁵⁶ POSSIDONIO, Eduardo. **Caminhos do sagrado: ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro dos oitocentos**. Tese de Doutorado, UFRRJ: Seropédica -RJ. 2020.

Com esse conhecimento, escamoteia os cobres dos pacientes e faz passes de Ilusionismo com a inspetoria de hygiene.

Curandeiro é especialista no tratamento da espinhela caída²⁵⁷. Tira quebrando de toda a gente... Da polícia é que não. Fabricio.²⁵⁸

Diversos elementos merecem destaque nesta passagem, que revela a estratégia da imprensa de construir o curandeiro como um inimigo público. O texto o define como “alquimista dos parvos”, tratando sua clientela como crédula e “no mundo da lua”. A menção à metempsicose (reencarnação) é usada de forma irônica para associá-lo diretamente ao diabo, retirando sua prática do campo da religiosidade popular para inseri-la no domínio do mal. Além de atacar o curador, a sátira mira a ineficácia do Estado. A frase “faz passes de Ilusionismo com a inspetoria de hygiene” sugere que o poder público sanitário, além de negligente, também poderia ser facilmente ludibriado, reforçando a imagem do jornal como o verdadeiro fiscal da ordem social.

O desfecho da crônica é particularmente engenhoso. A afirmação “Tira quebrando de toda a gente... Da polícia é que não” utiliza um jogo de palavras. O termo “quebranto”, conforme destacado por Raimundo Morais,²⁵⁹denota um mal-estar atribuído ao mau-olhado. O curandeiro, portanto, “tira o quebranto” (cura o quebranto) de todos, mas a polícia é incapaz de “quebrá-lo” (quebrar sua resistência, detê-lo). A piada final não apenas atesta a popularidade e a eficácia simbólica do curador perante o povo, ela também expõe a impotência da repressão policial, transformando a crônica em uma crítica tanto à pajelança quanto ao próprio aparato estatal que deveria combatê-la.

As últimas décadas do século XIX foram marcadas por agitações entre os adeptos da pajelança, com inúmeras denúncias registradas nos jornais. Estes veículos, sob uma ótica que combina Foucault e a teoria decolonial, operavam como dispositivos da colonialidade do poder, perpetuando uma lógica que subalterniza saberes e existências não-europeias. Em fevereiro de 1891, o jornal A República acusou um tal de Felipe Benício de ser um pajé, alegando que ele estava envolvido em atividades questionáveis nas águas do rio Acaraqui, situado no distrito de Abaeté, no Pará, chegando a associá-lo a práticas sinistras. Segundo narra o jornal:

Inculca-se como o supremo curandeiro do rio e n'estas vistas vae matando a torto e a direito, ora ao som do cachimbo e do canto, ora da dansa e das evocações. No dia 2 d'este mez enterrou-se na Vila de Abaeté a rapariga Umbelina de Tal, victima do terrível pagé.

²⁵⁷ O mesmo que o osso esterno, o osso do peito em forma de “T”, uma das moléstias tratadas com a intervenção dos pajés ou curandeiros. Cf. MENDES, Op. cit., 1942, p. 47.

²⁵⁸ *Diário de Notícias* - PA, Cosmorama: Curandeiro. Belém/PA, 08 de agosto de 1891.

²⁵⁹ MORAIS, Op. cit., 2013.

O enterro, segundo nos consta, fez-se sem ter se procedido diligência alguma para averiguar se realmente existe um crime, como é voz pública. Chamamos atenção do Dr. chefe de polícia e pedimos providências energicas contra o pagé.²⁶⁰ - (Grifos Nossos)

Sob uma perspectiva foucaultiana,²⁶¹ o discurso produz o pajé como um sujeito anormal a ser disciplinado. Para o enunciator do jornal, imbuído de uma visão de mundo positivista e eurocêntrica, a pajelança não é um sistema de conhecimento válido; é a ausência de conhecimento, o resquício de uma barbárie que a nova República “moderna” precisava erradicar. O uso de termos como “inculca-se” (em vez de “apresenta-se”) e “terrível pagé” são estratégias discursivas que desqualificam o saber do pajé, posicionando-o desde o início no campo da fraude e da ameaça. A descrição de seus rituais (“ao som do cachimbo e do canto”) serve para exotizá-lo e reforçar sua alteridade, marcando-o como um elemento irracional que precisa ser controlado pelo poder estatal.

Outro elemento a ser considerado nessa denúncia é que, embora o pajé seja responsabilizado pela morte de Umbelina ao ser mencionada como vítima do pajé, posteriormente é observado que “o enterro, segundo nos consta, fez-se sem ter se procedido diligência alguma para averiguar se realmente existe um crime”. Isso sugere a ausência de evidências concretas que confirmem que a vítima foi morta diretamente pela ação do curandeiro. A incerteza sobre a existência ou não de um crime é enfatizada nas linhas do jornal dedicadas ao caso, que afirmam que o pajé Felipe Benício estava causando mortes de maneira indiscriminada, insinuando até a possibilidade de haver mais de uma vítima. Ao invocar a “voz pública”, o jornal apela para um regime de verdade normalizador, que prescinde da prova jurídica porque se baseia numa condenação social já consolidada.

Por vezes, as denúncias aos chefes de polícias eram acompanhadas de ironias ou ofensas como a denúncia da atuação de um pajé atuando no bairro Pratinha, na capital paraense, publicada no *Diário de Notícias* em maio de 1892. Com o título “Um pagé em scena!”, o articulista recomendava à polícia que desse um passeio “lá p’ras bandas da Pratinha”, pois lá estaria “exercendo o officio de pajelança o já muito celebre - Pae Adão” O articulista acrescenta “Esse patife, segundo nos informam, acha-se há dias em sua casa fazendo curativos a uma mulher. O sr. sub-prefeito do 3º districto, arrume esse Esculápio de nova especie n’uma enxovia, ahi assim por uns oito dias”.²⁶² O título escolhido para tal denúncia apresenta uma

²⁶⁰ *A República* - PA, Pagé. Belém/PA, 06 de fevereiro de 1891. Acervo da Biblioteca Nacional.

²⁶¹ FOUCAULT, Op. cit., 1971.

²⁶² *Diário de Notícias* – PA. Um Pagé em scena. Belém/PA, 13 de maio de 1892. Acervo da Biblioteca Nacional.

estratégia discursiva que imediatamente retira a prática da pajelança do campo da legitimidade e a insere no domínio do fingimento, da fraude, do espetáculo, da encenação. O pajé como é um ator, um farsante. Uma frase inicial que desqualifica Pai Adão antes mesmo de qualquer descrição posterior.

Ao que parece, Pai Adão já seria figura conhecida à época pelo seu ofício, embora eu não tenha encontrado outras denúncias ou notícias do pajé que me confirme esta desconfiança. No entanto, ao chamá-lo de “*o já muito célebre*”, o articulista nos dá indícios que Adão atuava há muito tempo na Pratinha, um bairro da região nordeste de Belém, o que também sugere ser uma prova de sua notoriedade e periculosidade para aquele contexto de combate à pajelança.

Outro aspecto interessante nesta denúncia é Adão ser chamado e “*Esculápio de nova espécie*”, uma ironia em referência ao deus grego da medicina e da cura, pois ao classificá-lo como “nova espécie” evidencia um certo tom de desprezo, já ressaltado com o termo patife, que também o associa a malandragem e a desonestidade, além do pedido de enclausuramento no pior tipo de prisão. Ou seja, o enunciador zomba do saber da pajelança, tratando-o como uma imitação grotesca e inferior do conhecimento “verdadeiro”, o conhecimento de matriz europeia, numa clara manifestação da colonialidade do saber.²⁶³

Um aspecto interessante a ser observado nas denúncias e notícias de prisões presentes na imprensa é que em muitos casos foi possível identificar características dos rituais de pajelança, embora reconheçamos que as narrativas dos articulistas fossem permeadas de ironias e julgamentos depreciativos sobre aquelas práticas. A prisão do pajé Veridiano Belém Pereira na noite do dia 20 de novembro parece ter sido um acontecimento muito importante na imprensa da época. Isto porque as notícias sobre a prisão do pajé foram detalhadas nos jornais *Diário de Notícias* e *Folha do Norte* do dia 21 de novembro de 1896. A *Folha do Norte*, por exemplo, dedicou uma coluna inteira somente para narrar os fatos daquela prisão. A prisão de Veridiano também já foi estudada por Luís Cláudio Bandeira²⁶⁴ e Sérgio Souza e Agenor Pacheco.²⁶⁵ Porém, Bandeira analisou a publicação do jornal *A República* e Souza & Pacheco também se depararam com a notícia da *Folha do Norte* em suas pesquisas.

Assim, de maneira mais resumida, o *Diário de Notícias* publicou o fato da seguinte forma:

Ante hontem à noite, a ordenança do dr. chefe de segurança, tendo denuncia que n'uma casa à travessa 2 de Dezembro, havia uma grande reunião de pagelança, onde achava-se mais de trinta pessoas assistentes, inclusive a

²⁶³ QUIJANO, Aníbal. Op. cit., 2000.

²⁶⁴ BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. Rotas e raízes de ancestrais itinerantes. Tese de Doutorado em História Social, PUC: São Paulo, 2013.

²⁶⁵ SOUZA; PACHECO, Op. cit., 2021.

doente Bacelicia Macedo, o pagé Veridiano Belem Pereira e os seus ajudantes secretarios Clementino José da Cruz e Antero José Diniz.

O cabo dirigiu se ao local, acompanhado de algumas praças policiaes, que ao chegarem na dita casa, executaram um plano que era preciso para fazer o cerco na synagoga da pagelança do Belem.

Reinava um profundo silencio, no recinto d'aquella brincadeira, ouvia se sómente o som de um maraca enferrojado e a cantaróla fanhosa do celebérriro pagé.

Tudo estava bom para o pagé, um pequeno gole de vez em quando lhe vinha n'uma cuia de Cametá e depois um cigarro de tauary²⁶⁶ era servido por um de seus ajudantes.

Quando ninguém esperava, foram todos surpreendidos com a entrada solemne dos policiaes, n'aquelle recinto onde assistiam com toda attenção os convidados aos actos.

O pagé quando viu-se cercado, gritou: «Salve se quem poder dos policiaes!»

O cabo que estava com bonito plano, disse aos policiaes: «Segure primeiro o chefe da brincadeira! »

Preso o pagé, começaram alguns a evadirem se, sendo unhados outros que foram no embrulho para a estação policial. Deixou de seguir presa n'esse embrulho a doente de nome Bacelicia Macedo, que ficou, por achar-se em estado gravissimo de sua molestia.

Uma enorme massa de povo, acompanhou esses festejados até a estação policial, onde foram recebidos pelo sub-prefeito do 3. districto, fazendo recolher todos os cúmplices ao xadrez com toda amabilidade do estylo.

O cabo que fez essas prisões, trooxe num paneiro com os respectivos remedios inclusive o maracá, a penna de guara e outras hervas proprias para a cura - Serão todos multados? Não era mao!.²⁶⁷ (Grifos Nossos)

A notícia identifica que na sessão liderada por Veridiano encontravam-se em torno de 30 pessoas, além de seus secretários e uma mulher adoentada. O grande número de pessoas poderia demonstrar que na Belém, prestes a entrar em um novo século e em meio ao processo de modernização e da grande influência do sanitarismo na administração pública, os adeptos da pajelança seguiam teimando em realizar suas práticas, ainda que no meio da noite, às escondidas das autoridades policiais. Entretanto, no estudo de Bandeira²⁶⁸ é demonstrado que o jornal *A República* não faz menção a esse número total de pessoas, citando apenas 10, além de tratar Clementino e Antero como clientes e não como ajudantes de Veridiano. Outra diferença nas abordagens jornalísticas é que enquanto no *Diário*, e como veremos na *Folha*, é dito que um cabo teria interrompido a sessão de pajelança; o jornal *A República*, conforme Bandeira²⁶⁹, aponta o “bondoso subprefeito Nunes” como aquele que invadiu a residência do pajé, enquanto nos demais periódicos o subprefeito não é mencionado.

²⁶⁶ Grande árvore cheia de sapopemas donde se extrai o “líber” que fornece a celebre mortalha para os cigarros indígenas. Cf. MORAIS, Raimundo. O meu dicionário de cousas da Amazônia. – Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2013. p.159.

²⁶⁷ *Diário de Notícias*. Pagé. Belém/PA, 21 de novembro de 1896. Acervo da Biblioteca Nacional.

²⁶⁸ BANDEIRA, Op. cit., 2013.

²⁶⁹ Ibidem.

Na narrativa do periódico *Diário de Notícias* percebemos ainda a descrição de um ambiente que “Reinava um profundo silencio, no recinto d'aquella brincadeira, ouvia se sómente o som de um maraca enferrojado e a cantaróla fanhosa do celebérismo page”. Como dito, a perspectiva do jornal carrega filtros irônicos e depreciativos a respeito da pajelança, observada aqui na utilização de alguns termos ao descrever a referida sessão e seus elementos como: “brincadeira”, “maracá enferrujado” e “cantarola fanhosa”. Ao se referir à casa do pajé como “sinagoga da pajelança”, em referência ao templo religioso da religião judaica, o articulista não deixa claro sua intenção, uma vez que não faz outras referências da referida religião. Verificando o “Diccionario contemporaneo da lingua portuguesa”²⁷⁰, de Francisco Júlio de Caldas Aulete, o verbete “synagoga” remete ao sentido de assembleia de fiéis, reunião judaica. Entretanto, ao verificarmos o significado do termo sinagoga no dicionário da Língua Portuguesa Houaiss, *ele* aponta outros sentidos pejorativos ao termo como “reunião tumultuosa; casa onde ninguém se entende, festa ruidosa; pândega, barulho, desordem, confusão.”²⁷¹ Assim, também entendemos o uso do termo a partir de uma perspectiva pejorativa do articulista.

Ao mencionar que durante a sessão o pajé “tomava pequenos gole de vez em quando lhe vinha n'uma cuia de Cameté e depois um cigarro de tauary”²⁷² era servido por um de seus ajudantes”, observamos que o ritual ali ocorrido estava inserido de fato nas características de um ritual afro-indígena. Além disso, é dito ainda da existência de um “paneiro”²⁷³ com os respectivos remedios inclusive o maracá, a penna de guara e outras ervas proprias para a cura”. Menciono isto, diante da possível existência de descrições generalistas a respeito de práticas mágico-religiosas por parte da imprensa, dada as suas abordagens carregadas de preconceitos, conforme também observa Bandeira²⁷⁴ ao analisar a notícia do jornal *A República*.

Entretanto, uma descrição mais detalhada do ocorrido foi encontrada na Publicação da *Folha do Norte* também do dia 21 de novembro, onde é possível inclusive saber um pouco mais sobre os indivíduos encaminhados a delegacia, descrições sobre o ritual, além de possíveis inconsistências das informações passadas pelo *Diário*.

²⁷⁰ Verboete synagoga In.: AULETE, Francisco Júlio de Caldas. **Diccionario contemporaneo da lingua portuguesa**. Imprensa Nacional, 1881.

²⁷¹ SINAGOGA. In.: HOUAISS, **Dicionário Online de Português**. UOL, São Paulo, 2023. Disponível em: [Houaiss UOL](https://www.houaiss.com.br/). Acesso em 04/03/2023.

²⁷² Raymundo Heraldo Maués explica que o cigarro tauari é preparado e enrolado com a casca de uma planta chamada tauarizeiro e fumado ao contrário, com a brasa dentro da boca. O pajé sopra com força para fazer a defumação do ambiente, dos objetos e dos doentes. Quanto ao maracá, trata-se de um chocalho feito com a cabaça de uma planta chamada “balde”, ornamentado com penas de arara. Ver: MAUÉS, Op. cit., 1994. P.74.

²⁷³ Refere-se a um cesto de talas protegido por palhas de uma palmeira. Cf. MENDES, Op. cit., 1942, p. 71.

²⁷⁴ BANDEIRA, Op. cit., 2013.

Hontem à 1 hora da manhã, passando por uma casa, sita á travessa 2 de Dezembro, o cabo Manoel Paulino, ordenança do chefe de polícia, ouvio no interior ruidos de maracás, vozes confusas, ao tempo que pelos filamentos das portas da dita casa sabiam grossos rolos de fetida fumaça.

Como horas antes haviam-lhe comunicado que ali residia um carpinteiro de nome Veridiano Belem Pereira, que trocara o seu honroso efficio pelo de page, e o qual todas as noites dava sessões de pagelança, sendo a sua clientella na mór parte composta de mulheres, o cabo parou e pôz-se a espreitar pelo buraco da fechadura.

Era uma sala pequena, sem mobilia, mal illuminada. No centro, fumando um grande cigarro de tauary, e de vez em quando agitando um maracá, estava o tal page Veridiano, nú até a cintura, a cabeça amarrada. Em torno d'elle, na mais respeitosa com-postura, viam-se 13 pessoas, 5 homens e 8 mulheres²⁷⁵ - (Grifos Nossos)

Além de alguns aspectos já mencionados, com os acréscimos da *Folha do Norte* sabemos que Veridiano Belém Pereira além da pajelança, exercia a profissão de carpinteiro, profissão descrita pelo jornal como honrosa, mas trocada pelo ofício de pajé, que entendemos aqui como desonrosa. Uma observação também feita por Bandeira²⁷⁶ e Souza & Pacheco.²⁷⁷ Somos informados que a referida sessão ocorreu na própria casa do pajé e ao contrário do que foi mencionado pelo *Diário de Notícias*, não eram 30 e nem 10 pessoas, como dito n'*A República*, mas 13 pessoas presentes no local, 5 homens e 8 mulheres. Aqui também há a informação que as mulheres seriam maioria nas sessões de pajelança lideradas por Veridiano. De fato, ao longo de toda esta pesquisa, a presença numerosa de mulheres em rituais de pajelança nos chama atenção, seja em posição de clientes, auxiliares de um homem pajé ou mesmo na como sendo elas as próprias pajés, embora esta situação específica em menor número.

Convém destacar que essa divergência no número de participantes, presente entre as fontes, não deve ser vista como um mero erro jornalístico, mas como prova da própria natureza do discurso, a “verdade” sobre o evento não era uma realidade a ser simplesmente reportada, mas uma narrativa ativamente construída por cada periódico para produzir um efeito específico. Ao narrar a prisão, os jornais não estavam somente descrevendo um fato, mas exercendo poder, fabricando um acontecimento que se encaixava em seu regime de verdade, no qual a pajelança era, a priori, um crime a ser reprimido.

No referido caso, essas mulheres são descritas como clientes de Veridiano, como o caso de Bacelicia, que não é citada pela *Folha*, mas foi descrita como adoentada pelo *Diário*. Neste

²⁷⁵ *Folha do Norte* - PA, Echos e Notícias, Belém/PA, 21 de novembro de 1896. Acervo da Biblioteca Nacional.

²⁷⁶ BANDEIRA, Op. cit., 2013.

²⁷⁷ SOUZA; PACHECO, Op. cit., 2021.

sentido, a informação sobre as mulheres não foi abordada por nenhum dos outros dois estudos sobre o caso do Pajé Veridiano. Enquanto Bandeira dedicou-se a analisar em sua tese a figura de Veridiano como um popular pajé na *Belle Époque* paraense, Souza e Pacheco dedicaram-se a entender estes personagens enquanto “pretos e pardos, ocupantes de empregos de baixa remuneração ou desempregados, originados de estados do Norte e moradores de espaços distantes das áreas centrais da cidade os que buscam a cura do corpo e da alma junto aos pajés.”²⁷⁸

Souza e Pacheco²⁷⁹ conseguem esta conclusão porque a *Folha do Norte* nos permite conhecer um pouco mais dos envolvidos ao revelar os seguintes dados:

Clementino José da Cruz, 27 annos, pardo. maranhense alfaiates;
 José Domingos Pereira, 45 annos, preto, alagoano, funileiro;
 Francisco Muniz da Costa, 23 annos, cearense, pardo, fabricante de bones (livra!);
 José Alves, 19 annos, mineiro, pardo, pintor;
 Raymunda Gomes de Sousa, 19 annos, parahybana, parda, sem profissão;
 Maria Amalia de Carvalho, 30 annos, maranhense, preta, costureira;
 Maria da Conceição, 21 annos, fluminense, preta, cosinheira;
 Maria Euphemia, 33 annos, preta, maranhense, vendedeira;
 Maria Joanna Rosa, 22 annos, preta manhense, cosinheira;
 Adelina Maria da Conceição, 23 annos, preta, maranhense, cosinheira;
 Raymunda da Conceição, 24 annos, preta, maranhense e
 Raymunda Maria da Conceição, 40 annos, mulata, maranhense.²⁸⁰

Além da predominância de mulheres presentes na referida sessão, o jornal torna explícito que quase todos os participantes eram migrantes de estados como Maranhão (a maioria), Alagoas, Ceará, Paraíba, mas há também a presença de nascidos em Minas Gerais e no Rio de Janeiro. Lembremos que neste momento Belém, devido à economia da borracha, era uma região atrativa para muitos imigrantes, conforme visto neste capítulo. Infelizmente a naturalidade de Veridiano, o pajé, não é revelada pelos jornais e nem se estavam paraenses na reunião. Entretanto, ao divulgar tais informações, a imprensa contribui para a criação de um imaginário de que a pajelança era uma prática de pessoas pretas ou pardas, ocupantes de classes mais baixas da sociedade, com pouca instrução. Porém, as sessões de pajelança também eram frequentadas por pessoas mais abastadas, brancas, homens da elite, mas estas não apareciam nos registros e quando apareciam, como bem dizem Souza e Pacheco²⁸¹ “seus nomes são ocultados e os envolvidos caracterizados como ‘boa gente’”. É precisamente neste ponto que uma análise focada nas relações de gênero, como a que este trabalho se propõe a fazer, torna-

²⁷⁸ Ibidem, p. 110.

²⁷⁹ Ibidem.

²⁸⁰ Ibidem.

²⁸¹ Ibidem.

se não apenas relevante, mas indispensável para uma compreensão ampliada desse contexto de conflitos. Enquanto os estudos citados avançam significativamente ao identificar o viés de classe e raça na repressão à pajelança, eles tangenciam uma questão central que os próprios dados da *Folha do Norte* explicitam: pajelança funcionava como uma rede de cuidado e sociabilidade subalterna, um espaço onde essas mulheres, por vezes marginalizadas pelo sistema médico-sanitarista oficial, buscavam agência sobre seus próprios corpos, sua saúde e sua espiritualidade.

A repressão policial, portanto, não pode ser lida tão somente como um ataque a uma “crendice popular,” ela foi, fundamentalmente, um ato contra a autonomia de mulheres racializadas pobres. Como no caso de Bacelicia, a doente, que se torna o campo de batalha simbólico porque de um lado, um sistema de cura ancestral, liderado por um homem pajé, mas sustentado e legitimado pela presença majoritária de mulheres; do outro, a força repressiva de um Estado patriarcal que via nesses encontros uma ameaça à ordem pública e ao controle sobre os corpos femininos.

Essa instrumentalização do corpo feminino como prova do “perigo” da pajelança atingiu um novo patamar de complexidade e drama nas décadas seguintes. Se nos casos anteriores a acusação se concentrava na falha dos rituais ou na ilegalidade do encontro, em 1912 a imprensa evoluiu sua estratégia discursiva para culpar o pajé não por seus atos, mas por suas palavras, construindo uma sofisticada narrativa de causalidade psicológica. Um exemplo representativo foi divulgado pelo jornal *Estado do Pará*:

Os efeitos da pajelança Horível suicídio. - O cadáver no necroterio. - É preso o pagé causador da desgraça. *

Josepha Maria da Conceição, esposa de Sebastião José de Oliveira, residente em V. de ches, encontrava-se há tempos doente. Tendo consultado, sem resultado, alguns médicos, procurou depois o pagé Manoel do Nascimento, vulgo Enéas, morador no bairro do Marco da Legua. Enéas, após ministrar algumas garrafadas de beberagens grosseiras, sentenciou a sua cliente tratar-se de um caso perdido, não podendo, portanto, dar volta a molestia. Josepha impressionou-se vivamente, e, ante-hontem, à noite, ergueu-se do seu leito, sem que pessoas algumas a surpreendessem, apoderou-se de uma garrafa de kerozene, derramou o liquido sobre as vestes e ateou fogo. Quando as pessoas da casa procuraram socorrer-a, já era tarde. O corpo da infeliz estava horivelmente chamuscado. Sem sentidos, Josepha foi conduzida, do lugar em que permanecia, para o leito, vindo a falecer pela madrugada. Sebastião de Oliveira levou o facto ao conhecimento do posto polícia do Marco da Legua. Pela manhã, o cadáver foi removido para o necroterio estadual, onde o médico legista, dr. Pereira Macambira, procedeu á autopsia, atestando como causa mortis queimaduras do 3.º gráo. O pagé Enéas foi preso. À tarde, realizou-se o enterramento da victima, que era parda, brasileira e de 25 annos de idade.²⁸²

- (Grifos Nossos)

²⁸² *Estado do Pará* - PA, 16 de agosto de 1912, Ed.493. Acervo da Biblioteca Nacional. *Grifos do Original.

Observamos neste recorte que o título da notícia já estabelece uma tese antes de narrar os fatos, a de que o pajé é o “causador da desgraça”. O discurso do jornal constrói um nexo causal inequívoco que ignora a complexidade do sofrimento de Josepha (sua doença crônica e a falha da própria medicina oficial que não lhe deu resultado), para depositar toda a culpa no pajé Enéas. Neste sentido, a narrativa depende inteiramente da construção de Josepha como uma figura passiva e psicologicamente frágil, cuja mente é incapaz de resistir à sugestão. O texto afirma que ela “impressionou-se vivamente”,²⁸³ um termo que evoca a ideia de uma feminilidade vulnerável e irracional, negando sua agência e a profundidade de seu desespero. A identificação final da vítima como “parda” reforça essa construção ao mobilizar o imaginário racista da época. Conforme documentado por Lilia Moritz Schwarcz²⁸⁴ em *O Espetáculo das Raças*, as teorias de determinismo racial em voga no Brasil associavam diretamente a mestiçagem a uma degenerescência moral e a uma maior suscetibilidade ao descontrole emocional e à superstição. Essa visão, quando aplicada a uma mulher, era potencializada, refletindo o que Lélia Gonzalez²⁸⁵ definiu como a intersecção entre racismo e sexismo, que produz estereótipos específicos de fragilidade e irracionalidade para a mulher não-branca.

Outro ponto a ser mencionado sobre o recorte é que enquanto a medicina oficial, que falhou em curá-la - “Tendo consultado, sem resultado, alguns médicos”, sai ilesa da narrativa, mas o poder disciplinar do Estado age com velocidade contra o pajé. A prisão de Enéas não se dá por um ato físico, mas pelo poder atribuído à sua palavra. E neste sentido, o corpo em chamas de Josepha é transformado, pelo discurso jornalístico, na prova irrefutável de que o saber do pajé era uma ameaça não apenas à saúde física, como também à estabilidade psíquica da população, uma ameaça que precisava ser contida. E, neste caso, especialmente quando se manifestava sobre os corpos e mentes de mulheres subalternizadas.

Se o corpo feminino serviu como palco para a narrativa do dano psicológico, o corpo masculino, por sua vez, foi mobilizado pela imprensa para construir uma crônica de longa

²⁸³ A expressão “impressionou-se vivamente” inscreve-se em uma retórica científica e jurídica que, desde o século XIX, associa o feminino à emoção e à irracionalidade. Essa codificação do corpo e da sensibilidade feminina como patologia foi amplamente analisada por Didi-Huberman (1982), ao estudar a iconografia da histeria na Salpêtrière, e por Foucault (1961), ao discutir o nascimento da clínica e a produção dos discursos de verdade sobre o corpo. Ver: DIDI-HUBERMAN, Georges. **A invenção da histeria**: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.; FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. Tradução de Roberto Machado. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

²⁸⁴ SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças**: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870–1930). São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

²⁸⁵ GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. (Org.). **Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos**. São Paulo: ANPOCS, 1984. p. 223–244.

duração sobre a degradação física como espetáculo público. A trajetória de Jeronymo Albuquerque, narrada pelo jornal *Estado do Pará* em um intervalo de dois anos, talvez seja o exemplo mais elaborado do poder da imprensa em criar e gerenciar uma história que personificava todos os “males” da pajelança. A narrativa tem início em fevereiro de 1918, apresentando Jeronymo como um exemplo do trabalhador diligente cuja trajetória foi impactada negativamente pelo envolvimento com práticas de curandeirismo, conforme vemos na transcrição integral da primeira notícia.

Odysséa de um pobre trabalhador²⁸⁶

Victima de um pagé - Sem lar e sem recursos, vivendo ao abandono*

Belém abriga no seu seio misérias sem conta, que descrever-las causa verdadeiro horror e compaixão. Um dos nossos auxiliares, à cata de informações que interessam o público, deparou, ante-hontem, às 11 ½ horas da noite, deitado junto da rampa do Ver-o-Peso, com um homem ainda novo, nu, e em cuja constituição a miséria se achava estampada. Acordando-o e perguntando-lhe o que alli fazia, àquella hora, deitado, no mais frio e humido da calçada, passou o infeliz a contar, depois de ter dito o seu nome, e a sua vida cheia de misérias.

Eis o que disse o pobre homem: “Chamo-me Jeronymo Albuquerque, cearense, de 27 annos. Tendo saído da sua terra natal, em busca da fortuna, rumou com destino à Amazônia, indo trabalhar no Rio Gurupy, com o ensejo de juntar um pequeno pecúlio com que pretendia voltar ao torrão natal. Mas um dia, num desses dias de infelicidade, eis que adquiriu doença de apparencia grave: uma espinha no rosto junto ao labio superior, na face esquerda.

Não podendo prever as consequencias, o pobre homem foi fazendo as suas panaceas até que - mal ensinado pelas propagandas lida de recursos fáceis - ouviu fallar em pajés, e a elles recorreu.

Daí por diante começou o seu enorme infortunio.

Foi consultar-se com um curandeiro, e d’ahi a tempos, vendo-se em peiores condições, resolveu vir a Belém para recolher-se à Santa Casa, a fim de submeter-se a um tratamento eficaz, inacessível, porém, às mãos das suas parcas economias. Desceu rio abaixo, até Viseu, para depois arranjar transporte para aqui. Naquella localidade teve Jeronymo occasião de travar relações com o pagé Manoel Ramos, que, sabendo que o pobre homem trazia algum dinheiro, conseguiu iludí-lo com promessas de cura prodigiosa, convencendo-o de que não precisava vir a Belém.

E assim foi. Quando seu dinheiro já se estava exgotando, e vendo que as melhoras não appareciam, Albuquerque resolveu interpellar o pagé, pedindo-lhe contas e, ao mesmo tempo, a sua saúde financeira. O “doutor” respondeu receitando-lhe um purgante e uma série de fricções, dizendo-lhe: “Melhorará; mas, se até lá não melhorar, poderá ir para Belém, pois que não posso fazer mais do que Deus e os santos.” Logo que aqui chegou, Albuquerque partiu pela rua, procurando uma guia para o hospital da Santa Casa. Uma vez alli, o desgraçado passou a ser tratado do cancro, por meio de raios X que lhe eram applicados pelo dr. Jayme Rosado, director d’aquella secção.

Quando já estava quasi restabelecido, eis que nova doença o persegue, sendo desta vez uma infecção por todo o corpo, acompanhada de febres. Disse-nos Albuquerque que, a conselho do dr. Appio Medrado, sahiu da Santa Casa,

²⁸⁶ *Estado do Pará* - PA, 2 de fevereiro de 1918, Ed.2459. Acervo da Biblioteca Nacional. *Grifos do Original

porquanto, segundo lhe dissera aquelle facultativo, se demorasse mais tempo, morreria.

Diante d'isto, resolveu deixar aquelle estabelecimento, indo reunir-se onde o encontramos. É lamentável que se deixe ao desamparo um homem que bem poderia ser restituído à vida útil, livrando-se da sorte de grande número de infelizes indigentes que enxameiam as nossas ruas.” - (Grifos Nossos)

Observamos nesse recorte que a escolha do título, “*Odysséa*”, já se apresenta como uma poderosa estratégia discursiva porque eleva a história de um migrante doente à categoria de uma jornada épica de sofrimento. Uma moldura literária que prepara o leitor para uma narrativa de “perigos e inimigos”, onde o antagonista é claramente o pajé. Em suma, trata-se de uma narrativa moral e disciplinar em que a figura do trabalhador é usada como um exemplo social: um corpo cuja degradação ensina ao leitor a diferença entre o “erro” da fé popular e o “caminho correto” da ciência. A frase “Daí por diante começou o seu enorme infortunio” funciona como um nexo causal absoluto, o ponto de virada trágico a partir do qual toda a desgraça subsequente deve ser interpretada. Demonstrando que o maior erro de Jeronymo foi ter confiado na cura pela pajelança.

O conhecimento do pajé não é apresentado como uma alternativa médica, mas como uma armadilha, haja vista que a narrativa deixa clara que sua motivação seria pura ganância: “[...] o pagé Manoel Ramos, que, sabendo que o pobre homem trazia algum dinheiro, conseguiu iludí-lo com promessas de cura prodigiosa [...] O “doutor” respondeu receitando-lhe um purgante e uma série de fricções...”.²⁸⁷ O uso irônico da palavra “doutor” tem o objetivo de zombar do status de curador de Manoel Ramos, contrastando seu “purgante” com o poder-saber da medicina oficial, que logo em seguida é apresentada como a única fonte legítima de cura já que Jeronymo: “[...] passou a ser tratado do cancro, por meio de raios X que lhe eram applicados pelo dr. Jayme Rosado, director d’aquella secção”. Aqui, o discurso estabelece a dicotomia central do saber-poder foucaultiano: de um lado, a tecnologia, a ciência e a instituição (Raios X, hospital, o médico com nome e cargo); do outro, a fraude, a ganância e a superstição. A pajelança é enquadrada como uma ameaça à saúde pública, e o médico, como novo mediador entre vida e morte, função antes ocupada pelos curadores.

Como analisa Michel Foucault,²⁸⁸ nesse contexto a medicina moderna não apenas cura, ela também organiza o olhar sobre o corpo, transforma a doença em saber e o paciente em objeto de observação. No caso de Jeronymo, o jornal mostra a passagem literal desse corpo pelo laboratório do poder: das “garrafadas do pajé” às “aplicações de raios X” do hospital. É notável

²⁸⁷ Ibidem.

²⁸⁸ FOUCAULT, Michel. Op. cit., 1977.

Na transcrição da matéria “Os sem lar”²⁹⁰ é retomado o elo causal estabelecido em 1918, pois a ferida de Jeronymo teria origem na “cura miraculosa” do pajé Manoel Ramos. Em 1920, a narrativa é retomada com os mesmos elementos, mas em tom mais trágico: o cancro avança, o rosto apodrece, o homem vive na rua, “cozinando sobre duas pedras”, conforme pode ser lido a seguir:

Os sem lar

Há tres annos, pouco mais ou menos, que um desgraçado passeia o litoral desde a escadinha do Porto do Pará até o Ver-o-Peso, onde tem a sua “casa”, onde faz a sua comida e onde, sózinho, lamenta a sua infelicidade. Hontem falamos com elle no terreno baldio do boulevard da República. Estava sentado na relva, próximo a um fogão improvisado, formado por dois carvalhos de lenha, sobre os quaes estava uma lata de manteiga, servindo de panela, na qual preparava o seu almoço.

Antes tinhamos tirado a photographia que estampamos. Esse desgraçado para quem a sorte tem sido uma verdadeira madrasta, já foi conhecido como um trabalhador. Em tal forte, trabalhava. Lá no Maranhão era lavrador.

- Vim para o Pará. Desembarquei aqui com um vapor do Lloyd e, passados alguns dias, fui a Gurupy extrahir seringa. Um dia, há sete annos talvez, appareceu-me na bocca uma feridinha sem importancia. Passaram-se tempos, a ferida piorou cada vez mais, e um dia ouvi fallar na cura miraculosa que fazia um pagé conhecido - Manoel Ramos. Procurei-o e elle me deu umas garrafadas para queimar a ferida, mas parece que a composição do remédio aggravou-se. Elle me aconselhou que embarcasse para Belém, a fim de recolher-me ao hospital. Assim fiz. Cheguei aqui em um batéa e fui ter ao hospital. A ferida estava grande já. Lá disseram que já não havia cama, e eu tive de andar vagando por ahi. De vez em quando ia ao hospital “- Não há cama, diziam as irmãs”. E lá voltava para a “casa” que Deus me havia “alugado”: a mesma em que hoje ainda moro.

O mal foi-se aggravando, e eu sem recursos, tive de estender a mão à caridade pública. Agora estou neste estado em que me vê. Pedisse menos não me querem receber no hospital, sob a allegação de que não há cama.

O infeliz homem é Jeronymo José de Albuquerque, cearense, de 56 annos, solteiro.²⁹¹ Como se vê da photographia acima, falta-lhe o lado direito e inferior do rosto, que um cancro maligno foi devorando.

Pois é, esse desgraçado que dorme no boulevard da República, ali mesmo, ao relento, fazendo a sua miserável refeição sobre duas pedras, aquecendo o bocado de comida, e dormindo sob o céu, entre as árvores de Nazaré, é o mesmo de quem se occupou a imprensa há annos - o *pobre trabalhador da Odysséa de 1918*, que hoje se arrasta pela cidade, pedindo uma cama no hospital da Caridade. - (Grifos Nossos)

Convém chamar atenção para a fotografia presente na matéria, pois é o ponto em que o corpo de Jeronymo deixa de ser apenas sujeito da notícia e se converte em um instrumento de

²⁹⁰ *Estado do Pará* - PA, 24 de abril de 1920. Acervo da Biblioteca Nacional.

²⁹¹ Na matéria de 1918 é dito que Jeronymo tinha 27 anos, mas aqui ele é apresentado como um senhor de 56 anos de idade.

poder discursivo²⁹². A imagem não tem a função de suscitar compaixão, o jornal convida o leitor a observar o corpo ferido como advertência pública sobre o perigo de se afastar da medicina oficial. Nesse sentido, a fotografia participa do que Michel Foucault descreve como a lógica moderna do olhar - um modo de ver que também classifica e disciplina²⁹³. O corpo é exibido como prova visível da verdade médica, e seu sofrimento é transformado em evidência. Há, portanto, uma estética do controle: o repórter guia o olhar do leitor (“Como se vê da photographia”) e faz do corpo de Jeronymo uma espécie de texto visual, onde se lê a lição moral que o jornal pretende ensinar sobre o perigo da pajelança. Assim, a fotografia, inédita em relação à versão de 1918, cumpre seu papel central. O enquadramento do rosto corroído, acompanhado da legenda “a trágica cabeça do desgraçado”, revela o uso do corpo popular como prova visual do fracasso moral.

Ao reativar a memória coletiva ao lembrar que Jeronymo “[...] é o mesmo de quem se ocupou a imprensa há annos - o pobre trabalhador da Odysséa de 1918, que hoje se arrasta pela cidade, pedindo uma cama no hospital da Caridade”, o Estado do Pará, se coloca como um guardião da verdade, solidificando a relação de causa e efeito ao longo do tempo. É como se o jornal dissesse: “Lembram-se daquele trabalhador virtuoso que alertamos ter sido vítima de um pajé? Vejam no que ele se transformou. Nós tínhamos razão!” Deste modo, a ineficiência do Estado e da própria medicina em relação ao trabalhador fica para segundo plano.

A trajetória de Jeronymo é construída pela imprensa como uma parábola pública, uma narrativa exemplar destinada a ensinar uma lição moral e a governar a conduta da população²⁹⁴. Nesse processo, Jeronymo deixa de ser um indivíduo para se tornar a personificação da “calamidade dos pajés”, encarnando o sujeito desviante que o discurso médico-jornalístico necessitava produzir para justificar a repressão.

Em suma, a análise do discurso da imprensa paraense entre o final do século XIX e as primeiras décadas do século XX revela um projeto sistemático e multifacetado de combate aos domínios da pajelança. Partindo da publicação ostensiva da lei e da sátira generalizada, os jornais evoluíram para acusações diretas de homicídio e, finalmente, para sofisticadas narrativas de dano psicológico e degradação física espetacularizada. Como os casos analisados demonstram, essa cruzada higienista não se apoiava e reforçava as hierarquias de uma sociedade patriarcal e racista, elegendo indivíduos subalternizados como o território privilegiado para encenar a disputa entre a “ciência” e a “superstição”. Ao transformar o

²⁹² FOUCAULT, Michel. Op. cit., 1971.

²⁹³ FOUCAULT, Michel. Op. cit., 1977.

²⁹⁴ FOUCAULT, Michel. Op. cit., 2014.

sofrimento individual em parábola pública, a imprensa vai além da perseguição aos pajés, porque ativamente produziu e governou as subjetividades de sua época, ensinando à população o que temer, em quem confiar e, fundamentalmente, qual era o lugar dos saberes subalternos na nova ordem republicana: o da ilegalidade e da vergonha.

2.3 Vozes e Silêncios: Gênero, poder e agência na pajelança paraense

A análise dos jornais do período revela uma notável assimetria na forma como homens e mulheres envolvidos com a pajelança eram representados. Homens, mesmo quando acusados de crimes graves, demonstravam uma capacidade de agência e acesso ao espaço público que era sistematicamente negada às mulheres. Tal desigualdade pode ser compreendida à luz da noção de “gênero como categoria histórica”, proposta por Joan Scott,²⁹⁵ para quem o gênero não é uma simples diferença biológica, mas um modo de significar relações de poder. No contexto amazônico, as distinções entre pajés homens e mulheres compõem sistemas simbólicos que legitimam formas específicas de autoridade e exclusão.

Essa abordagem dialoga com a perspectiva interseccional de Patricia Hill Collins,²⁹⁶ que defende como raça, gênero e classe se entrecruzam na produção de hierarquias sociais e epistêmicas. Assim, compreender a repressão às mulheres pajés implica reconhecer que o discurso midiático e higienista operava simultaneamente como um mecanismo de racialização e de apagamento do saber feminino.

Nesse contexto, é fundamental refletir sobre o próprio conceito de agência. Longe de se restringir à resistência aberta, Saba Mahmood²⁹⁷ propõe compreendê-la como a capacidade situada dos sujeitos de agir dentro, e não apenas contra, as estruturas normativas que os constroem. Sob essa lente, as diferentes figuras da pajelança revelam formas distintas de agência: enquanto homens mobilizam estratégias de autopreservação e negociação com o poder, as mulheres pajés exercem uma agência silenciosa e cotidiana, muitas vezes expressa na continuidade dos rituais, na transmissão oral do saber e na sobrevivência em meio à vigilância moral e policial. Tal perspectiva amplia a noção de ação política, permitindo reconhecer nas práticas subalternas modos específicos de resistência e de produção de sentido.

²⁹⁵ SCOTT, Op. cit., 1990.

²⁹⁶ COLLINS, Op. cit., 2019.

²⁹⁷ MAHMOOD, Saba. **Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005. Disponível em: https://genderstudiesgroupdu.wordpress.com/wp-content/uploads/2014/07/saba_mahmood_politics_of_piety_the_islamic_revibookfi-org.pdf> Acesso em 23/08/2025.

Diante disso e inspirando-se em Joan Scott e Maria Lugones,²⁹⁸ esta seção propõe compreender as vozes e os silêncios da pajelança como construções históricas de gênero atravessadas pela colonialidade. Essa leitura permite observar, nas narrativas jornalísticas, como o discurso sobre os pajés opera a distinção entre quem pode falar e quem deve ser falado. É à luz desse enquadramento que se pode analisar o caso de Pedro Pantoja, acusado em março de 1915 pelo *Estado do Pará* de ter causado a morte de Maria Custodia da Silva por “feitiçaria.”²⁹⁹

A notícia alarmante descrevia o acusado como “um pagé de rebimba o malho” que teria feito a vítima ingerir uma beberagem mortal. A primeira notícia, embora focasse numa certa espetacularização, no entanto, semeava a dúvida, já em seu título: “Mystério trágico, pagelança, talvez; morte natural, provavelmente. Uma complicação macabra”, abrindo espaço para a presunção de inocência, do acusado. No referido caso, podemos observar aspectos ambíguos na narrativa do periódico, se por um lado expressões negativas sobre a prática da pajelança são usadas, como feitiçaria e a suposição de certa selvageria ao narrar que um “molusco teria sido vomitado pela vítima”, o jornal alimenta uma narrativa de morte misteriosa e não efetivamente culpa Pantoja da tal morte, como acontece, por exemplo, em várias situações semelhantes narradas na imprensa.

A diferença de tratamento torna-se explícita quando, dias depois, o jornal concede a Pantoja um espaço monumental em sua primeira página para que ele se pudesse se defender pessoalmente. Convém aqui mencionar que agência masculina, como lembra Sherry Ortner,³⁰⁰ manifesta-se na habilidade de “fazer diferença no mundo” mesmo em condições de dominação - o que, no caso amazônico, inclui a apropriação da imprensa como instrumento de reabilitação moral e social.

Sob o mesmo título, “Mystério Trágico,”³⁰¹ o periódico, além de ouvir a versão de Pantoja, ativamente constrói uma narrativa de reabilitação. Pedro Pantoja,³⁰² teria procurado pessoalmente a redação do referido jornal e alegado ter sido vítima de calúnia e vingança dos parentes de Custódia, que por sua vez, seriam vizinhos recém-chegados do Maranhão e, diante da negativa de Pantoja a um pedido de roupas para o recém-nascido da falecida, teria surgido

²⁹⁸ LUGONES, Op. cit, 2008.

²⁹⁹ *Estado do Pará* - PA. Mystério tragico: Pagelança, talvez; morte natural, provavelmente. 7 de março de 1915, p.2. Acervo da Biblioteca Nacional.

³⁰⁰ ORTNER, Sherry B. **Anthropology and social theory**: culture, power, and the acting subject. Durham: Duke University Press, 2006. Disponível em: <<https://www.dukeupress.edu/anthropology-and-social-theory>> Acesso em 23/08/2025.

³⁰¹ *Estado do Pará* - PA. Mystério trágico 2. 11 de março de 1915, p.2. Acervo da Biblioteca Nacional.

³⁰² Ibidem.

ali uma inimizade. Observa-se que ao acusado Pedro Pantoja é dada a chance de esclarecimentos, inclusive o próprio jornal afirma em sua lide que “o suposto curandeiro parece ser na realidade, um honesto carpina.”³⁰³ O privilégio concedido a Pantoja (o direito à palavra e à imagem pública) expressa o que Pierre Bourdieu³⁰⁴ chama de capital simbólico, isto é, o poder de legitimar-se dentro de um campo social. Ao ser retratado entre suas ferramentas, ele é reinserido na lógica da masculinidade trabalhadora e moralmente produtiva, capaz de transformar o estigma em honra. Essa legitimação pela visibilidade é, contudo, negada às mulheres, cuja presença pública é sistematicamente mediada por discursos de vergonha e desordem.

A reportagem visual reforça essa narrativa: Pantoja é fotografado na redação, ao lado de seus familiares e, crucialmente, em meio às suas ferramentas de carpintaria - o símbolo de seu trabalho “digno”. Ele não só tem a palavra, como demonstra ser um homem articulado, que se define como “pobre e sem proteção”, mas “honrado porque vivo exclusivamente do meu trabalho”. Também pode ser visto na imagem a seguir, o empenho em esclarecer as acusações feitas a Pantoja tomam conta da parte central da primeira página do jornal *Estado do Pará*, além de ser uma referência à continuidade do artigo publicado no domingo, ao utilizar o título em negrito, o jornal reforça ao leitor que a morte de Custódia se trata de um acontecimento inexplicável e, conseqüentemente, não poderia ser atribuída às ações de Pantoja. O título já adianta ao leitor a narrativa de defesa apresentada por Pantoja ao longo da entrevista concedida ao jornal.

³⁰³ Ibidem.

³⁰⁴ BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

Figura 2: Registro da Página do Jornal Estado do Pará.



Fonte: Acervo da Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional.³⁰⁵

O momento em que Pedro Pantoja desvia a acusação para a parteira Ernestina revela a capacidade de um homem subalterno de mobilizar, ainda assim, as hierarquias de gênero e raça para garantir sua própria sobrevivência. Sua agência não se limita ao ato de falar, mas manifesta-se na elaboração de uma narrativa alternativa, na qual ele se reposiciona como vítima e desloca a responsabilidade para outra figura: Ernestina, agora construída discursivamente como a verdadeira criminosa.

Ao ser questionado, Pantoja não apenas nega a culpa; ele preenche o vácuo de suspeita, que o próprio jornal criou ao mencionar as complicações do parto, com a figura de Ernestina:

“[...] , mas como ia dizendo, chegou o momento de apertar as dores de Custódia e lá foi chamada para assisti-la uma cafusa, também natural do Maranhão, de nome Ernestina.

- Parteira?
- Parteira ou cousa que o valha. O caso é que ella, na Pedreira, tem a fama de entender de partos e preparar remedios para o bicho de barriga³⁰⁶, espinhela cahida etc.”

³⁰⁵ *Estado do Pará* - PA. Mistério tragico. 11 de março de 1915, p.2. Acervo da Biblioteca Nacional

³⁰⁶ O “Bicho de barriga” na pajelança, especificamente no contexto amazônico, refere-se a uma entidade ou maldição, frequentemente chamada de *tchûta*, que causa doenças abdominais, diarreia e dores, sendo extraída pelo pajé de forma materializada de um espinho durante rituais. Ver mais em: MATAREZIO, Edson Tosta. Do resgate

A fala de Pedro Pantoja, longe de ser um mero detalhe, é uma sofisticada manobra discursiva que revela o funcionamento das hierarquias de poder. Tendo-lhe sido concedida a agência da voz, ele a utiliza não somente para se isentar da culpa, mas para ativamente transferi-la, construindo em poucas linhas a figura de Ernestina como a verdadeira suspeita. Esse processo se dá em três movimentos estratégicos e de profunda violência simbólica. Primeiramente, Pantoja aciona o marcador racial como ferramenta de desqualificação imediata. Ao apresentar Ernestina como “*uma cafusa*”, ele a insere na lógica de classificação colonial e racista da época. Para o leitor de 1915, este termo não era uma descrição qualquer, mas um estigma que a posicionava em um lugar de inferioridade social e epistêmica, minando de antemão a credibilidade de suas práticas e de sua pessoa. Ao esvaziar o saber de Ernestina ao se referir como “Parteira ou cousa que o valha” ele também se alinha ao discurso dominante e nega a legitimidade da mulher parteira, rebaixando um conhecimento prático de cura e cuidado a algo insignificante e amorfo, qualificando sua prática como “qualquer coisa”. Dialogando com a perspectiva de Spivak,³⁰⁷ Ernestina é falada, mas jamais fala - sua existência é mediada pelo discurso do outro, que a transforma em objeto e nunca em sujeito. A operação de Pantoja exemplifica o mecanismo de substituição da voz feminina por uma voz masculina “autorizada”, produzindo uma dupla violência: de gênero e de saber.

Ao enquadrá-la no campo do crime, listrando suas outras competências populares (“preparar remédios para o bicho de barriga, espinhela cahida etc.”), ele sutilmente a transforma de parteira em uma praticante geral das “artes de curar” que o Código Penal visava reprimir. Ele, que fora acusado de ser pajé, desvia o foco e oferece às autoridades e ao público leitor uma nova personagem que se encaixa perfeitamente no perfil da “curandeira” criminosa. Nesse ato, a assimetria de poder de gênero pode ser evidenciada, pois Pantoja, enquanto homem, tem acesso à arena pública do jornal para construir sua narrativa. Ernestina, a mulher racializada, encarna a figura da subalterna que ela não teve voz, não se defendeu, e sua história foi contada apenas através do discurso pejorativo de um homem que a usa como escudo. Assim, Pantoja não apenas se salva, mas o faz ao custo de reforçar as mesmas estruturas de poder racial e de gênero que o oprimiam, sugerindo que, pelo menos naquela situação, tivesse a compreensão de que, para se isentar, precisava sacrificar alguém ainda mais vulnerável na hierarquia social.

de almas à execução do feiticeiro: notas sobre o xamanismo Ticuna. **Sociedade e Cultura**, v. 22, n. 1, p. 218-239, 2019.

³⁰⁷ SPIVAK, Op. cit., 2010.

Mas Pantoja não foi o único homem acusado de pajelança a ir para as páginas dos jornais se defender de supostas “acusações caluniosas”. Em julho de 1920, uma denúncia vinda do município de Muaná e publicada no *Estado do Pará* buscava expor Flavio Telles de Menezes como um pajé criminoso. Paradoxalmente, o texto funciona menos como um retrato de sua marginalidade e mais como um atestado de sua impressionante agência econômica e política no cenário local:

“Muaná - Escrevem-nos desse município:

Flavio Telles de Menezes está revolucionando Muana com phantasticos curativos. Vindo do rio Buiussu, foi acolhido no rio Atatá pelo commerciante Manoel Pacheco, a fim de fazer do dito page, chamariz para os seus negocios, como effectivamente tem succedido, prejudicando, dessa forma, os outros comerciantes. Para início do negócio, Pacheco adeantou logo a quantia de 70\$. As autoridades políciaes estão de braços cruzados, apesar do subprefeito Luiz de Matos ter recebido um afficio do desembargador chefe de polícia, a respeito; no contrário, presenteou o pagé com tres gallinhas, pela “cura” que fizera.

Não estamos mais na época dessas explorações, punidas pelo Codigo Penal. Admira como o sr. José Ildefonso Sozinho, prefeito actual, não faz cumprir a letra do Codigo, consentindo na immoralidade sem nome de um explorador, como esse, andar invadindo os lares, com o fim unico de tirar o vintem dos ignorantes e dos incautos, afóra o abuso moral que esses individuos e costumain fazer sobre creaturas ingênuas e ignorantes.

Nada mais precisa do que o sr. desembargador chefe de polícia mande o prefeito respeitar e cumprir o que estatue a letra do Codigo.³⁰⁸ - (Grifos Nossos)

A denúncia é reveladora não pelo que acusa, mas pelo que descreve: a estrutura de poder que Flávio Telles era capaz de construir ao seu redor. Longe de retratá-lo como um charlatão isolado, o texto o descreve como um ator central na economia local: um “chamariz para os negocios” de um comerciante, com quem estabelece uma aliança financeira explícita. A verdadeira raiz da queixa, não é uma preocupação com a saúde pública dos “ignorantes e incautos”, mas sim uma disputa de mercado. Telles não era uma ameaça à ordem médica, mas à ordem comercial de seus concorrentes.

Mais significativo ainda é o seu capital político. A frustração do denunciante se volta contra as próprias forças estatais, que, em vez de reprimir Telles, são cooptadas por ele, pois o subprefeito, representante da lei, além de ignorar seu ofício de chefe de polícia “presenteou o pagé com tres gallinhas”. Um ato simbólico de reconhecimento e aliança, demonstrando que a influência de Telles transcendia a clientela popular e penetrava na elite administrativa local.

³⁰⁸ *Estado do Pará* - PA. Muaná. 03 de julho de 1920, p.3. Acervo da Biblioteca Nacional

Deste modo, observa-se que ele não estava apenas “manipulando” as forças estatais, ele era parte integrante de uma rede de trocas e favores que o protegia.

A confirmação definitiva da duplicidade e da resiliência de Telles surge de uma fonte posterior e inequívoca: um processo criminal de 1938. Flávio de Menezes Telles, um homem pardo, nascido no Estado de Sergipe, se apresentava como prático de farmácia, mas na primeira metade do século XX seu nome aparecia nas páginas de jornais paraenses como protagonista de denúncias da prática de pajelança. Telles não só tinha facilidades para atuar no território da Ilha do Marajó como em outras regiões, inclusive na capital.

No referido documento, na ficha de antecedentes criminais da Chefatura de Polícia é possível identificar 3 prisões distintas de Flávio. No dia 22 de novembro de 1936, preso por agressão, em 24 de março de 1938, foi acusado de furto e em 31 de março do mesmo ano ele teria sido novamente preso por “exercício ilegal da medicina”³⁰⁹. Neste último, é dito pelo lavrado Francisco Cardoso de Oliveira, morador do município de Bagre, também na região da ilha do Marajó, que Flávio utilizou-se de má fé com ele ao vender por 140\$000 um banho e um remédio para tratar sua moléstia porque seu “mal era feitiçaria”³¹⁰. Este documento sugere que as acusações de 1920 não eram infundadas. Ele revela que, por quase duas décadas, Telles conseguiu navegar entre a legalidade e a clandestinidade, exercendo uma dupla agência: para o mundo oficial, era um “prático de farmácia”; para sua clientela, um poderoso pajé. Mesmo com um histórico de prisões por outros delitos, sua prática de curandeirismo persistiu, atestando sua notável capacidade de contornar a repressão e reconstruir suas redes de influência.

Mas retornando ao ano de 1920, em 6 de julho o mesmo jornal acima citado, o *Estado do Pará* traz um o texto do próprio Flávio de Menezes Telles intitulado “*Não sou pagé, nem criminoso*”³¹¹ se defendendo indignado das acusações vindas de Muaná:

“Individuos desocupados, desses que por ahi vivem a tratar da vida alheia, entenderam de se arvorar em fiscaes dos meus actos e atropelar me no modesto meio de vida de que lanço mão para provêr os meios da minha subsistencia. Ha seis annos que vivo no Pará dedicando-me ao commercio ambulante, vendendo, de preferênciã, especialidades pharmaceuticas, conforme provo com as facturas das pharmamias que m'as fornecem, pagando, para isso, impostos nos municipios, onde exigem, deixando de fazer apenas naquelles em que a equidade dos respectivos intendentess me dispensa, sem que complicações de qualquer natureza tenha apparecido. Em Muaná, porém, para onde fui a convite de um amigo, encontrei gente que enxergasse nindo em mim um competidor, dessa mesma gente que a prateleira da taberna é uma verdadeira pharmacia e que num verdadeiro delirio de

³⁰⁹ Processo Criminal nº 7.141, março de 1938 – Comarca de Belém - Acervo do Centro de Memória da Amazônia - Universidade Federal do Pará, fl.30.

³¹⁰ Ibidem.p.2.

³¹¹ *Estado do Pará* - PA. Não sou pagé nem criminoso. 06 de julho de 1920, p.3. Acervo da Biblioteca Nacional

alcoolismo e estupidez imaginaram sessões de espiritismo e pagelança que trouxeram para ram, as columnas dos jornaes, em notícias sensacionaes e levaram ao illustrado Dr. chefe de papeis segurança, num accumnio de intrigas e falsidades que obrigaram ao S. EXC. a mandar syndicar dos factos. Foi bem para mim esse inquerito, pois como o sr. coronel José Ildefonso Sozinho, cidadão distinctissimo, em cuja casa hospedei-me, na sua qualidade de prefeito de segurança de Muaná, nada pudeste apurar dos “crimes” de que os calumniadores me imputaram, o ‘ESTADO DO PARA’ de 3 deste mez, num “escrevem-nos” mascarador da sua ogeriza ao criterioso governo do excellentissimo dr. Lauro Sodré, se atirou contra aquella digna autoridade, pedindo ao dr. chefe de segurança que “mande o prefeito cumprir o código”. Foi o “dedo do gigante” contra o qual se ara deve precaver a “Folha do Norte”, esse mesmo que, sabendo quem sou na dedicação e sinceridade política pretendeu-me apontar a odiosidade publica e ao desconceito dos meus amigos. Engana-se. Fique-se com as invocações do Pio X, com a sua pagelança e com as suas infamias, na certeza de que, o escól da sociedade muanense saberá fazer justiça, discernindo entre o direito e o fanatismo quando insuflado por um machiavelico e torpe interesse. Quanto ás auctoridades daquela localidade, agradeço o modo com que me trataram, dispensando me toda a consideração. desde quando scientificaram que os meus papeis estavam em ordem e que em nada transgredira as leis quer municipaes, quer constitucionaes. - Belem, 5 de julho de 1920. - Flavio de Menezes Telles.³¹² - (Grifos Nossos)

A carta de Flávio de Menezes Telles demonstra sua agência política, por ir muito além de uma simples negação das acusações. Em vez de se posicionar como uma vítima acuada, Telles assume o controle da narrativa e lança um contra-ataque calculado, demonstrando um domínio notável do discurso público e das redes de poder. Inicialmente, Telles constrói para si uma persona pública moderna e legalista, em oposição direta à figura “primitiva” do pajé. Ele se define como um “comerciante ambulante” que vende “especialidades pharmaceuticas”, utilizando a linguagem da ciência e do comércio para se legitimar. Reforça essa identidade ao se apresentar como um cidadão cumpridor da lei, que paga “impostos” e possui “facturas das pharmacias” para provar suas transações. Com isso, ele não apenas nega a acusação; ele a torna absurda, deslocando sua identidade do campo da superstição para o campo do capitalismo e da burocracia republicana.

Em segundo lugar, Telles parte para a desqualificação moral e a inversão da acusação contra seus detratores. Eles não são cidadãos preocupados, mas “individuos desocupados” e invejosos (“encontraram em mim um competidor”). Ele os acusa de sofrerem de um “verdadeiro delirio de alcoolismo e estupidez” e, ainda sugere que a “prateleira da taberna” deles é a “verdadeira pharmacia”, invertendo a acusação de charlatanismo. Com essa manobra, ele se

³¹² Ibidem

apropriada do discurso higienista e se posiciona como um homem racional e sóbrio, em contraste com a irracionalidade e o vício de seus inimigos.

Finalmente, e de forma mais contundente, Telles mobiliza seu capital social e político. Ele não é um pária; é um homem com conexões. Ele casualmente menciona que se hospedou na casa do prefeito, o 'cidadão distinctíssimo' coronel José Ildefonso Sozinho. Agradece o 'modo' com que as autoridades o trataram. Mais do que isso, ele demonstra entender as disputas políticas da elite, elogiando o governador Lauro Sodré e atacando o jornal *Folha do Norte*. Ele não estava somente se defendendo de uma acusação local, estava se posicionando como um ator político, um aliado do poder estabelecido.

A capacidade dos homens pajés de transitar pelas estruturas de poder atinge sua forma mais complexa e contraditória nos casos em que a fronteira entre o agente da repressão e o alvo da repressão se torna indistinta. A narrativa do policial Francisco Ramos Nogueira, conhecido como “Chicão”, publicada em 1925, funciona como reflexão sobre a ambiguidade institucional e sobre o privilégio masculino de ocupar simultaneamente os lugares da autoridade e da transgressão.

UM AGENTE DE POLÍCIA-PAGÉ

UMA SESSÃO INTERROMPIDA - DESORDENS E FERIMENTOS

Na travessa Maurity, canto da rua Marquez de Herval, na Pedreira, reside o agente de polícia Francisco Ramos Nogueira, conhecido pela alcunha de “Chicão”. O agente, que serve na subprefeitura do Umarizal, de um certo tempo para cá se tem mostrado tanto massambúzio, até negligente no serviço. Têm visto o capitão Felicíssimo, subprefeito local, lhe dando lições espirituais, sobre bom desempenho dos seus deveres funcionais.

Os companheiros do agente e o escrivão Osório afirmavam que o “Chicão” estava cathechizado ou tinha o corpo algum espírito das trevas.

A causa da tristeza e mollezas do “Chicão” era, porém outra. O agente em sua casa, todas as noites, transformava-se, em cenas de nostalgia, parecida às de um moleque à frente de uma banda de música. Pulava, cantava e dançava. De agente, o Francisco Ramos Nogueira mudara-se em pagé, distribuindo remédios e formulando receitas, metido numa tanga de maracá em punho. Sua numerosa clientela é constituída por moradores da Pedreira. _Ante-hontem, à noite, o “Chicão” deu uma sessão, assistida por vários clientes, dentre eles o cigareiro João Freitas de Oliveira.

O agente apareceu no meio da sala, transformado em “bicho” com o nome de “Tatu do Pará”! Começando o interrogatório dos doentes, levantou-se o cigareiro e fez uma pergunta ao “Doutor” Francisco Ramos Nogueira, que embatucou, nada respondendo. A outras perguntas do doente, o pagé sacou de um revólver, apontando-o a João.

Estabelecida a confusão, os clientes varreram a casa e gabinete do “dr.” Chicão, ouvindo-se então uma detonação seguida de um grito.

Esvaziada a casa, verificou-se ter sido o cigareiro atingido pelo projectil na orelha esquerda.

A vítima recolheu-se à sua residência, sendo mais tarde internado no hospital de Caridade. O subprefeito do Umarizal foi informado da ocorrência pelo sr. Osório Alves, cunhado da vítima.

O agente compareceu em seguida à casa do subprefeito, a quem disse ser agredido na rua por tres indivíduos, vendo-se obrigado a atirar para o chão, tirando daí o ferimento. Hontem, pela manhã, Osório Alves compareceu ao subprefeito, apresentando uma caixa com tangas, maracás e outros instrumentos dos pagés. Na subprefeitura do Umarizal foi aberto inquérito.³¹³
- (Grifos Nossos)

A situação do pajé Chicão revela múltiplos níveis da agência masculina desde o início da narrativa porque a dupla identidade de “agente pajé” parecia ser um segredo aberto dentro da própria polícia. Seus colegas notaram sua mudança de comportamento e a atribuíram a causas espirituais (“cathechizado ou tinha o corpo algum espírito das trevas”), a ponto de seu superior lhe dá “lições espirituais”, tratando a situação como problema de desempenho funcional, uma questão disciplinar interna. Neste sentido, sua posição como homem e agente da lei lhe confere uma camada de proteção e tolerância impensável para qualquer mulher, como logo veremos.

Mas o ponto de virada da narrativa apresentada pelo periódico é o momento em que suas duas identidades colidem violentamente. Durante a sessão, “Chicão” performa sua identidade de pajé, assumindo a entidade “Tatu do Pará”. No entanto, quando sua autoridade espiritual é desafiada por um cliente e ele “embatucou, nada respondendo”, seu capital simbólico como curador se esgota. É nesse instante de fracasso que ele recorre ao poder de sua outra identidade: a de policial. Ao sacar o revólver, “Chicão” não age como pajé, mas como agente do Estado. A arma de fogo, o dispositivo máximo do poder disciplinar e da violência masculina legitimada, é usada para resolver uma crise de autoridade espiritual. O revólver substitui o maracá quando sua performance falha.

Sua agência se manifesta na manipulação da narrativa pós-crime, pois diferente das mulheres, que eram simplesmente presas e silenciadas, “Chicão” tem acesso direto ao seu superior. Ele não espera ser capturado; ele vai até a autoridade e constrói uma elaborada narrativa de defesa, posicionando-se como vítima de uma agressão na rua, demonstrando conhecer o sistema por dentro e tenta ativamente manipulá-lo a seu favor. Mesmo que sua mentira seja desfeita pela apresentação das provas (a caixa com os apetrechos), o desfecho ainda reflete seu status privilegiado: não há uma prisão imediata por “bruxaria”, mas a abertura de um “inquérito” na subprefeitura. Sua transgressão é tratada como um assunto administrativo, um desvio de conduta a ser investigado, e não como um crime contra a saúde pública.

³¹³ *Estado do Pará* - PA, 15 de agosto de 1920, Ed.3380. Acervo da Biblioteca Nacional.

O caso de “Chicão” também sugere que, para os homens, a pajelança podia ser acomodada, negociada e até mesmo fundida com as próprias estruturas de controle do Estado. Sua história demonstra que o privilégio masculino conferia não somente o direito à voz, mas o acesso a diferentes formas de poder - espiritual, físico e institucional - e a agência para transitar entre elas, mesmo quando essa transição resultava em violência. Essa performatividade do poder masculino pode ser pensada a partir de Butler,³¹⁴ para quem o gênero é constituído por atos reiterados que produzem a aparência de uma essência. Em figuras como “Chicão” e Raymundo Silva, o desempenho do papel masculino, seja o do policial, seja o do curador, se reafirma pela exibição pública do controle e da autoridade. Quando o maracá cede lugar ao revólver, o gesto encena o próprio limite entre a masculinidade “aceitável” e a masculinidade “marginal”, revelando como as fronteiras de gênero são também fronteiras de poder.

O caso de “Chicão”, no entanto, não representa a única forma de agência masculina. Se sua história revela a fusão caótica e violenta das identidades de policial e pajé, outro recorte, apresenta um modelo de atuação baseado na discrição, no sigilo e na separação rigorosa de papéis.

O caso de Raymundo Alves da Silva, também agente de polícia e pajé, demonstra uma estratégia diferente de navegação, mas cujos limites também revelam a natureza do privilégio masculino:

NOS DOMINIOS DE SANTA BARBARA

Na corporação de agentes de polícia havia um, de nome Raymundo Alves da Silva, que, nas horas vagas, se dedicava à prática da pagelança.

Na Central o facto era ignorado, pois Silva reside lá para os lados da Pedreira e sabia illudir os seus companheiros, nada deixando transparecer de sua dedicação à Santa Bárbara.

Há dias, porém, os moradores do aludido bairro, descontentes com os “passes” de Silva, fizeram uma reclamação ao chefe de polícia.

O desembargador Julio Costa ordenou então severa sindicância, ficando provado que o agente era também pagé. Deante desse resultado foi Silva exonerado.³¹⁵ - (Grifos Nossos)

Se a agência de “Chicão” se manifestava na performance pública e na manipulação após a crise, a agência de Raymundo Silva residia em sua capacidade de manter uma vida dupla porque: ele “sabia illudir os seus companheiros”. Sua pajelança não era um segredo aberto tolerado pelos colegas, mas uma prática secreta, realizada “nas horas vagas”, longe dos olhos

³¹⁴ BUTLER, Op. cit., 2003.

³¹⁵ *Estado do Pará* - PA, 31 de maio de 1921, ed. 3670. Acervo da Biblioteca Nacional.

da instituição. Isso demonstrando a capacidade de performar perfeitamente o papel de agente da lei durante o dia, enquanto se dedicava à “Santa Bárbara”³¹⁶ à noite.

A queda de Silva, no entanto, é tão reveladora quanto sua estratégia. Diferente de “Chicão”, cujo conflito explodiu em violência, a ruína de Silva vem de uma denúncia da própria comunidade (“moradores... descontentes”). O gatilho para a repressão não foi um crime de sangue, mas sim o fato de sua identidade secreta ter se tornado pública e ter chegado aos ouvidos da chefatura de polícia. “Chicão”, após um ato de violência armada, é submetido a um “inquérito”. Raymundo Silva, após uma “severa sindicância” que meramente prova sua identidade como pajé, é “exonerado”. A punição aqui não é pelo ato (os “*passes*”), mas pela identidade. A instituição policial podia, talvez, administrar a violência de um de seus agentes, mas não podia tolerar a mancha em sua reputação que a figura de um “agente-pagé” oficialmente confirmado representava. A identidade do pajé era uma ameaça ontológica à imagem de ordem e racionalidade que a polícia desejava projetar.

Lidos em conjunto, os casos de “Chicão” e Raymundo Silva permitem delinear um campo específico da agência masculina no universo da pajelança. Esses agentes podiam transitar entre a transgressão aberta e a atuação discreta; podiam manipular a lei ou tentar escapar dela e, mesmo quando punidos, eram enquadrados como desvios internos à corporação, não como ameaça à ordem pública. Suas experiências revelam, assim, um espectro de atuação que inclui tanto a violência quanto a prática silenciosa do ritual.

A dinâmica desse privilégio masculino - a possibilidade de ocupar simultaneamente o lugar da autoridade estatal e o da prática ritual - aparece de forma particularmente evidente em uma crônica satírica de 1921. Diferente do tom moralizante predominante nas denúncias jornalísticas, o texto sobre o tenente Arouck relata uma batida policial e desmonta a lógica repressiva ao tratá-la como encenação. A sátira expõe as contradições do sistema: o representante da lei pode também praticar a pajelança sem que isso comprometa sua legitimidade institucional. Nesse gesto, o texto evidencia a assimetria de gênero que permitia

³¹⁶ A referência à “Santa Bárbara” nesse contexto se explica, pois, nas religiões afro-brasileiras amazônicas da época, a devoção a essa santa católica era um ponto central de sincretismo. Em Codó (Maranhão), o ritual afro-brasileiro era frequentemente chamado de “Brinquedo de Santa Bárbara” ou *pajé*. Da mesma forma, em Belém do Pará, o Babassuê, uma pajelança de matriz africana, era conhecido como “batuque de Santa Bárbara,” indicando que a prática de Silva, embora chamada genericamente de *pajelança* pelo jornal, estava ligada a um culto específico de origem negra ou fortemente sincrético. Ver: FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Pajelança de negros: sincretismo afro-ameríndio?. **Sér. Pol. Públ. em Deb.**, São Luís, v. 3, n. 2, p. 53-67, jul./dez. 2003; CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. Pajelança e Babassuê: as faces do Xamanismo amazônico no final do século XIX. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal. **Caderno de Resumos da 29ª RBA: Diálogos Antropológicos: Expandindo Fronteiras**. Brasília: Editora Kiron, 2014.

aos homens circularem entre a ordem e a transgressão sem perder reconhecimento, autoridade ou valor social.

Vejamos a transcrição parcialmente editada:

NO REINO DA PAGELANÇA - Uma sessão que acaba mal*

Ante-hontem [...] estava o tenente Arouck [...] pensando nos porões do visinho, quando um desconhecido estanca à sua frente, perfila-se, faz continência e pede licença. [...] o camarada, em segredo, falou algumas coisas, quasi ininteligíveis, assim como a “salú”. O que elle disse ninguém sabe, o certo é que [...] o tenente Arouck partiu para a Central, com ar de quem vai resolver alguma cousa de importância. [...] foi desaparecer na villa União, rumo do Guamá. [...] A “tropa” teve conhecimento da espinhosa missão que ia desempenhar: um cerco em casa de um pagé. [...] No meio da sala, em pé, chocalhando um maracá, o pagé sobressaía [...] quando o tenente chegou à sala, era esta a toada: Em te benzo de quebranto [...] nisto, o tenente Arouck, revólver em punho, feições transfiguradas, não de medo, mas de receio, bradou: - Cadê a luz, dessa mecha! acende! E o pagé, imperturbável, pensando que falava com um official do mesmo officio, numa pirueta de gallo [...] respondeu: Os caruana não quer sete luz / Nós aqui só trabalhamos no escuro [...] - Tá tudo preso! - berrou o tenente, indignado. [...] E estava tudo preso. [...] Uma só criatura mostrou sangue frio naquela afflictiva situação: foi o papagaio. Bicho malandro, conhecendo a malandragem de Arouck, apasiguava: - Que é isso, tenente! Deixe disso, seu tenente! A esta hora, já a diligência estava em marcha para a Central, onde veio a saber que a irmandade era representada pelo pagé Pedro Cândido de Oliveira e seus acólytos [...] que foram metidos no xadrez. E lá, no recolhimento seguro da polícia, o pagé commentava para os seus companheiros de devoção: - De onde não se espera, daí é que sae. - Por quê? - perguntaram. - Sabem quem nos prendeu? - Foi o tenente Arouck. - E sabem porque elle foi promovido a tenente? - Não. - Foi porque, em muito trabalhar, suando no maracá, gritando com os bichos do fundo.³¹⁷ - (Grifos Nossos)

Ao analisarmos a crônica percebemos uma complexa encenação de poder, uma vez que o tenente Arouck além de executor da lei, aqui é como se fosse o protagonista de uma peça teatral. A “espinhosa missão”, a infiltração “surreteiceira”, o revólver em punho e as “feições transfiguradas” são elementos de uma performance de autoridade. No entanto, o tom satírico do jornalista, com o comentário sobre o papagaio (“Bicho malandro, conhecendo a malandragem de Arouck”), já sinaliza ao leitor que essa performance não deveria ser levada totalmente a sério.

Há um momento particularmente revelador que se trata da interação entre Arouck e o pajé, que este ao ser interpelado, responde “pensando que falava com um official do mesmo officio”. Esta não é uma simples confusão; é um reconhecimento de códigos, uma identificação de pertencimento porque o pajé enxerga em Arouck não um inimigo, mas um igual, alguém que

³¹⁷ *Estado do Pará* - PA, 15 de setembro de 1921 ed. 3772. Acervo da Biblioteca Nacional. * Grifos do Original

compreende a linguagem dos “caruanas”. A fronteira entre o repressor e o reprimido se dissolve momentaneamente, antecipando a revelação final.

E é no diálogo final, dentro da cela, que a crônica critica duramente a moralidade do sistema, o pajé preso não expressa surpresa, mas uma amarga ironia, ao expor a verdade sobre seu captor. O tenente Arouck não ascendeu ao poder apesar de sua ligação com a pajelança, mas precisamente por causa dela. Sua promoção a tenente foi o resultado de seu “muito trabalhar, suando no maracá, gritando com os bichos do fundo”.

Esta revelação é essencial para entender plenamente a agência masculina tento apontar porque o tenente Arouck representa o homem que não somente “navegou entre os dois mundos,” mas que conseguiu converter seu capital simbólico do universo da pajelança em capital social e institucional no mundo da lei. Seu conhecimento subalterno não foi um obstáculo, mas a própria alavanca para sua ascensão na hierarquia do poder estatal. Percebemos assim, a capacidade de um homem não apenas de se defender ou de operar nas sombras, mas de dominar os códigos de ambos os sistemas e utilizá-los para benefício próprio, expondo a campanha contra a pajelança não como uma cruzada moral, mas como um campo de poder complexo, permeável e profundamente hipócrita, onde as regras eram, em última instância, diferentes para homens e para mulheres.

Se a análise dos homens pajés revela um espectro de agência e poder, o exame das fontes sobre as mulheres revela o seu oposto: um padrão consistente de silenciamento, fragmentação e estigmatização. Em gritante oposição às narrativas detalhadas e às plataformas públicas concedidas aos homens, as mulheres que praticavam ou se associavam à pajelança emergem nas fontes como figuras desprovidas de agência e reduzidas a fragmentos de notícias que as rotulam e as condenam sem lhes dar voz. É o caso de Xica Pagé, cuja existência conhecemos apenas através de uma nota insidiosa na seção “*Solicitados*” do *Diário de Notícias* de 1896³¹⁸. O texto não narra sua história, mas funciona como um alerta de vigilância, informando que ela está “em mudança para Barcarena onde vae exercer as altas funções da pajelança” e pedindo às autoridades do novo local que fiquem atentas. Xica não fala, não se defende; sua subjetividade é apagada. Ela é apenas um objeto do discurso alheio, uma ameaça em movimento cuja reputação a precede, numa forma de perseguição que opera pela fofoca institucionalizada.

O tratamento dispensado a Paula Maria de Nazareth³¹⁹ também é um exemplo da lógica de gênero na repressão. Na mesma página em que Xica é denunciada, a “Parte Policial” lista os

³¹⁸ *Diário de Notícias* - PA, Solicitados: Pagé. Belém/PA, 22 de dezembro de 1896. Acervo da Biblioteca Nacional.

³¹⁹ Ibidem.

detidos do dia. Enquanto os homens, José Ferreira Conde e outros, são presos por “desordens” - uma transgressão genérica da ordem pública -, Paula é detida ao lado deles especificamente por “<bruxaria>”. O uso deste termo é um rótulo carregado com uma memória histórica de perseguição misógina, que associa o saber feminino ao demoníaco e ao perigo social. O crime da mulher é nominado a partir de sua prática de saber, conferindo-lhe um peso simbólico e uma gravidade que a acusação contra os homens não possui. Eles são meros desordeiros; ela é uma bruxa. Este contraste lexical demonstra como a repressão seletiva operava, pois o saber masculino, mesmo quando ilícito, era tratado como uma questão de ordem ou concorrência desleal; o saber feminino era enquadrado como uma ameaça moral fundamental.

O silenciamento das mulheres, no entanto, não se limitava às páginas dos jornais, mas transbordava para a vida social, onde o estigma da pajelança era usado como uma arma para aniquilar sua legitimidade pública. Um caso emblemático, vindo de Bujarú em 1899, revela como a associação de uma mulher à pajelança era suficiente para destruir sua carreira e sua reputação, demonstrando as consequências materiais da perseguição de gênero.

INTERIOR - Bujarú - Comunicam-nos:

“A professora nomeada para a escola d’este distrito, aqui chegou no dia 5 de junho e já está licenciada. A frequência da escola é diminuta, pois conta de 3 alumnos a 4 alumnas, e isto devido à nenhuma confiança que os paes de família teem na dita professora, que até deu para cantar pagé com o seu marido, e na própria casa da escola e assim temos folia todas as noites, obrigadas a maracá e pennas de arara! A referida professora, contra a expressa determinação do Regulamento da instrucção publica, dá uma só aula por dia. Os meninos estudam no corredor e as meninas na sala, terminando em um só tempo as aulas. Se fôssemos attendidos, não duvidaríamos chamar para estes factos a atenção do dr. director geral da instrucção publica, que poderia syndicar desses mesmos factos, para que o público não visse nesta denúncia má vontade ou prevenção de nossa parte contra a professora e seu marido. Podemos assegurar que com a actual professora está morta a instrucção neste distrito, e nada valerá termos aqui escola, e o governo gastar dinheiro com ella. Iamos nos esquecendo de declarar que a professora, logo que aqui chegou tomou conta da mobilia, livros e mais objectos pertencentes à escola do sexo masculino, ultimamente extincta, não sabemos com authorisação de quem, pois que nenhuma apresentou.”³²⁰ (Grifos Nossos)

A análise desta denúncia revela uma complexa operação de poder que se ancora inteiramente no gênero da acusada. Diferente dos homens pajés que tinham voz para se defender, a professora de Bujarú é o objeto silencioso de uma campanha de desmoralização. A sua transgressão principal não é sequer a de ser ela mesma uma pajé, mas sim a de “cantar pagé com o seu marido”. Ela é punida por uma culpa por associação, sua identidade profissional e sua subjetividade sendo completamente subsumidas pelas práticas de seu esposo. Enquanto

³²⁰ *A República - PA*, 29 de julho de 1899, Ed. 144. Acervo da Biblioteca Nacional.

homens como o tenente Arouck podiam converter o capital da pajelança em poder institucional, a professora tem seu capital de educadora formal aniquilado por sua proximidade com um saber subalterno.

A denúncia estrategicamente funde a esfera privada e a pública. O ritual ocorre “na própria casa da escola”, uma invasão do espaço da “ciência” pela “superstição” que é apresentada como intolerável. Para uma mulher, especialmente uma professora - figura que deveria ser um pilar da moralidade republicana -, a vida privada era passível de um escrutínio público implacável. A acusação de envolvimento com a pajelança é usada como a causa direta de sua incompetência: a frequência escolar diminui pela “nenhuma confiança” dos pais, e o denunciante decreta que, com ela, “está morta a instrução neste distrito”. As acusações secundárias sobre irregularidades administrativas servem apenas para reforçar a tese principal: uma mulher ligada à pajelança é, por definição, uma profissional negligente e indigna da confiança pública. Enquanto homens como Pantoja e Telles recebiam páginas de jornal para construir elaboradas defesas, a professora de Bujarú não tem voz. A denúncia clama por uma “sindicância”, mas a sentença já está dada pela “voz pública” dos pais de família.

A campanha de desmoralização contra a professora de Bujarú, longe de ser um evento passageiro, continuou no ano seguinte, demonstrando a persistência com que o estigma da pajelança era utilizado para destruir a carreira de uma mulher. Em 1900, em outro jornal, a denúncia é retomada, agora assinada pelos “Paes de familia”, uma manobra que confere à acusação o peso de uma suposta voz coletiva e moralmente inquestionável.

ESCHOLA DE BUJARU'

Pedimos a attenção do illustrado dr. director geral da instrucção publica para as seguintes linhas: «Por mais de uma vez temos chamado a attenção das auctoridades superiores para o estado da eschola mixta d'este district, cuja professora sómente faz jus ao ordenado. [...] A frequencia d'essa eschola é diminuta [...] e isto devido ao nenhum caso com que a professora trata do ensino de seus alumnos. Alem de tudo, o povo nenhuma confiança tem na professora [...] juntando-se a tudo isto o procedimento de seu marido que até deu para exercer as funcções de pagé!!» É de suppor que o digno dr. director geral da instrucção publica tenha tomado nossas reclamações como questões políticas, o que entretanto não se dá, por quanto o marido da professora não se envolve em politica [...]. O que, porém, não podemos deixar de reclamar é o abandono em que se acha a instrucção da mocidade n'este district, devido á professora e seu marido. Para provarmos o quanto merece a professora, basta dizer que n'este logar ninguem quer alugar-lhe casa para n'ella funcionar a eschola, visto não pagar os alugueis aos proprietarios [...] e a em que actualmente está morando e tem eschola, essa mesma o dono precisa para mandar a concertar, e a professora não a quer deixar e nem pagar os alugueis ha um anno a esta parte!! Não cessaremos de reclamar [...] até que um dia

vejamos a escola d'este district regida por uma professora que melhor se compenetre da sua missão de educadora da mocidade!
- Paes de familia.³²¹

Se a primeira denúncia focava no escândalo do ritual, esta segunda peça representa uma escalada estratégica para uma completa aniquilação. A pajelança do marido continuou sendo o pilar da acusação (“juntando-se a tudo isto...”), mas neste recorte ela serve como a causa fundamental que explica todas as outras supostas falhas da professora.

Na frase: “o abandono em que se acha a instrução... devido á professora e seu marido” Vemos que responsabilidade é atribuída a ambos, mas as consequências recaem unicamente sobre a posição profissional dela. O marido exerce as “funções de pagé”, mas é ela quem falha em sua “missão de educadora”. Sua identidade profissional é indissociável de sua identidade como esposa. Ela é punida não por suas próprias ações, mas pelo “procedimento de seu marido”, uma demonstração clara de que, para uma mulher, a esfera privada determinava completamente sua legitimidade na esfera pública.

Ao longo de dois anos e em dois jornais diferentes, a professora de Bujarú é julgada e condenada publicamente sem que sua voz seja ouvida uma única vez. Ela não tem direito a uma carta de defesa como Flávio Telles, nem a uma entrevista de reabilitação como Pedro Pantoja. A assinatura coletiva “Paes de familia” apaga os acusadores individuais e cria um consenso contra o qual seria difícil lutar. Sua história condensa o mecanismo do silenciamento, enquanto os homens pajés negociavam sua agência em um campo de poder complexo, a mulher associada à pajelança era sumariamente expulsa da comunidade e da profissão, tornando-se o exemplo silencioso do que acontecia a quem ousasse cruzar as fronteiras da moralidade republicana e patriarcal.

Somando -se a esta discussão, nos voltemos para a denúncia presente no jornal *Diário de Notícias*³²² a respeito da aprendiz de pajé Ermínia:

Inhangapy

Existe neste distrito um pagé de nome Manoel Raymundo de Belém [...] Este indivíduo é casado [...] porém tem uma amante [...] uma cearense de nome Francisca, mulher completamente boçal, a qual tem uma filha de nome Ermina de 14 annos de idade, tambem pagé, discipula de Manoel Belém [...] O que tem causado admiração é que a professora pública desta parochia admitiu em sua escola a menina pagé, com prejuizo das outras meninas, porque ella diz cousas referentes à maldade que causa repugnancia ver-se em uma menina de sua idade, porém a professora talvez consinta com o intento de instruir-se na leitura da toalha e mais movimentos de pagé. Só neste Inhangapy póde consentir-se uma menina em taes condições na escola, sendo de quando em

³²¹ *O Pará* - PA, 11 de julho de 1900, Ed.761. Acervo da Biblioteca Nacional.

³²² *Diário de Notícias* - PA, 21 de fevereiro de 1896 ed.41. Acervo da Biblioteca Nacional.

quando conduzida [...] para cantar pagé nas casas dos illudidos [...] [...] seria um acto importante se o dr. chefe de segurança mandasse ir à sua presença o casal de pagé e fazer elles lerem a toalha, tocando maracá e tirarem bichos dos ouvidos, das barrigas e outras partes do corpo humano.

A estrutura desta denúncia exemplifica a lógica de gênero em operação, uma vez que o texto inicia atacando a moralidade do pajé homem, Manoel Raymundo, por seu adultério e maus-tratos à esposa. Contudo, rapidamente se percebe que ele é apenas o pretexto porque a verdadeira fonte do pânico moral e o alvo central da fúria da comunidade são as mulheres: sua companheira Francisca, descrita pejorativamente como “completamente boçal”, e, principalmente, a filha dela, Ermina, a “menina pagé”.

A presença de Ermina na escola é tratada não como um direito à educação, mas como uma contaminação do espaço público. O verdadeiro crime, na ótica do denunciante, é a audácia de uma “discípula” da pajelança frequentar o mesmo ambiente que as “outras meninas”. A acusação de que ela “diz cousas referentes à maldade” pode ser vista como uma tática de pânico moral, que sexualiza e demoniza a jovem, associando seu conhecimento a uma forma de corrupção infantil. O que está em jogo está além da repressão a uma prática, pois poderia representar interrupção de uma linhagem de saber feminino. Assim como no caso de Bujarú, a professora de Inhangapi, outra mulher, também é implicada porque ela não é vista como uma educadora inclusiva, mas como uma cúmplice em potencial, acusada de permitir a presença de Ermina por interesse próprio (“com o intento de instruir-se na leitura da toalha”).

Convém mencionar que a perseguição a Ermina e sua família não foi um ato isolado, mas uma campanha sustentada, como evidencia uma segunda nota publicada dois meses depois, em abril de 1896. Nela, o mesmo denunciante, agora assinando com o pseudônimo “O Cacógrapho” (O Mau Escritor), retorna à imprensa não para apresentar novas acusações, mas para tentar controlar a própria narrativa e impedir qualquer possibilidade de defesa.

Inhangapy

Sendo expressão fiel da verdade, o que neste Diario tenho escripto em referência ao pagé Manoel Raymundo de Belem, por isso desde já protesto contra toda e qualquer resposta que a tal respeito elle, ou alguem por elle dê, contestando-me, em jornaes que não me cheguem às mãos, pois é público e notório neste districto, que elle canta pagé e toca maracá, acto este escandaloso e que a polícia, parece, tem o dever de impedir, porém tem sido aqui até hoje tolerado semelhante procedimento indecente. Igualmente tambem protesto contra alguma resposta que em contestação seja-me dada relativa à pagé Ermina, discípula do referido Manoel Belem, sobre o facto d’ella ter sido admitida na escola pública do sexo feminino d’esta parochia. Abril, 6 de 1896. O Cacógrapho.³²³

³²³ *Diário de Notícias* - PA, 20 de março de 1896 Ed.64. Acervo da Biblioteca Nacional.

O conteúdo da nota revela uma postura defensiva e um esforço discursivo para neutralizar qualquer possibilidade de réplica. Ao “protestar” antecipadamente contra eventuais respostas, o denunciante tenta assegurar a primazia interpretativa dos fatos, estabelecendo-se como árbitro da legitimidade e bloqueando a voz daqueles a quem acusa. Essa tentativa de silenciamento é particularmente significativa no caso de Ermina, cuja presença em uma escola pública feminina é tratada como escândalo moral, denunciando não somente a prática ritual, mas sua circulação em espaços institucionais considerados respeitáveis. Embora não tenha encontrado nenhuma resposta do Pajé Raymundo, talvez essa antecipação seja porque, como os casos de Pedro Pantoja e Flávio Telles já demonstraram, por vezes os homens pajés tinham voz e sabiam usá-la. E assim o denunciante, ciente do poder de agência masculina, antecipa-se para deslegitimar qualquer defesa que Manoel Raymundo pudesse articular.

Assim, em seu “protesto”, a voz de Manoel é uma ameaça real a ser neutralizada, mas vozes de Francisca e Ermina, por outro lado, sequer são consideradas uma possibilidade. O acusador protesta contra uma resposta “relativa à pagé Ermina”, mas não imagina que a própria Ermina ou sua mãe pudessem ser as autoras dessa resposta. O silêncio delas é pressuposto, sua subalternidade é tão naturalizada que a ideia de que elas pudessem usar a imprensa para se defender é impensável. O medo que o acusador demonstra em relação à voz do homem pajé e o silêncio que ele assume como certo por parte da mulher e da menina pajé mapeiam, de forma inequívoca, o campo desigual da agência. A campanha contra Ermina não era apenas para expulsá-la da escola, era para garantir que ela permanecesse como um objeto silencioso do discurso deles, sem nunca ter a chance de se tornar o sujeito de sua própria história.

A análise comparativa apresentada nesta seção, portanto, desvela o mecanismo central da repressão à pajelança: um dispositivo de poder que, embora se apresentasse como uma cruzada higienista universal, operava sob uma lógica de gênero profundamente seletiva. As “Vozes” masculinas, com seu acesso à imprensa, sua articulação política e sua capacidade de transitar pelas próprias estruturas de poder, demonstram que, para os homens, a pajelança era um campo de agência negociável. Os “Silêncios” femininos, por outro lado, revelam uma realidade de subalternidade radical: mulheres rotuladas como bruxas, expulsas de suas profissões e meninas barradas da educação formal, transformadas em objetos silenciosos do pânico moral.

A imprensa, nesse jogo, não foi um mero espelho, mas a arena onde essa desigualdade foi performada e reforçada. Ao conceder a palavra a uns e negar a existência a outras, o discurso jornalístico não apenas perseguiu os pajés, ele ativamente policiou as fronteiras de gênero, disciplinando os corpos e os saberes das mulheres para garantir a manutenção da ordem patriarcal. As vozes que a imprensa tentou calar, contudo, não desapareceram por completo. Elas ecoam em outras fontes e outras arenas, como os tribunais, revelando novas estratégias de resistência que serão o foco da análise nos capítulos seguintes.

CAPÍTULO III

**QUANDO O CUIDADO VIRA CRIME E QUANDO O AMOR VIRA FEITIÇO:
ESTEREÓTIPOS DE GÊNERO E O ENVOLVIMENTO DE MULHERES EM
PRÁTICAS DE PAJELANÇA NO PARÁ.**

**4 CAPÍTULO III - Quando o cuidado vira crime e quando o amor vira feitiço:
estereótipos de gênero e o envolvimento de mulheres em práticas de pajelança no Pará.**

RESUMO

O capítulo examina como práticas femininas de cuidado foram progressivamente reinterpretadas como ameaça social no contexto da modernização republicana, evidenciando o processo pelo qual a solicitude e a mediação espiritual exercidas por mulheres passaram a ser enquadradas como feitiçaria ou curandeirismo criminoso. A análise articula colonialidade do saber e colonialidade de gênero para demonstrar que a deslegitimação das mulheres pajés não se restringia ao campo médico, mas operava também no plano moral e simbólico. Discute-se como narrativas sobre venenos, rezas amorosas e manipulação afetiva produziram uma representação da mulher curandeira como figura perigosa, reforçando estereótipos históricos que vinculam o feminino à desordem e à transgressão. O capítulo evidencia que o cuidado, quando exercido por mulheres racializadas e pobres, foi convertido em suspeição, transformando práticas comunitárias em indícios de culpa. Conclui-se que a criminalização da pajelança assumiu caráter seletivo e generificado, funcionando como mecanismo de disciplinamento dos corpos femininos e de contenção de formas autônomas de autoridade espiritual e social.

Palavras-chave: mulheres pajés; colonialidade de gênero; cuidado; violência simbólica.

Introdução

Este capítulo examina como as práticas de cura protagonizadas por mulheres (pajés, curandeiras, benzedeiras, parteiras, adivinhas) foram representadas, reguladas e criminalizadas na imprensa da capital paraense entre as décadas de 1890 e 1930. A partir das narrativas produzidas pela imprensa, busca-se compreender de que modo as práticas terapêuticas, quando exercidas por mulheres, tornou-se um lugar de disputa: entre saberes tradicionais e medicina acadêmica, entre práticas comunitárias e aparato policial, entre expectativas de gênero e estratégias de sobrevivência em contextos urbanos marcados pela desigualdade racial e social.

O problema central que guia este capítulo é a transformação das práticas femininas de cuidado e cura - historicamente ligadas à reciprocidade, confiança e afetividade - em indícios de perigo, ignorância ou criminalidade. Nas páginas dos jornais, gestos cotidianos como preparar um chá, conduzir um parto ou aplicar um purgante são reinterpretados sob lentes moralizantes e medicalizadas, que os deslocam do campo do cuidado para o da suspeição, especialmente quando realizados por mulheres negras, indígenas, caboclas, quilombolas ou ciganas. A criminalização dessas práticas não decorre apenas de eventuais riscos terapêuticos, mas da articulação entre colonialidade do saber, expectativas normativas sobre a maternidade e discursos de ordem urbana que buscavam regular corpos, afetos e sociabilidades populares.

O objetivo é analisar como essa disputa se manifesta nas narrativas jornalísticas e para tal, demonstra-se que a criminalização dessas práticas ultrapassa a dimensão meramente clínica ou as preocupações estritamente sanitárias e se articula com a colonialidade do saber, as expectativas normativas de gênero (notadamente a maternidade) e os discursos de ordem urbana. Ao mobilizar o feminismo decolonial e a análise discursiva, este capítulo evidencia que a condição de “mulher curandeira” ativava um conjunto de estigmas de gênero, raça e classe, moldando narrativas que não relatam somente fatos, mas produzem regimes de verdade que definem, em última instância, quem pode curar e quais saberes são considerados legítimos.

3.1 Solicitude e cuidado sob suspeição

Ao analisar as narrativas da imprensa que se alinhavam ao discurso oficial de ordem urbana e à propaganda higienista sobre práticas de cura e xamanismo, observa-se que há um aspecto frequentemente negligenciado: a perspectiva de cuidado³²⁴ que permeia as atividades das mulheres envolvidas com a pajelança. Em comunidades onde os recursos médicos formais são escassos ou inacessíveis, mulheres pajés, curandeiras, parteiras, benzedeiras ou experientes desempenham um papel crucial na prestação de cuidados de saúde e bem-estar. No entanto, entre as décadas de 1890 e 1930, suas práticas eram frequentemente estigmatizadas e marginalizadas, resultando em representações simplificadas, distorcidas ou criminalizadas; raramente havendo reflexão a respeito de seus métodos e intenções.

No universo da cura e dos cuidados, historicamente as mulheres sempre foram designadas para papéis de cuidadoras, tanto no seio familiar quanto ao dedicar-se à saúde de membros das comunidades em que vivem³²⁵. Uma perspectiva que vai ao encontro do que sugere Barbara Tedlock: que apesar da presença feminina em rituais de cura xamanística, ao longo da história, ter sido eclipsada, o campo da cura sempre foi de mulheres.³²⁶ No entanto, o problema analisado aqui surge a partir de situações em que mulheres foram criminalizadas por buscar através da pajelança a cura de um filho, do marido ou de alguém que afirmassem não ter intimidade alguma. É quando a tentativa de ajudar o outro as coloca em situação de desumanidade ou crueldade. E é nessa ação em que o cuidado é central buscamos observar estereótipos de gênero, conflitos, alianças e resistência nas fontes estudadas. Se por um lado, as mulheres são socialmente designadas como cuidadoras e responsáveis pelo bem-estar dos outros, o que pode justificar sua busca por métodos de cura alternativos, como a pajelança; por outro lado, a criminalização dessas práticas revela como as normas de gênero são aplicadas de forma a punir e controlar as mulheres, especialmente quando desafiam as instituições médicas e religiosas dominantes.

³²⁴ Conforme Pascale Molinier “o conceito de cuidado engloba, com efeito, uma constelação de estados físicos ou mentais e de atividades trabalhosas ligadas à gravidez, criação e educação das crianças, aos cuidados com as pessoas, ao trabalho doméstico e, de forma mais abrangente, qualquer trabalho realizado a serviço das necessidades dos outros”. MOLINIER, Pascale. Op. cit., p. 227).

³²⁵ Segundo a historiadora Ana Paula Vosne Martins: “esse processo de naturalização feminina do cuidado se deu a partir das mutações históricas das práticas, dos valores e dos sujeitos que a palavra cuidado evoca”, neste sentido o processo de associação das mulheres ao cuidado não é algo inato ou biologicamente determinado, mas sim uma construção social e histórica que foi moldada por uma série de fatores, incluindo práticas, valores e representações culturais ao longo do tempo. Ver: MARTINS, Ana Paula Vosne. Narrativas do cuidado: contribuição ao debate teórico e historiográfico numa perspectiva de gênero. *Estudios Sociales del Estado*, v. 7, n. 13, 2021.

³²⁶ TEDLOCK, Barbara. **A mulher no corpo de xamã: o feminino na religião e na medicina**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2008.

O cuidado enquanto categoria de análise é um tema dos estudos de gênero que vai além da vida doméstica, considerando a sua perspectiva política e faz referência às atividades desenvolvidas pelas sociedades para a conservação da vida humana e da natureza, gerando discussões extensas. Alguns autores por vezes estabelecem diferenças entre os conceitos de Cuidado ou *Care*, sendo este último um conceito ligado principalmente ao trabalho de cuidar que não equivale somente ao cuidar do outro no âmbito do lar, mas adquire uma dimensão de comercialização e profissionalização do cuidar.³²⁷ Há, portanto, vertentes teóricas distintas no que se refere à conceitualização do cuidado ou *care*, considerando-se seu conteúdo: a do cuidado como *nurturance*³²⁸ (que tem relação à existência de relacionamento afetivo e emocional entre o cuidador e o dependente) e a do trabalho reprodutivo: *care*, que entende que o cuidado prescinde do contato direto entre pessoas e do vínculo emocional.³²⁹ Mignon Duffy acrescenta ainda que embora o trabalho de cuidado seja frequentemente visto como uma extensão natural dos papéis das mulheres, ele é desproporcionalmente realizado por mulheres de cor e mulheres da classe trabalhadora, muitas vezes em condições de exploração, o que reforça desigualdades.³³⁰

Assim, ao analisar o cuidado nas práticas de pajelança das mulheres, é essencial considerar essa dualidade conceitual. A prática de cura realizada por mulheres pajés apresenta-se na interseção das duas vertentes: por um lado, ela se manifesta como cuidado (*nurturance*), pois inclui uma dimensão emocional e afetiva, característica do vínculo de amparo e reciprocidade. Por outro, ela se configura também como trabalho reprodutivo (*care*), que pode ser profissionalizado e comercializado, haja vista que ao oferecerem seus serviços, principalmente em regiões urbanas, mulheres curandeiras também recebiam pagamento em troca. Esta dupla articulação, entre o vínculo afetivo e a remuneração por um serviço vital, revela como as praticantes das artes de curar enfrentam tanto os desafios da estigmatização e criminalização quanto as demandas de uma função que pode ser considerada crucial em diversas comunidades, destacando a complexidade do cuidado como uma prática multifacetada e profundamente enraizada nas dinâmicas sociais e de gênero.

³²⁷ PASSOS, Rachel G. **Teorias e Filosofias do cuidado**. Campinas: Papel Social, 2018.

³²⁸ Termo cunhado por Paula England para se referir a ocupações que envolvem cuidado direto com outras pessoas, como enfermagem, educação e trabalho doméstico. ENGLAND, Paula. **Comparable worth: theories and evidence**. New York: Aldine De Gruyter, 1992.

³²⁹ DUFFY, Mignon. "Reproducing labor inequalities: challenges for feminists conceptualizing care at the intersections of gender, race, and class." In: **Gender & Society**, v. 19, n. 1, p. 66-82, Feb, 2005.

³³⁰ Ibidem.

Convém destacar, no entanto, que o cuidado precisa ser pensado a partir da articulação interseccional de gênero, raça e classe para refletirmos que, apesar do exercício dele ser associado a papéis femininos e ao aprisionamento de mulheres brancas, no que tange às mulheres negras o trabalho no âmbito do lar, por exemplo, significava algum espaço de autonomia. Isso ocorre porque, conforme aponta Angela Davis,³³¹ ao analisar a vida social nas senzalas durante a escravidão americana, esse trabalho - historicamente visto como símbolo da opressão feminina - possibilitava às mulheres negras escravizadas construir as bases de uma certa autonomia para si e para os homens, garantindo-lhes um lugar central na comunidade. A autora destaca que, diferentemente do contexto de mulheres brancas, as tarefas do lar no sistema escravista envolviam afazeres essenciais à sobrevivência do grupo, que não eram considerados exclusivamente femininos.

A perspectiva de Davis, que atribui ao trabalho de cuidado um papel central na construção da autonomia e da liderança comunitária para mulheres negras, visto que tal trabalho garantia a sobrevivência do grupo, dialoga diretamente com a centralidade do cuidado em comunidades quilombolas de Santa Catarina apresentada pela antropóloga Nathália Dothling Reis. Isso porque em ações em torno da maternidade, de limpar a própria casa, benzer, curar, fazer nascer, de garantir algum direito para a comunidade, aconselhar - ou seja, o ato de cuidar em si, significa para mulheres o exercício de sua importância nessas comunidades e garantem seus papéis de liderança.³³² Para Reis o cuidado não significa para mulheres quilombolas um aprisionamento ao mundo privado, como discursos feministas hegemônicos costumam afirmar ao equiparar mulheres brancas à categoria de mulher, mas um ato que garante a manutenção de suas comunidades assim como liderar não significa mandar ou sobressair-se sobre os outros, mas garantir o cuidado do grupo inteiro.³³³

Joanna Overing analisa e problematiza a filosofia moral feminista ocidental, como a apresentada por Annette Baier na obra “*Moral Prejudices: Essays on Ethics*”, onde a autora concebe as preocupações com o cuidado e a confiança como predominantemente femininas e associadas aos interesses das mulheres, enquanto os homens estão mais focados em autonomia,

³³¹ DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe** [recurso eletrônico]. Tradução Heci Regina Candiani. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016. p.33

³³² REIS, Nathália Dothling. **O cuidado como potência: entre o público e o privado e as lideranças de mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2018.

³³³ REIS, Nathália Dothling. O quilombo são as mulheres”: cosmopolíticas dos cuidados em comunidades quilombolas de Santa Catarina. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, v. 7, n. 1, 2020.

contrato e justiça.³³⁴ Uma visão que sugere que os gêneros têm perfis morais distintos: as mulheres são mais comunitárias e voltadas para a moralidade relacionada à educação das crianças e ao cuidado, enquanto os homens são mais individuais e orientados para a justiça e a autonomia. Overing, no entanto, também questiona a relevância desse modelo ocidental para outras culturas, especificamente para os povos da Amazônia, como os Piaroa. Ela argumenta que, entre os Piaroa, os valores de cuidado e confiança são fundamentais tanto para homens quanto para mulheres e são essenciais para a concepção de uma vida humana aceitável. Além disso, a autonomia pessoal é igualmente valorizada e não está ligada a um gênero específico. Deste modo, Overing também demonstra que a teoria moral ocidental, que muitas vezes exclui as relações cotidianas e domésticas das suas considerações, não se alinha com a realidade social de muitas culturas amazônicas, onde a moralidade e a socialidade giram em torno dessas relações.

O sentido de cuidado para populações indígenas e comunidades tradicionais ultrapassa a mera resposta à enfermidade ou ao “corpo doente”, situando-se em uma dimensão de manutenção da vitalidade e da existência coletiva. Para esses povos, o cuidado é, sobretudo, uma estratégia de persistência e continuidade da vida. Ailton Krenak, filósofo indígena, entende que a compreensão de práticas de cuidado, saberes de cuidado e cura está interconectada com o ambiente e todos os seres que nele habitam, concordando com Overing de que a experiência do cuidado é coletiva. Na perspectiva ancestral e indígena os cuidados com a saúde não são vistos como algo separado e independente do indivíduo, a consciência de estar vivo implica reconhecer que essa vida é compartilhada e influenciada por todos os outros seres. Assim, o bem-estar não é visto somente como uma condição interna, é também gerado através dessa experiência coletiva e interconectada de existência.³³⁵ Além disso, Krenak enfatiza a relação profunda e dinâmica que diversas comunidades tradicionais, além das indígenas (como as comunidades de terreiro, quilombolas, ribeirinhos e povos da floresta), têm com a natureza, onde essa é compreendida como uma rede de vitalidade e fonte de saberes que promovem o bem-estar e o bem-viver.³³⁶ Assim, a saúde não é uma categoria separada da vida cotidiana, mas a própria consciência de estar vivo em um mundo compartilhado. O bem-estar, portanto, não é somente o oposto da doença, mas o resultado de uma experiência ética e coletiva de existência.

³³⁴ OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana*, v. 5, p. 81-107, 1999.

³³⁵ KRENAK, Op. cit., 2023.

³³⁶ Ibidem, p. 37.

A abordagem decolonial dos conhecimentos ancestrais de cuidado e cura é, portanto, indispensável ao analisarmos as praticantes de pajelança. Embora a historiografia muitas vezes destaque a presença masculina, há uma atuação significativa de mulheres nesse campo no espaço urbano da capital paraense, refletindo a herança de saberes dos povos tradicionais. Nas páginas dos jornais, tanto mulheres quanto homens adeptos da pajelança eram frequentemente alvos de narrativas que recriavam cenas caricatas do cotidiano para denunciar e ridicularizar práticas consideradas impróprias para a civilidade moderna. Contudo, proponho aqui uma leitura a contrapelo dessas fontes, acionando a lente teórica do cuidado. Ao fazer isso, evidencio que o mesmo discurso jornalístico empenhado em desqualificar essas práticas acaba, involuntariamente, registrando a existência e a vitalidade de profundas redes de cuidado autônomas entre mulheres populares.

Um exemplo elucidativo é o a notícia, publicada na seção policial da *Folha do Norte* e escrita em tom de crônica humorística, narra o cotidiano de duas “caboclas amigas” que vivem juntas “p’r’as bandas dos Pariquis”, rua entre os bairros do Guamá e Jurunas. O articulista descreve suas rotinas e afetos (“gemer junto”, “vida santa e milagrosa”), compondo um retrato da esperada feminilidade dócil e emotiva, que se encaixava na retórica civilizatória do período. As “notícias de polícia” funcionavam como instrumento de pedagógico ao transformar conflitos cotidianos em pequenas lições de moral, pois contribuía para a difusão de um ideal urbano de comportamento feminino e de racionalidade médica.

Ambas caboclas, ambas da mesma estatura, com os mesmos dengues e os mesmos entusiasmos, eram amigas inseparáveis, para a vida e para a morte, a Antônia Josepha e a Andreza Fabriciana.

Moravam na mesma casa *ahi p’r’as bandas dos Pariquis*, desfructando vida santa e milagrosa. Ha poucos dias cahio doente a Andreza, e bom era de vêr-se os carinhos, as maternas solitudes com que a tratava a amiga, que durante as noites não pregava olhos, chegando até a gemer quando a enferma gemia e a sentir as mesmas dores de que se queixava a outra.

Hontem, quando a Antônia Josepha achava-se ausente, foi visitar a Andreza uma velha amiga, preta dos seus sessenta annos, cordões de ouro e pulseiras de 1830.

Perguntou o que a enferma tinha e o que estava tomando.

Uma constipação, respondeu-lhe ella, e que a conselho de Antônia tinha tomado um suadouro e chá de apihy e avenca.

A velha sacudio a cabeça com um ar de incredula, tirou um baralho de cartas do seio e disse que no caso vertente de constipação alguma se tratava sim de feitiço, que a Antônia tinha feito por inveja à Andreza por esta possuir melhores dentes do que ella. Deitou as cartas, pedio 58000 a enferma, que lh’os deu, e convenceu-a Andreza de que realmente estava enfeitiçada, retirando-se em seguida.

Quando Antônia voltou foi aquelle rôlo de nossa morte e do qual resultou ficar ella com um ferimento na cabeça. Melhor epilogo teria tido o xinfrin se por la apparecesse o inexorável capitão Candido.³³⁷ - (Grifos nosso)

³³⁷ *Folha do Norte* - PA, 19 de dezembro de 1896., Ed.354. Acervo da Biblioteca Nacional.

A narrativa jornalística evidencia a construção de estereótipos de gênero segundo os quais as mulheres são representadas como naturalmente cuidadoras, afetivas e devotadas às necessidades alheias, sobretudo em situações de doença. As expressões “gemer junto” e “sentir as mesmas dores” não descrevem somente uma relação empática, mas produzem discursivamente uma imagem idealizada da feminilidade, associando-a ao sacrifício e à compaixão. No trecho “[...] bom era de vê-se os carinhos, as maternas solitudes com que a tratava a amiga, que durante as noites não pregava olhos, chegando até a gemer quando a enferma gemia e a sentir as mesmas dores de que se queixava a outra”, o jornal encena o cuidado como virtude moral e reforça o lugar do feminino no campo da afetividade e do serviço.

Para além da descrição, esse discurso também institui um regime de verdade sobre o corpo e o comportamento dessas mulheres, pois o que se apresenta como narrativa cotidiana é, na verdade, um dispositivo de poder/saber que regula os modos de ser mulher, vinculando o cuidado - prática ancestral e comunitária - à abnegação e à domesticidade.³³⁸ A cena da amizade feminina, situada na periferia de Belém, transforma o gesto de cura e solidariedade em material de observação e correção moral.

Entretanto, esse mesmo gesto - o ato de cuidar por meio de saberes tradicionais - foi ressignificado como ameaça e transformado em instrumento de rivalidade, marcando uma transição crucial no plano do cuidado. A entrada da “velha amiga, preta dos seus sessenta annos”, que diagnostica o “*feitiço*” e exige pagamento (*pedio 5\$000 a enferma*), insere a prática no domínio do *trabalho reprodutivo (care) comercializado*. É neste ponto, quando o cuidado entra na esfera do mercado, que o “cuidado vira crime” e o “amor vira feitiço”. A narrativa jornalística, ao focar na briga e na acusação, transforma uma prática de cuidado em algo sinistro e passível de intervenção policial. Paradoxalmente, a solução oferecida pela “velha amiga” também pertencia ao universo da pajelança, mas aqui o saber tradicional (chás, suadouros) é subitamente deslegitimado por uma nova interpretação (“feitiço”), que, embora ainda popular, opera dentro de uma lógica de perseguição e denúncia explorada pela própria imprensa. A própria acusação de feitiço, mesmo vinda de outra praticante, é imediatamente enquadrada pela narrativa jornalística na ótica da criminalização dessas práticas, preparando o terreno para a intervenção do poder estatal (a convocação do “capitão Candido”).

O uso de “suadouro e chá de apihy e avenca” revela como práticas de cura baseadas no conhecimento de plantas continuavam presentes na vida cotidiana de mulheres que viviam em bairros populares de Belém. Trata-se de um contexto urbano, mas que preservava, de forma

³³⁸ FOUCAULT, Op. cit., 1979.

adaptada, saberes ancestrais afro-indígenas transmitidos por gerações. Mesmo distantes do território aldeado ou das comunidades ribeirinhas que inspiram boa parte da literatura etnográfica, esses gestos mostram como a relação entre corpo, doença e ambiente permanecia estruturada por lógicas de cuidado comunitário e pelo uso das ervas como parte do repertório doméstico de saúde. Essa persistência urbana dialoga, ainda que em outros termos, com reflexões de Ailton Krenak³³⁹ e Joanna Overing³⁴⁰ sobre o cuidado como prática relacional. Não se trata de aproximar mecanicamente contextos distintos, mas de reconhecer que, na Amazônia, certos modos de cura baseados em plantas, escutas, suadouros e vínculos afetivos, mantiveram raízes profundas, mesmo quando deslocados para a cidade, onde passaram a conviver com a medicina oficial e com discursos moralizadores que frequentemente os deslegitimavam.

E ao que tange à figura da “velha” a narrativa jornalística expressa estigmas de gênero e raça: primeiro, ao associar o saber feminino popular à feitiçaria e à malícia; segundo, ao reforçar a ideia da mulher negra como detentora de saberes perigosos e manipuladores (“[...] uma velha amiga, preta dos seus sessenta annos, cordões de ouro e pulseiras de 1830”) capaz de criar conflitos e explorar financeiramente outras mulheres por meio de suas crenças, como na passagem: “[...]tirou um baralho de cartas do seio e disse que no caso vertente de constipação alguma se tratava sim de feitiço, que a Antônia tinha feito por inveja à Andreza por esta possuir melhores dentes do que ella. Deitou as cartas, pedio 58000 a enferma, que lh'os deu, e convenceu-a Andreza de que realmente estava enfeitiçada, retirando-se em seguida”. Ao ressaltar a escolha de um atributo estético relacionado à aparência feminina como origem de disputa (“inveja à Andreza por esta possuir melhores dentes do que ella”), o periódico reforça o imaginário que associa as relações entre mulheres ao campo da rivalidade, da inveja e da disputa estética.

Além disso, observamos que essa narrativa policial além de inscrever a pajelança no campo do crime e da superstição, também explicita como a medicalização e a criminalização dos saberes tradicionais caminharam juntas na construção de um modelo de urbanidade moderno que buscava afastar os vestígios do que era considerado “atraso”, “ignorância” ou “crendice popular”.

É possível perceber que o cuidado, quando exercido por mulheres das camadas populares, era frequentemente enquadrado por dispositivos de controle social e discursivo. O

³³⁹ KRENAK, Op. cit., 2023.

³⁴⁰ OVERING, Op. cit., 1999.

gesto de oferecer chá - uma prática cotidiana e amplamente difundida nos bairros da capital - passa, sob o olhar da imprensa e das instituições judiciais, a ocupar uma zona de ambiguidade, onde a cura tradicional pode ser reinterpretada como sinal de desordem, rivalidade ou suspeita.

Ao tratar o episódio como um “*xinfrim*”, um tumulto privado narrado em tom humorístico, o periódico opera uma chave interpretativa que transforma práticas de cuidado em marcas de ingenuidade ou credulidade popular. Essa retórica, comum nas crônicas policiais do período, diminui a agência das mulheres envolvidas e faz parte da construção de um regime de percepção no qual os comportamentos das classes populares aparecem como expressão de uma suposta vulnerabilidade moral e intelectual, percepção que alimentava debates urbanos mais amplos sobre civilidade, ordem e higiene social. Além disso, ao sugerir que o caso teria tido um “melhor epílogo” caso houvesse intervenção policial, o jornal insinua a necessidade de tutela estatal sobre conflitos cotidianos entre mulheres pobres. Essa expectativa de intervenção expõe a nada sutil articulação entre imprensa e o aparato disciplinar na Belém daquele período, quando relatos de “desordens domésticas” eram frequentemente mobilizados para justificar a vigilância sobre práticas de cura, sociabilidades femininas e dinâmicas das camadas populares.

As perspectivas teóricas que rompem com paradigmas coloniais sobre gênero, cuidado, cura e saúde oferecem ferramentas importantes para analisar a acusação de envenenamento envolvendo Maria da Glória do Nascimento. Inserido no contexto amazônico do final do século XIX, período marcado pela consolidação dos discursos médicos, pela ampliação do aparato policial e por um ambiente de crescente repressão às práticas de cura não institucionalizadas, o caso permite identificar as relações de cuidado e confiança que sustentavam o curandeirismo local e ainda os mecanismos de marginalização dos saberes tradicionais e a circulação de estereótipos de gênero que influenciavam a percepção pública sobre mulheres curandeiras.

No dia 14 de fevereiro de 1897, os leitores da *Folha do Norte* foram informados, na coluna “*Echos e Notícias*”, sobre a morte de Maximiano Antônio Rosa. A principal suspeita era sua própria mãe, a curandeira Maria da Glória do Nascimento. A notícia, publicada em um momento em que a medicina científica buscava ampliar seu monopólio sobre o cuidado em saúde e em que a imprensa funcionava como mediadora dos discursos de perigo moral e sanitário, trazia o seguinte relato:

“Ao Dr. Procurador geral do Estado foram remetidos os inquéritos precedidos do Acará [...] sobre envenenamento e morte de Maximiano Antônio Rosa, facto esse ocorrido em Inhangapi, de que é accusada Maria da Gloria do Nascimento, mãe do morto. Conforme o depoimento de todas as testemunhas, o envenenamento deu-se em consequência de um purgante da erva caferana, que aquella lhe deu no intuito de alguns incômodos de que se queixava a

vítima. Maria da Glória reside no igarapé Pitimandeu e ali exerce a profissão de curandeira.³⁴¹ (Grifos Nossos)

Ao noticiar, ainda que sem muitos detalhes, que Maria da Glória teria envenenado seu próprio filho, a transcrição d' *Folha do Norte* nos permite fomentar uma discussão em torno das relações de poder, o cuidado e o exercício de práticas de cura tradicionais, uma vez que a acusada em questão é uma curandeira e que vive em um conhecido quilombo: a tradicional comunidade Pitimandeu localizada no município de Inhangapi - PA. Com base na análise de Reis³⁴² e Krenak, por exemplo, diante da doença do filho, Maria da Glória provavelmente teria agido com a intenção de curá-lo e não envenená-lo. Pois ao ter recorrido ao chá da erva caferana expressa a utilização de plantas pela medicina tradicional por comunidades tradicionais como principal prática de cuidado em saúde naquele final de século XIX, mas que ainda é observado na contemporaneidade diante das dificuldades de acessibilidade em assistência de saúde em comunidades remotas.³⁴³

Neste sentido, a prática de curandeirismo de Maria, apesar de ser criminalizada pela legislação da época e pela medicina oficial, não deixa de representar a experiência do cuidado como busca pelo bem-estar do outro dentro de sua comunidade e ressaltar as relações de confiança existentes entre os membros do grupo, principalmente entre mãe e filho. Uma vez que em comunidades amazônicas ser pai e ser mãe está intrinsecamente ligado ao ato de cuidar, a noção de parentesco é fortemente baseada em proximidade e responsabilidades de cuidado mútuo.³⁴⁴ E a historiografia sobre as mulheres praticantes das artes de curar na Amazônia demonstra que a relação afetiva é um aspecto marcante nas comunidades afro-indígenas que compõem a região e vão além das relações parentais.

Analisando o cotidiano de mulheres curandeiras de povoações remanescentes de antigos quilombolas da microrregião de Cametá, no Pará, Benedita Celeste de Moraes Pinto aponta que as mulheres que dominavam técnicas de cura, o conhecimento de ervas ou o ofício do partejar, “aglutinam ao seu redor a gratidão daqueles que ajudou a nascer, ou ainda, daqueles que com chá de alguma casca, folha ou raiz medicinal curaram o mal do corpo”.³⁴⁵ Com base na análise

³⁴¹ *Folha do Norte*. Echos e Notícias, Pará - Belém, 14 de fevereiro de 1897, p.3. Acervo da Biblioteca Nacional.

³⁴² REIS, Op. cit., 2018.

³⁴³ SILVA, Amanda Cardoso da; LOBATO, Flavio Henrique Souza; RAVENA-CANETE, Voyner. Plantas medicinais e seus usos em um quilombo amazônico: o caso da comunidade Quilombola do Abacatal, Ananindeua (PA). *Revista do NUFEN*, v. 11, n. 3, p. 113-136, 2019.

³⁴⁴ REGITANO, Aline. **Cuida “direitinho”**: cuidado e corporalidade entre o povo Mehinako (Rio Xingu, MT e PA). Campinas: Dissertação de Mestrado, Universidade Estadual de Campinas, 2019.

³⁴⁵ PINTO, Op. cit., p. 202.

dessas experiências cotidianas e observância da troca de confiança entre essas mulheres e sua clientela, a autora afirma:

Atuando constantemente sozinhas, de forma independente e direta com a clientela, suas práticas caracterizam-se principalmente pela solidariedade, afetividade e confiança. Os ofícios que desempenham não lhes rendem recompensa financeira relevante; recebem aquilo que a posse das pessoas permite: “algum dinheiro”, “serimbabos”, farinha, frutas e, acima de tudo, a gratidão daqueles a quem ajudam. Seus saberes e práticas, consideradas “informais”, transformam-se, diante dos grupos populares, fundamentalmente do meio rural, numa medicina barata e de fácil acessibilidade.³⁴⁶

Embora se trate de contextos distintos, a historiografia sobre comunidades indígenas na Amazônia aponta para dinâmicas semelhantes de confiança, reciprocidade e reconhecimento social em torno das mulheres que detêm saberes de cura. Nesse sentido, os estudos de Ana Lúcia Nauar Pantoja³⁴⁷ sobre a trajetória de Francisca dos Santos Tembê, parteira tradicional da aldeia Tembê Ytuaçu, no município de Santa Luzia (PA), reforçam a centralidade dessas relações. Ao recuperar a atuação de Francisca, a autora evidencia que a prática das pajés e parteiras indígenas envolve domínio técnico e uma rede de vínculos afetivos e morais que confere legitimidade às suas intervenções. Em muitos casos, como mostra Pantoja, a procura por essas mulheres é preferida à medicina científica, justamente pela confiança construída ao longo de gerações.

Diante disso, essas perspectivas sobre a prática de curandeirismo, que destacam a existência de relações afetivas, emocionais e de confiança entre o curador e aqueles que procuram seus serviços, sugerem que Maria da Glória não agiu deliberadamente para assassinar o filho. Ao contrário, sua ação pode ser vista dentro do contexto de uma tradição de cuidado e confiança mútua profundamente enraizada em sua comunidade e nas práticas ancestrais de cuidado em saúde a partir do uso de ervas para chás ou para unguentos. No entanto, sendo mulher e curandeira, Maria da Glória enfrentou julgamentos morais e criminais que não apenas ignoravam essa dimensão de cuidado, mas também se baseavam em estereótipos de gênero e preconceitos sociais estruturados na hegemonia colonial.

Fora de sua comunidade a acusação apresentada pela imprensa colocava a curandeira à mercê de julgamentos das normas de gênero e as expectativas sociais que evidenciavam sua condição de subalternidade. Subalternidade essa que implica, conforme a concepção de Gayatri Spivak,³⁴⁸ uma marginalização extrema, onde os subalternos além de serem excluídos das

³⁴⁶ Ibidem, p.209.

³⁴⁷ PANTOJA, Ana Lúcia Nauar. Médica da (e na) floresta: A trajetória de uma parteira, pajé e benzedeira tembê tenetehara. *Nova Revista Amazônica*, v. 9, n. 2, p. 09-19, 2021.

³⁴⁸ SPIVAK, Op. Cit., 2010.

esferas de poder, também são sistematicamente silenciados e suas experiências e perspectivas são ignoradas ou distorcidas por aqueles que controlam os discursos dominantes.

Maria é mulher, Maria é mãe, é curandeira e suspeita de assassinato, é possível que além de ser julgada pelos instrumentos da justiça, suas ações em busca da cura do filho seriam julgadas pelos preceitos normativos da sociedade em que vivia antes mesmo de chegar aos tribunais, sua subversão nos remete pensar em julgamentos sustentados com base no gênero.³⁴⁹ Por ser apontada como possível assassina do próprio filho pelo periódico, ela teria indo contra qualquer conduta social esperada por uma mãe ao final do século XIX. Uma vez que a forma como a história é brevemente contada pela gazeta poderia induzir o leitor a compreender que a morte de Maximiano foi um ato cometido propositalmente, o que expressaria a ausência do amor materno e a condenação da moral de Maria.

Na concepção essencialista de papéis de gênero, esse amor materno e supostamente inato às mulheres, e foi principalmente incentivado no mundo ocidental desde a publicação, em 1762, do livro *Emílio, ou Da Educação* de Jean- Jacques Rousseau.³⁵⁰ Elisabeth Badinter utiliza-se da perspectiva moralizante ditada por Rousseau a respeito das mulheres para apontar a invenção de “um amor forçado” na relação mãe e filho ao analisar a Europa, demonstrando que o instinto materno é um mito e a inexistência de uma conduta materna universal.³⁵¹ Isto porque ela demonstra que a ideia do amor maternal como parte da natureza das mulheres nasce principalmente a partir do século XVIII e a propagação de ideias liberais. E com influências da psicanálise a mulher, segundo a autora, tornou-se a responsável pela felicidade de seus filhos, o que seria uma:

Missão terrível, que acaba de definir seu papel. Sem dúvida, esses encargos sucessivos que sobre ela foram lançados fizeram-se acompanhar de uma promoção da imagem da mãe. Essa promoção, porém, dissimulava uma dupla armadilha, que será por vezes vivida como uma alienação. Enclausurada em seu papel de mãe, a mulher não mais poderá evitá-lo sob pena de condenação moral.³⁵²

O entendimento sobre o papel social feminino e a conduta adequada em torno da maternidade por muito já foi abordado pelos estudos de gênero, demonstrando que o chamado

³⁴⁹ Retomo aqui a percepção de Joan Scott onde a partir do uso do gênero constroem-se significados culturais para as diferenças entre corpos sexuados de forma que a partir delas é possível que haja uma relação hierárquica entre aqueles. Por meio do gênero é possível “indicar “construções culturais”- a criação inteiramente social de ideias sobre os papéis adequados aos homens e às mulheres”. SCOTT, Op. cit., 1990.

³⁵⁰ ROUSSEAU, J.J. **Emílio ou Da Educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Martins Fontes. 2ª Ed. São Paulo. Martins Fontes. 1999.

³⁵¹ BADINTER, Elisabeth. **Um Amor conquistado: o mito do amor materno**. Elisabeth Badinter; tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

³⁵² Idem, p.237.

amor maternal é principalmente um fenômeno cultural e não um instinto da natureza humana, uma virtude de seres nascidos biologicamente ou categorizados como mulher, conforme aponta a historiadora Georgiane Vazquez ao debater sobre as experiências de mulheres que não foram mães.³⁵³

Entre o final do século XIX e o início do século XX, a sociedade brasileira passou por mudanças significativas, incluindo a instauração do regime republicano e o aumento da urbanização e industrialização. Durante esse período, a ideia predominante era que as mulheres deveriam desempenhar papéis voltados para os recônditos do lar, como cuidar dos filhos e do marido. Na concepção de família da época, elas eram responsáveis pela formação moral das crianças e pela manutenção da higiene do lar. Nesse cenário de colonialidade, os papéis masculino e feminino eram bem definidos e distintos dentro da estrutura familiar.³⁵⁴ No Pará, inclusive, a maternidade era vista como o principal papel das mulheres do século XX, conforme noticiavam os periódicos da época, pois a: “[...] mulher nasceu para a maternidade, para educar seus filhos...; porque o feto mais nobre que pode ter uma mulher é a tarefa de constituir a grandesa e a prosperidade de um Estado, educando, tanto physica como moralmente as crianças [...]”³⁵⁵ era o que dizia, por exemplo, o jornal *Folha do Norte* em 1896.

Ressalto que minha intenção ao apresentar esta breve discussão em torno dos apontamentos sobre o amor maternal é demonstrar como os discursos apresentados pela imprensa, a partir de uma perspectiva de gênero, poderiam contribuir para a criação de estigmas em torno do cuidado fornecido por meio da prática de pajelança exercida por mulheres, estigmas esses apoiados nas estruturas de desigualdades hierárquicas entre homens e mulheres da sociedade da época. A notícia da *Folha do Norte*, que apontava Maria da Glória como principal suspeita do envenenamento do próprio filho, reflete os julgamentos morais e sociais que reforçavam essas desigualdades. Ao considerar Maria uma curandeira e mãe suspeita de assassinato, a sociedade não apenas a julgava pelos instrumentos legais, mas também a condenava moralmente, baseando-se nas normas de gênero vigentes. Portanto, a acusação de Maria da Glória não pode ser vista apenas como um caso de justiça criminal, mas também como uma manifestação das tensões e disputas de poder envolvendo gênero, cuidado e saberes.

³⁵³ VÁZQUEZ, Georgiane Garabely Heil. **Da mãe que não fui**: a experiência da ausência de maternidade ao longo do século XX. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. 2015.

³⁵⁴ SCOTT, Ana Silvia. O caleidoscópio dos arranjos familiares. Nova história das mulheres no Brasil. São Paulo: Contexto, p. 15-42, 2012.

³⁵⁵ *Folha do Norte*, 15 de abril de 1896. “A mulher do século XX”. p.1. Acervo da Biblioteca Nacional.

Infelizmente o processo criminal o qual Maria da Glória teria sido ré não foi encontrado nos arquivos do Tribunal de Justiça do Pará, sob o domínio do Centro de Memória da Amazônia, e deste modo não tive acesso a depoimentos que detalhassem o ocorrido. Entretanto, a imprensa voltou a citar o caso de Maria da Glória em vários dias do mês de abril daquele ano de 1897. Mas no dia 02 de abril é dito na coluna Echos Notícias que “nesse mesmo dia será iniciado processo contra Rosa Maria da Conceição e Maria da Glória do Nascimento, denunciadas por crime de homicídio.”³⁵⁶ Na nova notícia somos apresentados a mais uma mulher como autora do crime: Rosa Maria da Conceição, que apesar de não ter sido mencionada pelo periódico na primeira notícia sobre o caso, tudo indica que atuou ao lado de Maria da Glória na prática de curandeirismo.

Como dito, no referido mês de abril, além das já citadas, houve mais quatro menções do referido caso, informando sobre a abertura do processo referente à morte de Maximiano na imprensa. É interessante apresentar estas passagens, pois elas demonstram a demora para a abertura do processo crime contra as duas possíveis criminosas. No dia 05 de abril a Folha do Norte novamente indica que “terá começo hoje o processo que contra Rosa Maria da Conceição e Maria da Glória do Nascimento move a justiça pública por crime de morte”³⁵⁷, porém a abertura não ocorreu e a explicação é relatada por outro periódico: o *Diário de Notícias*, na edição do dia 06 de abril de 1897. Segundo o Diário:

“Não foi instaurado o summário de culpa contra Roza³⁵⁸ Maria da Conceição e Maria da Glória do Nascimento, por não terem comparecido as testemunhas e nem foi devolvido o mandado que foi expedido ao subprefeito de Inhangapy por intermédio da Chefatura de Segurança.”³⁵⁹

Após quase uma semana da publicação do *Diário*, a *Folha do Norte* publica novamente outra menção de abertura do processo no dia 14 de abril. Entretanto, no dia 29 de abril, o mesmo jornal informa mais uma vez que naquele dia teria início ao processo em que Rosa Conceição e Maria da Glória sem mais detalhamento ou quaisquer considerações sobre o ocorrido. Depois desta publicação do dia 29 de abril, os jornais *Folha do Norte* e o *Diário de Notícias* dos anos de 1897 e 1898, disponíveis para consulta, não fazem mais menção ao referido caso. Deste modo, pergunta-se qual seria o motivo para a ausência das testemunhas deste caso? Será que elas tinham alguma dúvida que o “purgante da erva caferana”³⁶⁰, oferecido a Maximiano, foi

³⁵⁶ *Folha do Norte*, 02 de abril de 1897.p.2. Acervo da Biblioteca Nacional.

³⁵⁷ *Folha do Norte*, 05 de abril de 1897.p.2. Acervo da Biblioteca Nacional.

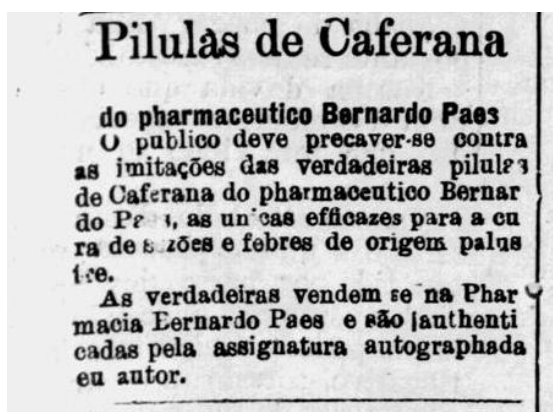
³⁵⁸ A grafia do nome Roza com a letra z foi encontrada somente nesta passagem registrada pelo jornal *Diário de Notícias*.

³⁵⁹ *Diário de Notícias*, 06 de abril de 1897.p.1. Acervo da Biblioteca Nacional.

³⁶⁰ *Folha do Norte* - PA, 14 de fevereiro de 1897, p.3. Acervo da Biblioteca Nacional.

dado por sua mãe com o objetivo de matá-lo ou ajudá-lo? Até porque nas páginas dos mesmos jornais que noticiaram o ocorrido também encontramos anúncios de elixires, licores e até pílulas de erva caferana indicadas para o tratamento de sezões e febres de origem palustre como no anúncio abaixo encontrado nas páginas do *Diário de Notícias*:

Figura 3: Anúncio das Pílulas de Caferana do farmacêutico Bernardo Paes



Fonte: Acervo da Biblioteca Nacional.³⁶¹

Ainda que a imprensa tenha inicialmente atribuído a Maria da Glória a responsabilidade pela morte de Maximiano, a ausência do processo criminal nos impede de reconstruir com precisão a dinâmica do episódio, as práticas terapêuticas envolvidas e os argumentos apresentados pelas partes. Apesar dessa lacuna documental, o registro jornalístico permite identificar que o cuidado constituía um elemento central nas relações entre curadores e aqueles que buscavam seus serviços, especialmente quando tais relações se davam no interior do parentesco. Não é possível determinar, a partir das fontes disponíveis, se o purgante de erva caferana administrado por Maria contribuiu diretamente para o agravamento da doença do filho ou se sua morte decorreu de um quadro clínico prévio. O que se pode afirmar, com maior

³⁶¹ *Diário de Notícias* - PA, 09 de janeiro de 1893.p. 4. Acervo da Biblioteca Nacional.

segurança, é que o uso da caferana insere a ação de Maria em um repertório conhecido de cuidados tradicionais, amplamente utilizado em comunidades amazônicas. Nessa perspectiva, tratar o caso a partir da noção de cuidado permite compreender o gesto de Maria da Glória não apenas como aplicação de um remédio, mas como parte de um universo de responsabilidades, expectativas e vínculos que estruturavam o curandeirismo exercido por mulheres. As atividades de cuidado, em sentido amplo, envolvendo corpo, saúde e relações de proximidade, desempenhavam papel decisivo nos debates sociais sobre as funções atribuídas a homens e mulheres, revelando como práticas de cura femininas eram simultaneamente essenciais à sobrevivência comunitária e alvo de suspeição pública.

A análise do caso de Maria da Glória a partir de uma discussão decolonial ressalta como as estruturas de poder coloniais e as expectativas de gênero se entrelaçam na construção das narrativas sociais. A acusação contra Maria da Glória vai além sobre o que ela supostamente fez, mas também sobre como sua identidade enquanto mulher, curandeira e mãe é interpretada e moldada por normas culturais e de gênero da sociedade da época. Outro aspecto a ser considerando ao tratarmos de criminologia e a estigmatização de mulheres é que na escola clássica do direito penal, a diferenciação entre homens e mulheres criminosos era principalmente relacionada à modalidade de crime praticado³⁶² e, portanto, destacava-se a imagem da mulher criminosa como aquela envolvida em crimes vinculados à sua condição estereotipada de vida, especialmente no âmbito do lar, pois mulheres eram consideradas criminosas quando atentavam contra a vida de seus filhos ou companheiros.

A partir do caso de Maria da Glória, buscou-se demonstrar que o cuidado exercido por mulheres curandeiras, parteiras ou benzedadeiras não era avaliado somente pelos seus efeitos sobre o corpo do doente, mas atravessado por normas de gênero, expectativas maternas e hierarquias coloniais de saber. Nas narrativas jornalísticas e nas iniciativas de criminalização, a mesma ação que, no interior das comunidades, se inscrevia como gesto de solicitude - preparar um chá, administrar um purgante, velar o filho enfermo - podia ser ressignificada como envenenamento, feitiço ou falha moral. O cuidado, longe de ser uma evidência naturalizada da feminilidade, surgia como um campo de disputa em que se decidia quem podia cuidar, de que modo e sob quais condições seria considerada legítima essa prática. É justamente essa passagem do cuidado como gesto relacional e comunitário para o cuidado como ofício vigiado, fonte de renda e objeto de intervenções estatais e médicas que orienta a próxima seção, dedicada a

³⁶² PEDROSA, Ricardo Moreira. **Mulheres criminosas**: representações sociais sobre mulher e crime em dois jornais populares. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Psicologia. Área de Concentração: Psicologia Social. 2012.

analisar, em chave de gênero e colonialidade, a batalha pela legitimidade do cuidado nas trajetórias de pajés, curandeiras, adivinhas e demais mulheres que fizeram da pajelança uma estratégia de sobrevivência nas cidades paraenses.

3.2 Gênero, colonialidade e a disputa pela legitimidade do cuidado

Entre denúncias, notícias e crônicas, as páginas dos periódicos analisados para o desenvolvimento desta pesquisa revelam uma complexa rede de sociabilidades e resistências que operava para além das perseguições e disputas enfrentadas pelos praticantes da pajelança no Pará. Os jornais expõem vários elementos de ordem cotidiana, perceptíveis a partir de uma verificação atenta, como a condição de homens e mulheres na busca de seu sustento, as estratégias de sobrevivência diante de autoridades criminais e as diversas formas de violências que recheiam as páginas de jornais na primeira metade do século XX. Os ofícios de pajés, curandeira, adivinhas, ciganas como fonte de renda de muitas mulheres do espaço urbanos paraense chama a atenção para estratégias de sobrevivência adotadas por aquelas frequentemente vistas como subalternas em suas relações: de gênero, classe e raça.

A análise que se segue aprofunda a compreensão das complexas dinâmicas de poder e conhecimento em jogo na “batalha pela legitimidade do cuidado” na Belém do séculos XIX e XX, considerando imposição de múltiplas hierarquias globais interligadas implantadas pelo colonialismo, entre elas: a supremacia racial dos povos europeus sobre os não-europeus; a dominação patriarcal e a marginalização de formas não europeias de organização de gênero e sexualidade; a imposição do cristianismo sobre outras espiritualidades; a valorização do conhecimento e da cosmologia ocidentais em detrimento dos saberes indígenas e africanos.³⁶³

A pajelança enquanto ofício de mulheres, mesmo que este fosse considerado uma ocupação masculina em muitas regiões, dado aos tabus como a menstruação e a gravidez³⁶⁴, é percebida na imprensa em várias situações cotidianas como: na busca pela cura de uma moléstia, na briga entre vizinhos, na reconquista do amor perdido etc. Geralmente, o desenrolar dessas situações iam parar nas páginas de jornais porque também viravam casos de polícia.

³⁶³ GROSGUÉL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Op. Cit., 2010, p. 390 -391.

³⁶⁴ Além da explanação desenvolvida no primeiro capítulo deste estudo, pode-se ver mais em: MOTTA-MAUÉS, Angélica; VILLACORTA, Gisela Macambira. "Matintapereras e Pajés: gênero, corpo e cura na pajelança amazônica". In: MAUÉS, Raymundo Heraldo, VILLACORTA, Gisela Macambira (Orgs.). **Pajelança e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008. p. 327-348

Observa-se que em meio ao contexto da prática, ela também se torna uma transação de negócios, em um contexto de economia informal e das atividades de subsistência e, assim, o oferecimento de serviço em troca de algum pagamento, se configura um ofício remunerado, além de ressaltar que as mulheres estavam muito além de serem apenas ajudantes neste contexto.

Além disso, um elemento importante na análise da pajelança como ofício diz respeito às disputas simbólicas e materiais pela legitimidade do cuidado em saúde, especialmente quando exercido por mulheres nos espaços urbanos paraenses. Em meio à repressão às práticas não institucionalizadas de cura, observa-se, nas páginas dos jornais, o contraste entre diferentes figuras femininas que atuavam na saúde, na adivinhação e no auxílio espiritual - ora respeitadas, ora estigmatizadas, a depender de sua posição social, racial e moral. Os saberes de sujeitos praticantes das artes de curar, como a pajelança, não são validados, porém vistos como uma ameaça e por isso combatidos, expondo assim o chamado processo de epistemicídio,³⁶⁵ uma vez que a pajelança não se alinha à matriz eurocêntrica.

Para ilustrar essa disputa pela legitimidade do cuidado, é importante observar como a imprensa paraense da virada do século XIX funcionava como vitrine dos modelos médicos considerados legítimos. Nas páginas do *Diário de Notícias* de 1891, por exemplo, encontra-se o anúncio da Dr.^a Anna Machado,³⁶⁶ médica-cirurgiã especializada em partos e moléstias de senhoras, que atendia em consultório próprio localizado na rua dos Mártires e reservava horários específicos para mulheres pobres

Médicos - Clínica médico cirúrgica - Da Dr.^a Anna Machado M. Falcão - Especialidades em partos e moléstias de senhoras. - consultório em sua própria residência a rua dos Martyres n.5, das 8 as 11 horas da manhã e para as pobres, nas sextas feiras das duas às 4 horas da tarde. Atende chamados a qualquer hora do dia ou da noite. -Telephone n.400. (Grifos do Original).³⁶⁷

³⁶⁵ Definido na perspectiva de Boaventura de Sousa Santos como uma “relação violenta de destruição ou supressão de outros saberes”. SANTOS, Boaventura de Sousa. Um Ocidente Não-Ocidentalista?: a filosofia à venda, a douda ignorância e a aposta de Pascal. In. SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. Op. Cit., 2010.p. 468.

³⁶⁶ A referida médica nasceu em 1862, em Igarapé Miri, no Estado do Pará, é apontada como a primeira médica paraense, formada em 1887, nos Estados Unidos da América. E após retornar ao Brasil e revalidar seu diploma na Faculdade de Medicina da Bahia, exerceu sua profissão no Pará, no Acre e em São Paulo, onde faleceu, em 1940. Apesar de seu pioneirismo, a Dr.^a Anna é considerada uma figura por muito tempo esquecida na História da Medicina no Pará. Ver mais em: MIRANDA, Aristóteles Guilliod de; ABREU JR., José Maria de Castro. Anna Turan Machado Falcão (1862-1940): a pioneira médica esquecida da Amazônia. **Revista Pan-Amazônica de Saúde**, Ananindeua, v. 3, n. 1, p. 11-17, mar. 2012. Disponível em: <<http://scielo.iec.pa.gov.br/pdf/rpas/v3n1/v3n1a02.pdf>>. Acesso em: 05 fev. 2014. <<http://dx.doi.org/10.5123/S2176-62232012000100002>>.

³⁶⁷ *Diário de Notícias*, 15 de março de 1891, p.2. Acervo da Biblioteca Nacional.

Esse tipo de anúncio não revela apenas a inserção de mulheres na medicina oficial, mas sobretudo o processo de medicalização urbana e moralização dos cuidados femininos em Belém. A medicina científica, ao se consolidar como saber legítimo, passou a definir não somente quais práticas eram eficazes, mas quais eram aceitáveis, civilizadas e moralmente corretas.

É válido lembrar que, conforme Elisabeth Rago, a batalha de mulheres pioneiras para entrar no campo da medicina também foi notavelmente desafiadora, na segunda metade do século XIX no Brasil. Por ser um campo tradicionalmente masculino, a historiadora demonstra como as médicas enfrentaram hostilidades e conseguiram reverter pressões políticas e sociais, criando condições para a ruptura do domínio masculino na medicina.³⁶⁸ Porém, neste contexto, a Dr^a Anna Falcão é apresentada como uma profissional moderna, acessível e respeitável, alinhada à medicina científica e aos valores morais da época. Sua atuação, embora em uma área tradicionalmente exercida por parteiras e curandeiras, é legitimada não apenas pela formação técnica, mas pelo alinhamento à moral dominante e às estruturas formais da medicina ocidental. Chama a atenção a formalidade do anúncio, com endereço fixo, telefone e menção explícita ao atendimento caritativo, o que constrói uma imagem de autoridade e prestígio legitimando sua atuação ao oferecer seus serviços. Seu exemplo sinaliza o lugar possível, ainda que restrito, das mulheres nos espaços da medicina oficial, quando adequadas ao padrão de respeitabilidade exigido pela sociedade letrada e urbana.

Contudo, a transição para a hegemonia da medicina oficial não ocorreu sem resistências, ambiguidades e tensões cotidianas. Apesar do avanço científico, as práticas tradicionais de cuidado, especialmente no campo da obstetrícia, detinham um forte enraizamento social que desafiava o monopólio dos médicos diplomados. Um exemplo dessa disputa e da complexidade das relações de poder é o perfil da parteira negra conhecida como "mãe Faustina", publicado em 1896 na seção "Typos Populares" do jornal *Folha do Norte*³⁶⁹. Descrita pelo cronista como a "decana das nossas gynecologas praticas", o jornal reconhece abertamente que o seu vasto domínio e "maior cabedal d'essa sciencia" não provinha dos "livros, no silencio do gabinete ou nos bancos das Universidades", mas sim da dedicação de "mais de cincoenta" anos de ofício.

Diferente das curandeiras perseguidas, mãe Faustina transitava com notável autoridade entre a elite local, tendo amparado o nascimento de "Bacharéis, medicos, engenheiros, clerigos, capitalistas, industriaes, banqueiros e comerciantes". A crônica revela que essa mulher

³⁶⁸ RAGO, Elisabeth Juliska. A ruptura do mundo masculino da medicina: médicas brasileiras no século XIX. *Cadernos Pagu*, n. 15, p. 199-225, 2000.

³⁶⁹ *Folha do Norte*, 17 de maio de 1896, p.1. Acervo da Biblioteca Nacional

octogenária detinha um expressivo capital social e material: andava de bonde sem pagar passagem - pois seus “afilhados” cobriam os custos, possuía propriedades registradas no “lançamento da decima urbana” e guardava “ouro velho [...] a sete chaves”.

Ao historicizarmos a atuação de Faustina a partir da narrativa jornalística, também percebemos que ela operava ativamente dentro das lógicas raciais e morais de seu tempo. O cronista relata que a parteira classificava os recém-nascidos em duas categorias: se a criança fosse “branca, loura, labios rosados”, era chamada de “obra do Rio”; se fosse “morena, com tendências a caboclo, olhos pretos”, era designada “obra de Marajó”, evidenciando como as hierarquias raciais e a colonialidade operavam no imaginário cotidiano da capital paraense, associando o padrão eurocêntrico de brancura à então capital federal (Rio de Janeiro) e a miscigenação indígena e negra ao interior amazônico (Marajó).

No entanto, essa mesma mulher que reproduzia tais categorizações também exercia uma forte agência moral sobre a elite que a contratava. O texto narra um episódio em que Faustina foi levada vendada, no meio da noite, a “uma alcova luxuosa” para realizar o parto clandestino de uma “jovem de 18 annos”. Ao final, quando um dos homens “embuçados” lhe oferece uma cédula de cem mil réis e pergunta, em tom de deboche, se a criança era “obra do Rio, ou obra de Marajó”, Faustina atira o dinheiro para longe e sentencia: “Nem é obra do Rio nem de Marajó, meu branco; isto cá p’ra mim foi somente obra de pouca vergonha”. Esse episódio demonstra a subversão da lógica de que apenas a elite higienista julgava a moralidade popular, pois aqui a parteira subalternizada atua como guardiã dos segredos, mas também julga a hipocrisia sexual e moral da própria burguesia paraense.

Além da autoridade moral, Faustina protagonizava embates diretos pela legitimidade epistêmica do cuidado. Em outra passagem, ao saber que a família de uma parturiente pretendia chamar um médico que servira na Guerra do Paraguai para auxiliá-la, a parteira impõe sua autoridade prática frente à medicina oficial, ameaçando retirar-se do caso: “Si mandam chamar esse doutô, eu então me arretíro. Não vê que eu não me troco por medico que aprendeu a partejar cortando perna de soldado no Paraguay?!”.³⁷⁰ Diante do ultimato, a família recua, o médico é dispensado e a velha parteira conclui a missão com sucesso. A fala de Faustina desqualifica a medicina diplomada, associando-a à violência militar e à amputação masculina (“cortando

³⁷⁰ As historiadoras Franciane Gama Lacera e Maria de Nazaré Sarges destacam a trajetória de Mãe Faustina e de outras mulheres famosas nas páginas dos jornais paraenses, “não porque elas haviam cometido algum delito, mas pela forma como elas construíam uma identidade de si na capital paraense”. Cf. LACERDA, Franciane Gama; SARGES, Maria de Nazaré. Entre as quatro melhores cousas do mundo: gênero e representações femininas na capital do Pará (XIX/XX). In: CANCELA, Cristina Donza et al. (org.). **História das mulheres na Amazônia: Pará, século XVIII aos dias atuais**. São Paulo: Livraria da Física, 2023.

perna de soldado"), e reafirma a superioridade de seu saber tradicional no campo do nascimento e do corpo feminino. Mas apesar de todo esse reconhecimento e poder de Faustina, a violência epistêmica da imprensa se faz presente na forma como a narrativa é enquadrada, como por exemplo no fato de o jornal alocá-la na categoria de um "typo popular", descrevendo suas roupas "muito largas" e seu linguajar, evidenciando uma tentativa discursiva de folclorizar sua figura.

Se figuras consolidadas e portadoras de expressivo capital relacional como mãe Faustina conseguiam impor respeito e resguardar seu espaço de atuação, outras praticantes do cuidado popular, desprovidas dessa mesma proteção elitizada, eram frontalmente alvejadas pelo discurso policial e midiático. Esse contraste fica evidente quando retornamos àquela mesma página em que a médica [Dra. Anna Machado] anuncia seus serviços, a tensão entre o saber médico e as práticas de cura popular é evidente quando um articulista identificado como "Alpha" denuncia a atuação de praticantes da pajelança como responsáveis por uma jovem a sofrer transtornos mentais. Segundo ele, a jovem enfrentava tais problemas em decorrência de "defumações, beberagens, chupões e fomentações" aplicadas por uma "troupe" de curadores populares já recolhidos à cadeia:

Informam - me que existe uma infeliz moça, que está sofrendo m suas faculdades mentaes, proveniente das defumações, beberagens, chupões, fomentações applicados pela troupe que o subdelegado da Trindade mandou recolher a cadeia. Ahi estão, portanto, dois crimes previstos pelo nosso código, para punir devidamente os malvados *cirurgiões da terra*. * Fogo n'elles, sr capitão Abraham, mas fogo incessante, fogo mortífero. Ouvio? - ALPHA (Grifos Nossos).³⁷¹

O articulista conclama a polícia a agir com violência contra os "cirurgiões da terra", exigindo: "Fogo n'elles, sr. capitão Abraham, mas fogo incessante, fogo mortífero. Ouvio?", sendo possível observar não somente a repressão legal, como a legitimação pública da violência simbólica e institucional contra a pajelança e seus adeptos. O uso de expressões como "infeliz moça" (em alusão à suposta vítima) e "malvados cirurgiões da terra" destaca como a imprensa construía uma narrativa de perigo moral e corporal atribuído às práticas tradicionais.

A linguagem utilizada pelo articulista é carregada de hostilidade e opera na construção discursiva³⁷² de um "inimigo público" que são os praticantes não autorizados de cura. Enquanto a médica é apresentada como figura moderna e moralmente legítima, os chamados "cirurgiões da terra" - categoria criada pelo próprio jornal - são retratados como sujeitos perigosos, situados

³⁷¹ *Diário de Notícias*, 15 de março de 1891, p.2. Acervo da Biblioteca Nacional. * Grifos do Original.

³⁷² FOUCAULT, Michel. Op. Cit.,1971

à margem da ordem social e aptos a intervenção policial. Esse contraste evidencia, como assinala Foucault, a atuação do discurso como mecanismo de distinção entre saberes “verdadeiros” e “falsos”, demarcando quem pode ou não exercer práticas de cura nos espaços urbanos modernos³⁷³.

Essa mesma gramática moral aparece em outro recorte, que notifica a prisão de Anna Maria da Conceição:

Exerce a pajelança, Anna Maria da Conceição, que, nas proximidades do telegrapho sem fio realisa sessões diabólicas todas as noites, trazendo desassossego os moradores do bairro. O subprefeito do Umarisal recambiou a hontem para o xadrez.³⁷⁴ (Grifos nossos)

A notícia evidencia como, nas primeiras décadas do século XX, a imprensa paraense articulava um discurso que associava as práticas afro-indígenas à desordem, ao perigo e ao mal. Ao qualificar as sessões como “diabólicas”, o jornal aciona uma chave interpretativa própria da moral cristã urbana, que traduz rituais de cura e espiritualidade em signos de ameaça. Trata-se de uma operação típica dos processos coloniais descritos por Ramón Grosfoguel como a imposição de uma cosmologia cristã-ocidental que deslegitima qualquer forma de espiritualidade não europeia.³⁷⁵

Da mesma forma, a ideia de que Anna Maria traria “desassossego ao bairro” não descreve apenas uma perturbação cotidiana, ela também expressa a sensibilidade moral da Belém higienizada e disciplinada da virada do século. Esse tipo de formulação integra um dispositivo de segurança que busca administrar comportamentos, regular espaços e controlar corpos considerados desviantes. Rezas, cantos ou reuniões noturnas, especialmente quando protagonizadas por mulheres negras, pobres ou racializadas, eram lidos como sinais de desordem e justificavam a intervenção policial.

A pronta ação do subprefeito, que a “recambia para o xadrez”, exemplifica o entrelaçamento entre discurso jornalístico e aparato estatal na produção da ordem urbana. O jornal além de descrever, legitima e convoca a repressão, situando figuras como Anna Maria à margem do campo da respeitabilidade e dentro do que Maria Lugones denomina “zona de não-humanidade,” um lugar discursivo que considera certos sujeitos (sobretudo mulheres

³⁷³ FOUCAULT, Michel. Op. Cit., 1999.

³⁷⁴ *Estado do Pará*, 19 de janeiro de 1915, p.4. Acervo da Biblioteca Nacional.

³⁷⁵ Especificamente quando enumera as várias hierarquias globais, sendo uma delas a “hierarquia espiritual que privilegia os cristãos relativamente às espiritualidades não-cristãs/não-europeias institucionalizadas na globalização da igreja cristã (católica e, posteriormente, protestante); GROSGOUEL, Ramón. Op. cit, p. 391.

racializadas) como irracionais, perigosos e passíveis de contenção.³⁷⁶ E nesse sentido, também é possível observar uma dimensão de gênero no enquadramento da notícia pois a atuação de Anna Maria como pajé rompe com expectativas de feminilidade, o que explica a intensidade da reação moral. Sua presença pública, sua autoridade espiritual “performam”, nos termos de Judith Butler³⁷⁷, um gênero que desestabiliza as normas dominantes, por isso mesmo, torna-se alvo de controle e punição.

Essa dinâmica de criminalização e estigmatização não se limitava a mulheres negras ou caboclas envolvidas com a pajelança, estendendo-se a outros grupos marginalizados que exerciam saberes de cura e adivinhação, como as mulheres ciganas. No *Diário de Notícias* de 1891, um caso envolvendo uma suposta fraude praticada por uma “curandeira e adivinha cigana” exemplifica como a imprensa mobilizava categorias raciais e morais para produzir hierarquias entre pessoas consideradas “de fora” e as residentes “respeitáveis” da cidade:

Uma d’essas ciganas que infestam as ruas da nossa cidade, dizendo-se curandeira e advinha, engazopou uma pobre portuguesa de nome Anna Lopes, moradora à travessa do Passinho, levando-lhe um cordão de ouro de lei, 1 libra de ouro, portuguesa, um par de brincos também de ouro e 1 cordão de prata. A ladra prometeu restituir aquelles objectos no dia seguinte e até hoje ainda não apareceu. A victima levou sua queixa ontem à policia.³⁷⁸

A linguagem “Uma d’essas ciganas que infestam as ruas da nossa cidade” carregada de desdém pelo articulista, desumaniza a mulher, retratando-a não como um indivíduo, mas como uma praga (principalmente pelo uso do termo “infestam”), reiterando preconceitos históricos contra o povo cigano, com o uso de uma linguagem que desumaniza e constrói os ciganos como ameaça à ordem, reforçando estereótipos seculares que associam esse grupo à desordem, criminalidade e marginalidade.³⁷⁹

Além disso, a narrativa que contrapõe a “cigana” à “pobre portuguesa de nome Anna Lopes” reforça as hierarquias raciais e de classe inerentes à colonialidade do poder. A “portuguesa” é apresentada como vítima ingênua (e implícita ou explicitamente, branca e, portanto, merecedora de proteção), enquanto a “cigana” é a “ladra” ardilosa e moralmente

³⁷⁶ LUGONES, María. "Rumo a um feminismo decolonial." *Revista Estudos Feministas*, v. 22, n. 3, p. 935–952, 2014.

³⁷⁷ BUTLER, Judith. Op. Cit., 2019.

³⁷⁸ *Diário de Notícias* -PA, 11 de julho de 1891, ed. 150. Acervo da Biblioteca Nacional.

³⁷⁹ A tese de Natally Menini, intitulada “*Indesejáveis Necessários: os ciganos degredados no Rio de Janeiro setecentista*”, investiga a presença e o papel dos ciganos degredados na sociedade colonial do século XVIII, especialmente no Rio de Janeiro. Nela a autora demonstra como esses sujeitos, embora marginalizados e considerados “indesejáveis” pelas autoridades coloniais, foram utilizados como mão de obra colonizadora pelo Império português. MENINI, Natally Chris da Rocha. “**Indesejáveis necessários**”: os ciganos degredados no Rio de Janeiro Setecentista. Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Pós-graduação em História, Seropédica, 2021.

condenável. Este contraste visa solidificar a percepção de que certos grupos são inerentemente perigosos e que suas práticas são fraudulentas, legitimando a perseguição policial (“A vítima levou sua queixa ontem à polícia”). A mulher cigana, em sua colonialidade de gênero e etnicidade, é duplamente vulnerável à repressão do Estado e da imprensa.

A oposição entre saber dominante e o chamado saber popular se complexifica quando consideramos o caso publicado, desta vez, pelo *Estado do Pará* em 8 de novembro de 1912, envolvendo a morte de D. Clarisse de Souza Rangel após um parto realizado pela curandeira e parteira Antônia Maria do Espírito Santo, conforme segue a transcrição:

Caso suspeito - Morta depois do parto - Imperícia da parteira? Após um parto laborioso, faleceu, ante-hontem, à meia noite, à travessa 3 de Maio, 30, d. Clarisse de Souza Rangel, esposa do sr. José Jorge Rangel, guarda livros no alto Juruá, e irmã de Antonio Rufino de Souza, revisor na Pará Electric. Assistiu a parturiente a curandeira Antônia Maria do Espírito- Santo, residente à travessa Caldeira Castello Branco. Houve a participação do obtivo à polícia, recusando-se o médico incubido d’essa formalidade, dr Porto de Oliveira a diagnosticar a *causa-mortis*, visto tratar-se de um caso suspeito. As informações prestadas a esse facultativo comprometiam a parteira, a quem atribuíam a morte de Clarisse.

O cadáver foi removido para o necrotério estadual, sendo ali detidamente examinado pelo médico legista dr. Pereira Macambira que classificou como *causa-mortis hemorragia uterina* consecutiva a retenção da placenta.

Após, effectuou-se o enterramento.

D. Clarisse era cearense, branca e de 26 annos de idade. A creança nascida, que é do sexo feminino, acha-se bem-disposta. A parteira Antônia Maria do Espírito- Santo que tem mais de sessenta annos de idade, compareceu à estação central de polícia, onde se trata de apurar a veracidade do caso.³⁸⁰ (Grifos do Original)

A notícia ilustra como a imprensa operava na produção de hierarquias morais e epistêmicas no campo do cuidado. Logo em seu início, a identidade da parturiente é cuidadosamente construída: trata-se de “D. Clarisse de Souza Rangel, esposa do sr. José Jorge Rangel, guarda-livros no alto Juruá, e irmã de Antonio Rufino de Souza, revisor na Pará Electric”. Um enquadramento que ao enfatizar a brancura, a respeitabilidade e as conexões familiares de Clarisse, o jornal busca “proteger sua visibilidade”³⁸¹. Em contraste, a descrição da parteira vem carregada de marcações que a deslocam para o polo oposto da legitimidade: “Assistiu a parturiente a curandeira Antônia Maria do Espírito Santo, residente à travessa Caldeira Castello Branco, [...] mais de sessenta annos de idade”. Aqui, idade avançada,

³⁸⁰ *Estado do Pará*, 8 de novembro de 1912, ed. 577. Acervo da Biblioteca Nacional

³⁸¹ Em referência à Michelle Perrot demonstra que, na historiografia tradicional e no imaginário social dos séculos XIX e XX, a mulher burguesa, branca e confinada ao lar era o modelo ideal e a única figura feminina que desfrutava de uma visibilidade positiva na esfera pública (embora o seu espaço fosse o privado). PERROT, Michelle. **Os Excluídos da História:** operários, mulheres e prisioneiros. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

localização periférica e a designação “curandeira” produzem uma imagem de Antônia como agente ultrapassada, popular e potencialmente perigosa. Tal operação discursiva corresponde ao movimento analisado por Fabíola Rohden,³⁸² em que a medicina científica, na virada do século XIX para o XX, buscava afirmar seu monopólio e relegar parteiras tradicionais à esfera do atraso e da suspeição.

A própria narrativa reforça essa lógica ao sugerir, mesmo antes de qualquer comprovação técnica, um nexos causal entre a atuação de Antônia e a morte: “As informações prestadas a esse facultativo comprometiam a parteira, a quem atribuíam a morte de Clarisse”. Neste sentido, o verbo “comprometer” atua como operador moral, deslocando a interpretação do acontecimento para o campo da culpa. Essa dinâmica dialoga com a obra de Davis-Floyd e Sargent,³⁸³ que ao discutirem o “conhecimento autorizado” demonstram como a hegemonia do modelo médico científico deslegitima o saber da mulher e frequentemente patologiza o parto, especialmente em contextos de vulnerabilidade social e cultural onde o conhecimento tradicional é sistematicamente anulado.

Quando o jornal informa que “o cadáver foi removido para o necrotério estadual, sendo ali detidamente examinado pelo médico legista Dr. Pereira Macambira”, reforça-se a centralidade da medicina legal como instância disciplinadora dos corpos. A perícia conclui que a causa foi “hemorragia uterina consecutiva à retenção da placenta”, algo que podia ocorrer inclusive em partos conduzidos por médicos. O jornal trabalha, assim, não apenas com fatos, mas com a construção de uma narrativa onde a morte de Clarisse torna-se símbolo da suposta “periculosidade” das parteiras populares. O acontecimento é reconfigurado como lição moral pública: um exemplo da “modernidade” higienista punindo práticas vistas como arcaicas.

Em síntese, o caso de Antônia Maria do Espírito Santo revela como as fronteiras entre cura, crime e moralidade eram construídas discursivamente pela imprensa e pelo aparelho institucional. A morte de Clarisse, embora esclarecida pela perícia como um evento obstétrico comum, é reorganizada narrativamente para reafirmar a superioridade da medicina científica e a suposta ameaça representada pelas parteiras populares. Mulheres como Antônia, situadas na confluência entre gênero, idade, classe e saber tradicional, tornam-se personagens ideais para a produção de exemplos moralizantes que reforçam hierarquias coloniais de conhecimento.

³⁸² ROHDEN, Fabíola. **Uma ciência da diferença: sexo e gênero na medicina da mulher**. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2001.

³⁸³ DAVIS-FLOYD, Robbie; SARGENT, Carolyn. (orgs.) **Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives**. Berkeley: University of California Press, 1997.

Essa dinâmica demonstra que as práticas de cura exercidas por mulheres populares, longe de serem avaliadas unicamente pelo seu resultado, eram interpretadas a partir de um regime discursivo mais amplo, que definia quais corpos femininos eram dignos de credibilidade e quais eram imediatamente marcados pela suspeita. É esse mesmo regime que, como veremos a seguir, também fundamentava a percepção de que certas mulheres eram mais propensas ao engano, ao descontrole emocional, ao feitiço ou à violência, elementos que aproximam o debate da próxima seção.

3.3 Entre venenos e rezas de amor pairam a violência contra a mulher

“A' polícia

Nenhum dos agentes da nossa polícia ainda vio o grupo de mulheres que faz sessão de pagelança logo que amanhece o dia, na rua de S. Vicente, canto da travessa da Princeza?

Se algum d'elles quer saber que fulano está prezo no canhão d'esta; beltrano chora na porta d'aquella; sicrano anda besta por est'outra, encoste-se no frade do canto assim como quem não quer a cousa e há de ficar perfeitamente orientado de tudo isso e ficará mestre nas orações do sol, de S. Marcos, do gallo etc., etc...”³⁸⁴(Grifos nossos)

A denúncia publicada pelo Diário de Notícias - “Nenhum dos agentes da nossa polícia ainda vio o grupo de mulheres que faz sessão de pagelança logo que amanhece o dia, na rua de S. Vicente...” - oferece um ponto de observação privilegiado para compreender como a imprensa do início do século XX construía representações sobre a presença feminina nos rituais de pajelança no espaço urbano de Belém. Ao ironizar o fato de a polícia não deter conhecimento sobre as reuniões, mas insinuar que qualquer transeunte poderia se “encostar no frade do canto” e aprender “orações do sol, de S. Marcos, do gallo”, o articulista mobiliza a linguagem do humor e da sátira para marcar tais práticas como desviantes e potencialmente perigosas. Esse enquadramento integra um repertório discursivo que, nas primeiras décadas republicanas, buscava civilizar, higienizar e moralizar a vida nos bairros populares. A pajelança, especialmente quando associada a mulheres, aparecia como resíduo de um passado “supersticioso” que o projeto urbano pretendia erradicar. A narrativa jornalística revela, portanto, além da existência de reuniões femininas de pajelança, o modo como elas eram percebidas por setores letrados e pelas instituições de controle.

³⁸⁴ *Diário de Notícias* - PA, 21 de abril de 1892, p.2. Acervo da Biblioteca Nacional.

Embora a documentação jornalística frequentemente associe pajelança a figuras masculinas, os recortes analisados neste estudo mostram que a presença de mulheres e meninas era recorrente e visível, seja como pajés, aprendizes, colaboradoras ou clientes assíduas, não eram meras coadjuvantes. Nos bairros periféricos da capital, a busca por cura mediada pelos caruanas integrava o cotidiano de homens e mulheres da capital paraense do início do século XX que visavam soluções para diversas doenças do corpo, do espírito e até para resolver problemas amorosos, mesmo que a ação dos pajés oscilasse entre as acusações de charlatanismo e a aclamação popular.³⁸⁵

Embora no universo da pajelança, em algumas regiões da Amazônia, as mulheres enfrentassem entraves para exercer a função de pajé, principalmente devido ao fato de menstruar,³⁸⁶ conforme vimos no primeiro capítulo desta tese,³⁸⁷ no ambiente urbano da capital paraense as reuniões como as que aconteciam na “rua de São Vicente, canto da travessa da Princeza” demonstram que a presença de mulheres em rituais xamanísticos desafiava a norma tradicional sugerindo que estas desempenhavam um papel significativo no contexto religioso e simbólico, seja contribuindo para a cura e bem-estar de seus entes ou para a busca de aliviar dores de amor e do espírito. Essa participação ativa e pública de mulheres nos rituais da pajelança, muitas vezes em papéis tradicionalmente masculinos ou que iam contra as expectativas de recato e domesticidade, pode ser analisada a partir da “performatividade” de gênero de Judith Butler.³⁸⁸ Pois ao agir e se apresentar de formas que subvertiam as normas vigentes, essas mulheres não somente desafiavam a ordem social, como também performavam um gênero que desestabilizava as convenções da época, tornando-as alvos da repressão.

Problematizando a imprensa e documentos judiciais observamos que as dinâmicas das relações de gênero, raça e classe estão presentes nos discursos jornalístico e nas percepções cotidianas de testemunhas. Apesar da perseguição a esses sujeitos serem evidentes, reconheço que ao observar apenas este viés, corremos o risco de “falar somente da perseguição, reafirmar as ideias correntes na época ou mesmo excluir as possibilidades de trabalhar com fontes que são aparentemente contaminadas pela distorção do olhar de quem narra.”³⁸⁹

³⁸⁵ FIGUEIREDO, Op. cit., 2008.

³⁸⁶ ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 5, n. 13, 2015.

³⁸⁷ Especificamente na discussão travada na seção sobre a percepção do dom xamanísticos no homem e na mulher.

³⁸⁸ BUTLER, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, G. **O corpo educado: pedagogias da sexualidade**. Editora Autêntica. Belo Horizonte – MG. v. 2, 2000.

³⁸⁹ SANTOS, Thiago Lima. A pajelança Maranhense no final do século XIX: controle social e disputa pelo monopólio das práticas terapêuticas. **Anais dos Simpósios da ABHR**, v. 14, 2015.

A denúncia do *Diário de Notícias* também associa a atuação das mulheres à sedução masculina: “quer saber que fulano está prezo [...]; beltrano chora na porta...,” articulando a pajelança a uma dimensão amorosa e moral que remonta a estereótipos coloniais. Laura de Mello e Souza³⁹⁰ inclusive aponta que a oração a São Marcos, citada na denúncia, era a mais invocada no Grão-Pará ao analisar os processos inquisitoriais de quatro indivíduos nascidos na província.³⁹¹ Além disso, esses estereótipos também podem ser entendidos como parte de uma construção social que atribui às mulheres a preocupação em conquistar a atenção e o afeto masculino, reforçando ideias de inferioridade e dependência feminina em relação aos homens. Essa associação da pajelança feminina ao “objetivo amoroso” não apenas evoca antigos estereótipos de feitiçaria, como também reflete uma profunda preocupação patriarcal em controlar a sexualidade e a autonomia feminina, especialmente a capacidade das mulheres de influenciar afetos e corpos masculinos. Nesse sentido, o “feitiço de amor” era visto como uma ameaça direta à ordem de gênero estabelecida.

O envolvimento de mulheres em situações que relacionavam a pajelança e religiões de matrizes africanas a problemas amorosos era de fato recorrente na imprensa paraense durante o período estudado, principalmente nas seções policiais. E, além dos cantos e orações, as beberagens e garrafadas também tinham seu protagonismo como elementos para trazer de volta, segurar a pessoa amada e as vezes mandar para bem longe. Alternativa escolhida, por exemplo, por Agueda Maria Nunes, pois segundo o *Diário de Notícias* ela “teria ministrado ao seu amante Dionízio de tal duas garrafadas de beberagens”³⁹² que o fez lançar sangue pela boca. O periódico finaliza informando que Dionízio “foi examinado pelo Sr. Dr. Matta Resende, tomando conta do caso o sr tenente Mattos, subprefeito da Sé, que prossegue nas diligências da lei”. Ora, mas com essas informações não seria possível dizermos que a situação narrada pelo *Diário* se tratava de pajelança, exceto pela utilização dos termos “garrafada” e “beberagens”. Entretanto, a mesma notícia foi contada naquele dia 04 de agosto de 1891 pelo jornal *O Democrata* da seguinte maneira:

“FEITIÇO...”

Apresentou-se hontem ao subprefeito do 1º districto, Dyonisio de Tal, queixando-se de estar enfeitado, seriamente, pela sua amada Agueda Maria Nunes. Declarou Dyonisio à autoridade, ter Agueda dado-lhe a beber duas garrafadas (com certeza, como refresco) depois do que começou a deitar grande quantidade de sangue pela bocca. O Dr. Matta Resende examinou o

³⁹⁰ SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial**. São Paulo, Editora Companhia das Letras, 2ª ed. 2009, p.301.

³⁹¹ Idem, p.309.

³⁹² *Diário de Notícias* - PA, 04 de agosto de 1891 Ed. 168. Acervo da Biblioteca Nacional.

paciente e o subprefeito procede as diligências legais.” (O DEMOCRATA, 1891, p.3)³⁹³ (Grifos nossos)

Intitulada como “Feitiço”, a reportagem do ocorrido sugere aos leitores a associação à pajelança enquanto um ritual negativo, inclusive ressaltando que a beberagem pudesse ter sido ministrada por Agueda como se fosse um refresco, deste modo, enfatizando que ela pudesse ter agido de forma desleal, mesmo sendo “amada” por Dyonisio. Assim, a beberagem não agiria como remédio de cura e sim como um malefício, um veneno. Ao relatar que a mistura teria levado Dionisio a “a deitar grande quantidade de sangue pela bocca”, o periódico reforça visão de selvageria associada ao ato de “feitiço”.

A entrada imediata da medicina oficial ao citar que “O Dr. Matta Resende examinou o paciente”, cumpre a função de estabilizar a verdade do acontecimento, conferindo ao médico o papel de intérprete legítimo da situação. A imprensa, ao adotar esse enquadramento, desautoriza saberes práticos ligados ao uso de beberagens e garrafadas, redefinindo-os como ameaça e desvio moral. Trata-se de um movimento que se aproxima do que Boaventura de Sousa Santos descreve como mecanismo de desqualificação dos saberes populares, processo pelo qual determinados conhecimentos deixam de ser reconhecidos como válidos e passam a ser tratados como superstição ou delito. Aqui, o jornal não somente relata o episódio: ele contribui para produzir a fronteira entre “cura” e “veneno”, entre “remédio” e “crime”.³⁹⁴

A maneira como Agueda aparece nos jornais é reveladora de um padrão comum nas seções policiais da época em que mulheres das camadas populares são narradas apenas por mediações, nunca por si mesmas. Não sabemos o que Agueda disse, pensou ou explicou; sabemos apenas o que foi dito “sobre ela”. E nesse sentido, os jornais organizavam o cotidiano urbano filtrando a fala dos sujeitos considerados legítimos (a autoridade policial, o especialista, o homem alfabetizado), enquanto mulheres pobres, racializadas ou acusadas de práticas desviantes eram inscritas na narrativa de modo indireto e tutelado.

É nesse ponto que a reflexão de Gayatri Spivak,³⁹⁵ sobre a dificuldade de o sujeito subalterno “falar,” ajuda a entender que o silenciamento não reside somente na ausência literal de fala, mas na forma como a estrutura narrativa impede a formulação de uma posição autônoma para essas mulheres. Agueda não é apresentada como agente de sua própria história, mas como alguém cujas ações precisam ser interpretadas por outros em um exemplo de como o discurso

³⁹³ *O Democrata* - PA, Feitiço. 04 de agosto de 1891.p.3. Acervo da Biblioteca Nacional.

³⁹⁴ SANTOS, Boaventura de Sousa. Op. cit., 2010.

³⁹⁵ SPIVAK, Gayatri. Op. Cit., 2010.

hegemônico delimita quem pode produzir sentido e quem apenas figura nele. Assim, a reportagem além de descrever um episódio de desordem, também participa da produção de uma hierarquia discursiva que legitima determinadas vozes e marginaliza outras.

Ressalto que em nenhum momento Agueda é indicada como curandeira ou pajé, inclusive em menções encontradas em outro periódico: *A República*; ela seria recolhida à cadeia sempre pelo crime de embriaguez, um hábito também muito questionável quando praticado por mulheres à época.^{396,397} Neste sentido, o discurso jornalístico reforça tanto o estereótipo da pajelança enquanto prática digna de repulsa, quanto a figura de Agueda, como uma mulher criminosa e possivelmente pobre, reforça estereótipos de gênero atrelados aos papéis femininos, como a de uma feiticeira, incivilizada. Neste caso, ela estaria em desacordo com os hábitos morais exigidos às mulheres pela sociedade burguesa ao final do século XIX.³⁹⁸ Nesse processo, ela é empurrada para fora da esfera da respeitabilidade, alinhando-se à perspectiva de Lugones sobre a colonialidade do ser, que classifica certos sujeitos (mulheres, não-brancos, não-ocidentais) como “não-humanos”, selvagens e irracionais, justificando sua contenção e criminalização.³⁹⁹

E neste sentido, ao examinarmos mais de perto a representação de Agueda nos jornais da época, podemos identificar uma clara interseção entre as narrativas de gênero e as representações de poder, pois ela é retratada como uma mulher que desafia as normas sociais estabelecidas, seja por meio de sua suposta associação com práticas consideradas desviantes, como a pajelança, ou por seu envolvimento em crimes como embriaguez. Essa representação reforça estereótipos de gênero arraigados, nos quais as mulheres são frequentemente retratadas como moralmente suspeitas e socialmente perigosas quando se desviam dos papéis tradicionalmente atribuídos a ela. Aqui também encaixa a perspectiva de Judith Butler⁴⁰⁰ que concebe o gênero como “performativamente” construído através de atos repetitivos e estilizados, pois através da performance de papéis de gênero, os indivíduos se conformam às normas sociais e expectativas culturais, e estas são utilizadas para manter a subordinação das mulheres e legitimar a desigualdade de gênero.

Pensando também a partir da compreensão de Maria Lugones quanto à dicotomia central da chamada modernidade colonial que impôs a hierarquia humanos e não humanos, Agueda e

³⁹⁶ *A República* – PA, 12 de agosto de 1890. Ed. 142. Acervo da Biblioteca Nacional.

³⁹⁷ *A República* – PA, 07 de abril de 1893. Ed. 900. Acervo da Biblioteca Nacional.

³⁹⁸ RAGO, Margareth. **Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar e a resistência anarquista**. Editora Paz e Terra, 2018, p. 61.

³⁹⁹ LUGONES, M. Op. cit., 2008.

⁴⁰⁰ BUTLER, Judith. Op. cit., 2018.

tantas outras mulheres ao estarem ligadas à prática de pajelança carregavam o estereótipo de não serem plenamente humanas, pois são incivilizadas e precisavam ser contidas pela ação de homens da lei ou daqueles que detinham letramento como um médico ou o jornalista que a denuncia. Pois como afirma Lugones:

Os povos indígenas das Américas e os/as africanos/as escravizados/as eram classificados/as como espécies não humanas - como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens. O homem europeu, burguês, colonial moderno tornou-se um sujeito/agente, apto a decidir, para a vida pública e o governo, um ser de civilização, heterossexual, cristão, um ser de mente e razão (LUGONES, 2014, p. 936).

Assim, o discurso negativo contra a pajelança, enquanto prática afro-indígena, performa as marcas de um colonialismo que lhe associa ao selvagem, ao irracional, ao incivilizado. Com o advento da modernidade impulsionada pela economia da borracha, as ações de controle às posturas ultrajantes na Belém da virada do século XIX para o XX se tornaram cada vez mais rígidas, uma vez que “os administradores estabeleceram um projeto de modernização para a cidade, as atividades policiais adotaram medidas de controle e disciplinarização dos moradores com mais eficiência e respaldo institucional”⁴⁰¹

Outro exemplo que reforça essa associação entre pajelança e conflitos amorosos, e que também ilustra como os estigmas de gênero eram mobilizados pela imprensa, aparece em reportagem sobre o pajé Antônio José de Brito, publicada no início do século XX. O jornal descreve Brito como um “preto habil preparador de garrafadas de malícias”, instalando desde a primeira linha um enquadramento racializado e exotizante que reforça seu lugar social na hierarquia urbana. Brito é descrito como alguém que “ministrava os seus remédios e dava consultas” na Travessa da Vigia, onde oferecia consultas e produzia beberagens destinadas a resolver questões de coração.

O episódio narrado envolve duas mulheres, Adelina Josephina de Moura e Adolphina do Nascimento, que disputam o afeto de José Maria Fernandes. Segundo a notícia, Adelina teria procurado Brito após a ausência do amante, e o pajé teria “preparado-lhe uma garrafada contendo diversas ervas para fazer seu amante voltar.” A partir daí, o texto descreve a cena de forma teatralizada e burlesca: ao encontrar José Maria conversando com Adolphina, Adelina “atira-se contra sua socia, e agarram-se com unhas e dentes até caírem como duas heroínas”,

⁴⁰¹ LACERDA, Franciane Gama; SARGES, Maria de Nazaré. De Herodes para Pilatos: violência e poder na Belém da virada do século XIX para o XX. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 38, 2009. p.173.

sendo ambas arrastadas pelos policiais à delegacia, os quais, ironicamente, o jornal chama de “padrinhos” desse conflito amoroso, conforme vemos na transcrição:

Pajé - Hontem, o sr. capitao Mattos recolheu à estação policial o preto Antonio José de Brito, habil preparador de garrafadas de malicias. Tinha installado o seu *laboratorio* feitiçeiro a travessa da Vigia n. 34, onde ministrava os seus remédios e dava consultas. Jose Maria Fernandes que é casquinho de Adelina Josephina de Moura e de Adolphina do Nascimento, esteve auzente da primeira por alguns dias e não podendo descobril o foi ao consultório do pagé Brito queixar-se da ausência e ingratição de José Maria, que despachou-a preparando-lhe uma garrafada contendo diversas hervas para fazer seu amante voltar.

Depois de sahir, - o que havia de aconter - Adelina encontra-se com o seu amante conversando amistosamente com sua rival Adolphina, que não se incomodou mais com o *cujo* e nem com a garrafa, atira-se contra sua socia, e agarram-se com unhas e dentes até cahirem como duas heroínas, dous policiais que vinha chegando, serviram de padrinhos, levando-as para a estação policial.

José Fernandes que vio a cousa mal-parada, não esperou o resultado, sumio-se no primeiro canto que encontrou. O pagé Brito fechou o seu laboratorio vindo passar as férias também com sua cliente na estação policial e pagar respectiva multa à intendência municipal. Forte preparado que os fez juntar na estação policias. (Grifos Nosso)⁴⁰²

A forma como o periódico narra os acontecimentos é permeada por um tom jocoso e moralizante. As mulheres são descritas de maneira caricatural, como “heroínas” de uma cena de desordem pública, enquanto Brito, mesmo sendo o agente mediador e fornecedor da bebida mágica, é tratado de forma mais leve, com a ironia de que “foi passar férias na estação policial”. Essa distinção no tratamento jornalístico, a meu ver remete um aspecto da colonialidade de gênero⁴⁰³ em sua articulação com a masculinidade hegemônica da época: mesmo homens praticantes de saberes marginalizados, como o pajé Brito, podiam ser retratados com um tom que permitia uma certa “exoticidade” ou “habilidade”, sem a desumanização total. As mulheres, por outro lado, eram reduzidas a caricaturas de desordem e imoralidade, reforçando a expectativa de submissão e recato. Assim, para além de reportar os fatos, a mídia ativamente defendia as normas de gênero, disciplinando o que era aceitável ou inaceitável para homens e mulheres na sociedade amazônica urbana.

Rita Laura Segato ao apontar que a violência simbólica e física contra as mulheres opera como um mecanismo pedagógico e exemplar,⁴⁰⁴ ajuda a entender como a forma do jornal

⁴⁰² *Diário de Notícias* - PA, 5 de setembro de 1896, Ed.199. Acervo da Biblioteca Nacional

⁴⁰³ LUGONES, M. Op. cit., 2008.

⁴⁰⁴ SEGATO, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos. Bernal, Argentina: Universidad Nacional de Quilmes, 2003. 264 p

construir a narrativa do fato indica à sociedade o que seria um comportamento feminino “inaceitável”: envolver-se em rituais mágicos para alterar a vontade de um homem, expor-se publicamente por motivos afetivos e, principalmente, transgredir a expectativa de recato e submissão atribuída às mulheres da época. Se por um lado o pajé Brito é penalizado com uma multa administrativa, por outro, as mulheres são expostas à humilhação pública e ao julgamento moral, reforçando os limites sociais impostos ao gênero feminino na Amazônia urbana daquele período.

Outra história que reforça a associação entre pajelança, conflitos amorosos e violência e que contribui para a construção do imaginário de “selvageria” e “perigo moral” apareceu no jornal *Estado do Pará* em agosto de 1921, onde foi narrada a história do conflito entre o turbulento triângulo amoroso de Antonio Soares, Amélia Santos e Raymunda Gomes da Silva, esta última classificada pelo periódico como “hábil pagé”. A notícia é exemplar porque além de descrever uma briga, evidencia como as estruturas sociais e discursivas da época naturalizavam a violência masculina e criminalizavam a agência feminina, especialmente quando associada à pajelança:

“SAIU-LHE O TRUMFO ÀS AVESSAS - Antonio Soares, residente à travessa do Chaco, vive maritalmente com Amelia Santos, há muito tempo. Antes de levar Amelia para sua companhia, Antonio vivia com Raymunda Gomes da Silva, a quem abandonou por ciúmes. Desde então Mundica não descansou, jurando aos seus Deuses que a companheira de seu antigo amigo não viveria mais com elle. Pare realizar seu intento, ella entrou para uma irmandade de pajelança, dedicando-se de corpo e alma aos “bichos do fundo” e as “caruanas”, tornando-se, após algum tempo, habil pagé. Ante-hontem, à tarde, Mundica foi ao Alto do Bode, na avenida de S. Jeronymo, a uma barraca ali situada, onde se realizam as sessões, a fim de mais uma vez invocar “a cobra grande” para embaraçar a vida dos dois amantes. A’s 4 1/2, achava-se ella com a cabeça amarrada, fumando um grosso cigarro de “tauary” e com um galho de pião rôxo chicoteava os assistentes, cantando: Averegûete nhangá”⁴⁰⁵

⁴⁰⁵ Um destaque importante para a descrição do canto de Raymunda é o entrelaçamento do Tambor de Mina no Pará e da pajelança cabocla a partir da menção ao vodum Averequete e o espírito encantado Nhangá. No estudo “O tambor das flores”, originalmente publicado como dissertação de mestrado em 1976, Anaíza Vergolino e Silva aponta que a Mina no Pará tem suas raízes nas influências das Casa Grande das Minas e Casa Nagô, originárias do Maranhão, que ao encontrar no território paraense a preexistência da pajelança cabocla e do catolicismo permitiu um sincretismo único, onde voduns jêje se mesclam com orixás nagôs, aos santos católicos e aos encantados. Assim, marcada pela forte presença nagô, a Mina do Pará incorpora os caboclos ou encantados em seus rituais, elementos que a diferenciam de outras tradições afro-brasileiras. Sobre a Mina no Pará ver: SILVA, Anaíza Vergolino e. **O tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará; 1965-1975.** 1976. 272 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1976; FIGUEIREDO, Napoleão; SILVA, Anaíza Vergolino e. **Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém.** Conselho Nacional de Pesquisas, 1967 e LUCA, Taíssa Tavernard de. **Revisitando o tambor das Flores:** a Federação Espírita e

Avereguête nhangá
 Fazei com que o Antonio
 Largue a Amelia já.
Nisso, Antonio, que já tinha sido avisado da pajelança e estava occulto assistindo à sessão, invadiu a casa, arrebatou das mãos da pagé o galo de piao e deu-lhe uma formidável surra, que a pôz molle.
Estabelecendo-se enorme confusão, Margarida Silva, amiga de Mundica, saiu em seu auxílio, recebendo uma facada no braço esquerdo.
 O facto foi comunicado ao subprefeito do Marco, que mandou recolher as feridas à Santa Casa e dar caça ao criminoso, que se evadiu.”⁴⁰⁶ (Grifos Nossos)

Desde o início, o articulista oferece ao leitor os elementos para julgar Raymunda como ameaça. Afirma que, abandonada por Antônio, ela “não descansou, jurando aos seus Deuses que a companheira de seu antigo amigo não viveria mais com elle”. Esse juramento, cuja formulação dramatizada não pode ser confirmada, cumpre a função de enquadrar Raymunda como uma mulher movida pela vingança, emocionalmente desequilibrada e espiritualmente desviada. O jornal aprofunda essa construção ao afirmar que, para realizar seu intento, Raymunda “entrou para uma irmandade de pajelança, dedicando-se de corpo e alma aos ‘bichos do fundo’ e às ‘caruanas’”, marcando-a como alguém que atravessou a fronteira entre a sociabilidade tolerada e o universo daquilo que a imprensa classificava como feitiçaria perigosa. O fato de ela ser descrita como “habil pagé” reforça o exotismo e a suspeita, acentuando que sua capacidade ritual era real, mas vista como uma ameaça.

O detalhamento da história contada pelo periódico não é algo incomum quando se tratava das seções policiais; por vezes, a narrativa de alguns crimes ganhava um teor dramático ou aventureiro na escrita dos articulistas. Os fatos narrados acima parecem revelar muito mais da visão que o articulista tem sobre a pajelança do que o ocorrido em si, pois os detalhes evidenciados na notícia em questão mais uma vez contribuem para um entendimento negativo sobre pajelança, uma vez que o modo como a sequência de fatos é narrado, Antônio - embora agressor de duas mulheres- parece ser a vítima de Raymunda. A impressão é que Antônio só chegou as vias de fato por estar encurralado pelos cantos e rezas da ex-companheira que ousavam embaraçar seu atual romance e a “formidável surra” parece não causar mais indignação do que a participação das mulheres em rituais de pajelança.

A cena principal do conflito é construída com elementos exagerados para reforçar a ideia de exotismo. O periódico descreve Raymunda, durante a sessão, “com a cabeça amarrada,

Umbandista dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma tradição. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

⁴⁰⁶ *Estado do Pará* - PA, 27 de agosto de 1921, p.2, ed. 3755. Acervo da Biblioteca Nacional.

fumando um grosso cigarro de ‘tauary’ e com um galho de pião rôxo chicoteava os assistentes”, enquanto entoava: “Averegüête nhangá / Fazei com que o Antonio / Largue a Amélia já”. A escolha do jornal por detalhes visuais e pelo canto transcrito opera uma estética do “selvagem”: cria-se um quadro de irracionalidade, violência ritual e desordem. É nesse cenário que o jornal insere o ato violento de Antônio Soares. Ele, “occulto assistindo à sessão”, invade o recinto, “arrebato das mãos da pagé o galho de pião e deu-lhe uma formidável surra, que a pôz molle”.

O modo como a notícia narra a agressão, sem adjetivos de condenação, mas com naturalidade e, em certa medida, com um tom justificatório, revela muito mais sobre a ordem de gênero da época do que sobre o acontecimento em si. O comportamento criminoso de Antônio, apesar de passível de punição pelas forças policiais que o buscaram após o ocorrido, talvez não fosse tão condenável, pois como explica Raquel Sohiet, ao analisar crimes contra mulheres entre os séculos XIX e XX: “na medida em que é dado ao homem o direito de extravasar sua agressividade “natural” sobre objetos de sua propriedade, e sendo o corpo da mulher considerado uma propriedade sua, este se constitui em local próprio de extravasamento da agressividade masculina.”⁴⁰⁷ Sohiet, portanto, ressalta que no século XIX a teoria da inferioridade feminina, presentes no discursos da Igreja Católica e reafirmadas pelo Iluminismo, adquirem na ciência um respaldo, pois a medicina social reforçava com argumentos biológicos a ideia de que a natureza autoritária, racional e violenta dos homens estava associada à sua força física, em contraposição à fragilidade feminina que justificava características como o recato, supremacia do afeto sobre o intelecto, subordinação da sexualidade à vocação maternal⁴⁰⁸. Neste contexto, portanto, as ações de mulheres como Raymunda ou Agueda não se encaixavam no comportamento desejado e esperado às mulheres. E neste sentido, a violência sofrida demonstra a confluência entre as representações de gênero e as práticas sociais da época.

A agressão de Antônio a Raymunda não só é minimizada, mas também é justificada implicitamente pelo contexto cultural que permitia e até esperava que homens exercessem controle violento sobre as mulheres em suas vidas. A narrativa do jornal reforça esses estereótipos, enquadrando a pajé como uma ameaça devido ao seu envolvimento com a pajelança e a tentativa de interferir no relacionamento de Antônio. Essa perspectiva reflete um duplo padrão moral onde a violência masculina é normalizada enquanto a resistência ou agência feminina é criminalizada ou vilipendiada. A “formidável surra” que Antônio dá em Raymunda

⁴⁰⁷ SOIHET, Rachel. O corpo feminino como lugar de violência. **Projeto História**: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, v. 25, 2002, p.278.

⁴⁰⁸ Ibidem, p.280.

é descrita com um tom que quase legitima a agressão como uma resposta necessária à prática de pajelança, reforçando a ideia de que a violência masculina é uma resposta aceitável às transgressões percebidas das mulheres. Assim, Raymunda e seus atos acabam sendo desumanizados, pois o foco recai em sua presumida habilidade como pajé e no caráter “selvagem” dos rituais, ao invés de abordar com seriedade a violência que ela sofreu.

Outro aspecto relevante observado neste recorte é que, embora essa narrativa jornalística também soasse como um alerta para aqueles que se envolvessem com pajés, ao evidenciar a figura de Raymunda como uma mulher pajé; não de nascença, mas de “simpatia”, dedicando-se de “corpo e alma aos bichos do fundo e caruanas”, o articulista ressalta tabus do universo da pajelança em sua pessoa: uma mulher pajé e de simpatia. Como já mencionado ao longo deste estudo, na maioria das regiões da Amazônia há uma forte rejeição da mulher pajé atrelada aos ciclos biológicos femininos, uma vez que a menstruação a torna mais fragilizada,⁴⁰⁹ além da crença exposta por Eduardo Galvão⁴¹⁰ de que o pajé se manifesta antes do nascimento ao chorar na barriga da mãe, um feito que seria natural para meninos e não meninas. Além disso, o pajé de “agrado” ou de “simpatia” são aqueles que manifestam o dom de forma tardia, quando são escolhidos pelos seres encantados, a exemplo de Raymunda. Em diálogo com os textos de Heraldo Maués, Patrícia Cavalcante ressalta que:

“[...] existem dois tipos de pajés reconhecidos, apenas o de nascença é denominado mestre, que passaram por uma iniciação. [...] o mestre da nascença traz o indício desse dom desde criança, chorando no ventre da mãe e relata uma série de perturbações comportamentais, a diferença concentra-se no fato de que para ser considerado um mestre da pajelança deve ser iniciado sozinho sem a intermediação de outro mestre, feita junto e com o auxílio das próprias entidades, se apresentarem todas as características acima e se for iniciado por outro mestre, será considerado um mestre de simpatia.”⁴¹¹

A antropóloga explica também que devido às diferenças de iniciações na pajelança, a categoria “pajé de simpatia” não possui o mesmo prestígio quanto o “pajé de nascença”.⁴¹² E neste sentido, convém refletir que relação ao prestígio no universo da própria pajelança, Raymunda parece que teria bem pouco, uma vez que esta seria rejeitada por ser mulher quanto por ter revelado seu dom tardiamente. Ainda assim, é importante percebê-la não somente enquanto vítima na sociedade e da época em que vivia, mas também como agente de resistência ao exercer sua religiosidade. Apesar de sua vulnerabilidade e da estigmatização como 'pajé de

⁴⁰⁹ CAVALCANTE, Op. cit., 2008, p.104.

⁴¹⁰ GALVÃO, Op. cit., 1955.

⁴¹¹ CAVALCANTE, Op. cit., 2008, p. 46

⁴¹² Ibidem.

simpatia', ela atua como um sujeito que resiste ativamente à norma, usando seus saberes e sua espiritualidade para tentar reverter sua situação afetiva. Essa é uma forma de agência subalterna⁴¹³ que, embora criminalizada pela narrativa hegemônica, demonstra a persistência de formas alternativas de poder e atuação feminina em face da opressão.

Ainda nesta perspectiva de relações amorosas e violência contra mulheres envolvidas com a pajelança na Amazônia, continuemos a analisar os conflitos entre gênero, religiosidade e controle social ao tratarmos do caso noticiado em 1921 também no jornal *Estado do Pará* onde - em sua sessão de notícias policiais - destaca o título “Entre marido e mulher” para contar a história de Pedro Feliciano Primo e Ignez de Mello Prado, moradores da travessa Timbó, na capital paraense:

Em dia do mez de agosto, Ignez foi seduzida por umas conhecidas para fazer parte de uma irmandade de pajelança, e tantas histórias lhe contaram que a mulherzinha resolveu embarcar para Soure, sem consentimento do seu marido.

Sabendo este, por intermédio de alguns amigos, que sua mulher estava a bordo do navio que devia seguir para aquella cidade, foi até lá, retirando-a de bordo e conduzindo-a para a polícia, onde ficou detida, até a saída da embarcação.

Desde esse dia, Ignez não mais viveu em paz com o seu marido, que, além de ser insultado em sua residencia, o era também no seu botequim, à travessa Frutuoso Guimarães,

Hontem de manhã, Ignez foi ao botequim de seu marido e, ali chegando, desandou a língua em Primo, que não estando em bom humor, lhe deu alguns transpescos, que lhe causara, contusões.

A victima do espancamento foi à polícia queixar-se, sendo seu marido preso.⁴¹⁴ (Grifos nossos)

Diferente do caso de Raymunda, Ignez não aparece como uma pajé, mas como uma mulher que teria sido “seduzida por umas conhecidas para fazer parte de uma irmandade de pajelança”. A escolha do verbo “seduzida” produz aqui a imagem de uma mulher vulnerável à influência alheia, moralmente suscetível e incapaz de decisão autônoma e que, por consequência de suas escolhas, deveria ser corrigida e disciplinada. O jornal acrescenta que a mulher “resolveu embarcar para Soure, sem consentimento do seu marido”. A ênfase sobre a ausência de consentimento masculino projeta a ação de Ignez como transgressão direta da autoridade conjugal e, portanto, da ordem social, reforçando o entendimento de que a circulação feminina deveria estar sob vigilância e autorização dos homens de sua família.

⁴¹³ A agência subalterna diz respeito à capacidade de ação, resistência e produção de sentido por parte de sujeitos historicamente marginalizados. Trata-se de discutir como esses sujeitos agem, mesmo quando estão inseridos em estruturas de dominação que os silenciam ou oprimem. Ver mais em: STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

⁴¹⁴ *Estado do Pará* - PA, 04 de novembro de 1921, p.5. Acervo da Biblioteca Nacional.

Como demonstra Joan Scott, o controle sobre o corpo e o deslocamento das mulheres constituía mecanismo central da construção histórica das relações de gênero, articulando limites simbólicos e materiais que estruturavam a vida feminina, sendo a autonomia vista como ameaça à ordem social e moral.⁴¹⁵ A reação de Pedro ao buscar a esposa no navio e conduzi-la à polícia exemplifica como o Estado e o patriarcado se entrelaçam no exercício de controle sobre as mulheres. Neste sentido, observamos que a detenção de Ignez, mesmo sem crime cometido, reafirma o entendimento do corpo da mulher como propriedade masculina.

O que chama a atenção no conflito entre marido e esposa, no entanto, é a relação de Ignez com a pajelança e sua participação na irmandade espiritual que pode ser vista como forma de agência⁴¹⁶, um movimento de busca por espaços espirituais e coletivos que escapavam ao controle direto do marido, ainda que a perspectiva apresentada sobre a pajelança no noticiário - como um espaço de perdição e desvio moral - projete sobre Ignez o estigma da mulher que sai de seu lugar social por influência de práticas espirituais marginais. A escrita jornalística, portanto, aponta a violência física sofrida por Ignez: “Primo, que não estando em bom humor, lhe deu alguns transpescos, que lhe causara, contusões,” como uma consequência inevitável de sua conduta “inadequada” ao se envolver com o ritual de cura.

Assim, os casos de Raymunda e Ignez, ambos narrados pelo jornal Estado do Pará, reforçam o papel disciplinador da violência masculina como um instrumento de reafirmação da ordem de gênero vigente, na qual as mulheres que transgridem os papéis sociais esperados - seja por meio da religiosidade autônoma, seja pela ruptura com a autoridade conjugal - são alvo de controle e punição. Nesta perspectiva, penso que - como Rita Laura Segato explica - a violência de gênero sofrida por tais mulheres funcionaria como uma mensagem para a comunidade, estabelecendo e reafirmando hierarquias de poder⁴¹⁷. Ou seja, não percebemos a violência como um ato individual, mas um ato político e social que mantém a subordinação feminina, mantendo a ordem de gênero.

A complexidade das interações em torno dos “males de amor” e “feitiços” pode ser alargada quando também analisamos situações em que a busca por soluções mágicas levava a conflitos internos nas próprias comunidades subalternas, com a relutância em recorrer à justiça

⁴¹⁵ SCOTT, Joan. Op. Cit., 1990.

⁴¹⁶ A partir das reflexões de Marilyn Strathern é possível entender que a agência de Ignez não se dá de maneira isolada ou individualizada, mas é construída dentro de um campo relacional, onde a vinculação com a irmandade espiritual lhe proporciona um novo espaço de pertencimento e poder simbólico. A irmandade de pajelança, nesse sentido, torna-se uma rede de pertencimento e reconhecimento simbólico, o que amplia as formas possíveis de compreender a agência feminina naquele contexto. STRATHERN, Marilyn. Op. cit., 206

⁴¹⁷ SEGATO, Rita Laura. Op. cit., 2003.

oficial devido à própria natureza da prática criminalizada. Um exemplo disso é o caso noticiado na *Folha do Norte* em 1896, envolvendo a “feiticeira” Joanna Francisca e suas clientes, Antônia Lydia e Raphaela:

Antônia Lydia e Raphaela de tal deram a Joanna Francisca, moradora na estrada da Constituição, a primeira um anel com uma pequena pedra de brilhante, a segunda um cordão de ouro, para que a dita Joanna, que se proclama feiticeira sem igual, conseguisse por meio lá das suas puçangas, que os camaradas d'aquellas mulatas, os quaes andavam escamados ha algum tempo, tornassem ás casas d'ellas.

Joanna Francisca guardou os dois objectos de prometteu-lhes que dentro de 15 dias os dois pandegos haviam de lhes apparecer.

-E muito mais humildes do que dois cachorrinhos, concluiu a feiticeira, denotando a certeza e a convicção que tinha contempl no feliz exito dos seus manejos.

Lydia e Raphaela foram muito satisfeitas esperar pelo fim da quinzena.

Terminou o praso, e os homens não deram signal de suas pessoas.

Voltaram então á Joanna que mandou que Lydia e Raphaela esperassem ainda mais quinze dias, porque ella Joanna ainda tinha de fallar com os seus companheiros do fundo.

Tendo decorrido tres mezes sem que os taes sujeitos voltassem, as duas mulatas comprehenderam que estavam sendo logradas, e foram hontem reclamar os objectos com que adiantadamente recompensaram a Joanna Francisca.

Esta *escamou-se* toda e quiz ir á freguezia dos queixos das duas clientes.

E fechou o tempo, sahindo Lydia e Raphaela com alguns ferimentos na mão, mas isto é que foi o diabo- sem o cordão de ouro e o anel de brilhantes.

Declararam que se não queixavam á polícia, porque infelizmente no meio do logro estava mettido o tal feitiço, cousa aliás com que muito sympathisam o inexoravel capitão Candido e o terrível subprefeito da Sé. Escaparam de muito boas mãos...

Seria o caso do - ir buscar lã e sahir tosqueado.” - (Grifos do original)⁴¹⁸

O acontecimento relatado n’ *Folha do Norte* traz à tona a complexidade das relações de poder e subalternidade que atravessavam as práticas de pajelança e “feitiço” na virada do século XIX. A figura de Joanna Francisca, que se “proclama feiticeira sem igual”, demonstra o reconhecimento e o poder que tais figuras exerciam em seus círculos, mesmo sob a égide da criminalização. Seus “manejos” e “puçangas” reforçam a persistência de um saber popular que, embora demonizado e perseguido pelo discurso hegemônico, continuava a ser buscado por indivíduos que não encontravam respostas nas instituições oficiais. Neste ponto, chamo atenção para como, por vezes, apropriar-se do papel de “feiticeira” poderia configurar-se como um recurso estratégico de poder para mulheres como Joanna intermediarem conflitos conjugais, violências e abandonos vivenciados por outras mulheres, como suas clientes. O estigma de

⁴¹⁸ *Folha do Norte* - PA, 17 de novembro de 1896, p.3, ed. 322. Acervo da Biblioteca Nacional.

“bruxa”, reforçado pelo discurso hegemônico da imprensa e das autoridades policiais, era subvertido por essas pajés em um capital de medo e respeito local - inclusive tão eficaz que, mesmo após serem agredidas e perderem suas joias, as clientes preferiram o silêncio a denunciar o “feitiço” à polícia. Consequentemente, elas transcendiam a condição de meras vítimas da imprensa, passando a performar ativamente essa alteridade perigosa como meio de sobrevivência, lucro e negociação social.

Além disso, ao identificar Antônio Lydia e Raphaela como “mulatas” a *Folha* evidencia que essa categorização racializada as posiciona em uma camada específica da hierarquia social e de gênero da Belém da época, pois como “mulatas” e clientes de uma “feiticeira”, elas exemplificam a intersecção de raça e gênero na colonialidade, onde suas experiências de vulnerabilidade e marginalização são intensificadas. Ao mesmo tempo, elas são retratadas como mulheres que buscam resolver “os camaradas [...] que andavam escamados há algum tempo [sic]”, indicando relações amorosas instáveis - um tópico recorrente na imprensa quando tratava de mulheres pobres e racializadas. A promessa de Joanna, “que dentro de 15 dias os dois pandegos haviam de lhes aparecer, e muito mais humildes do que dois cachorrinhos”, expõe o tom jocoso e humilhante com que a imprensa narrava esses conflitos, reforçando a percepção de que mulheres que recorriam a feitiços amorosos agiam movidas por ingenuidade, desespero ou descontrole emocional. A frase supostamente utilizada pela feiticeira, destacada pelo jornal, é essencial para observar como o discurso hegemônico enquadrava tanto Joanna quanto suas clientes como figuras ridicularizadas no imaginário social.

O jornal também enfatiza a autoridade ritual de Joanna ao relatar que, após o fracasso inicial, ela teria pedido mais tempo porque “ainda tinha de fallar com os seus companheiros do fundo”, referência direta aos seres das profundezas, associados às encantarias amazônicas. O periódico explora este elemento para construir uma atmosfera de exotização e suspeita sobre o universo da pajelança, reforçando a visão de que tais práticas seriam marcadas pelo charlatanismo ou pela manipulação.

Quando o período se prolonga, “tres mezes sem que os taes sujeitos voltassem,” a narrativa transforma a busca por cura ou ajuda amorosa em uma disputa violenta: “E fechou o tempo, sahindo Lydia e Raphaela com alguns ferimentos na mão”. O uso de “fechou o tempo” dramatiza a cena e reforça o humor depreciativo que caracteriza a escrita policial do periódico. O desfecho, entretanto, é o ponto central da análise, pois apesar de terem sido vítimas de fraude e agressão, as mulheres não recorreram à polícia. E o jornal explica o porquê, citando-as

diretamente: “Declararam que se não queixavam à polícia, porque infelizmente no meio do logro estava mettido o tal feitiço”.

O suposto “logro” e a briga que se seguiu resultando em ferimentos e perdas materiais (“sem o cordão de ouro e o anel de brilhantes”) revelam a violência que podia emergir dentro das próprias comunidades subalternas, muitas vezes em decorrência da falta de acesso ou confiança nas estruturas de justiça formais. Destaca-se que mesmo sendo vítimas de fraude e violência, elas compreendem que buscar a justiça oficial as exporia a uma criminalização ainda maior, já que o “feitiço” era veementemente condenado pelas autoridades como “o inexorável capitão Candido e o terrível subprefeito da Sé”. Isso demonstra um conhecimento tácito das normas repressivas do Estado e a impossibilidade de recorrer a ele sem que a própria prática cultural e religiosa fosse penalizada. Essa relutância diante do aparato estatal evidencia o que os estudos da colonialidade do poder e da subalternidade têm apontado: sujeitos racializados, pobres e associados a práticas religiosas não hegemônicas viviam sob permanente vigilância e risco de punição. Assim, mesmo quando vitimizadas, Lydia e Raphaela sabiam que, ao acionar o Estado, seriam elas próprias colocadas sob suspeita.

A notícia encerra com o comentário moralizante: “Seria o caso do - ir buscar lâ e sahir tosqeado” - reforçando a ridicularização das mulheres e sugerindo que elas foram punidas por se envolverem com práticas consideradas desviantes. Assim, o recorte de 1896 ao documentar uma disputa amorosa mediada por feitiço, evidencia a tensão entre saberes populares, moralização urbana e repressão estatal; elementos que configuravam as formas de sociabilidade e violência nas comunidades afro-indígenas e mestiças da Belém da virada do século.

A análise da imprensa, entre os anos de 1890 e 1930, revela que a pajelança era um campo de intensa disputa simbólica e material, especialmente quando associada às mulheres. Longe de serem meras superstições, esses saberes representavam formas de cuidado e de agência feminina que desafiavam a ordem médica e moral imposta. Os casos de Maria da Glória, Anna Maria da Conceição, Agueda Maria Nunes, Raymunda Gomes da Silva, Ignez de Mello Prado e Joanna Francisca demonstram como a imprensa e o aparelho estatal atuavam na construção de narrativas que as associavam a 'sessões diabólicas', fraudes e comportamentos 'incivilizados'. Essa criminalização profundamente marcada pela colonialidade de gênero, raça e classe, desumanizando mulheres como 'mulatas' e 'ciganas', e naturalizando a violência física e simbólica contra elas como um mecanismo pedagógico de controle social. Contudo, mesmo diante de tamanha repressão, as fontes demonstram a persistência da agência dessas mulheres, que, a seu modo, resistiam e redefiniam os limites do cuidado, do afeto e da autonomia,

forçando o reconhecimento da complexidade de suas vidas e práticas para além da simplificação e da criminalização impostas.

CAPÍTULO IV

ENTRE MARACÁS, PENAS E BEBERAGENS: A JUSTIÇA CRIMINAL COMO FERRAMENTA DE CONTROLE DA PAJELANÇA NO PARÁ.

5 CAPÍTULO IV- Entre maracás, penas e beberagens: a justiça criminal como ferramenta de controle da pajelança no Pará.

RESUMO

O capítulo analisa processos criminais movidos contra praticantes da pajelança, demonstrando como o Judiciário republicano operou como instância central de controle e normalização das práticas de cura afro-indígenas. A partir dos estudos de casos de Antônia da Costa e da pajé Josefa, o estudo evidencia como a acusação de exercício ilegal da medicina ou envenenamento foi mobilizada para transformar rituais terapêuticos em delitos penais. A análise dos autos revela que a produção da culpa esteve profundamente atravessada por marcadores de gênero, raça e classe, sendo as mulheres particularmente vulneráveis à construção simbólica da periculosidade. O tribunal emerge como arena de disputa entre diferentes regimes de saber, na qual laudos médicos, testemunhos e narrativas morais atuaram para reafirmar a hegemonia científica. Ainda quando absolvidas juridicamente, as acusadas permaneciam socialmente estigmatizadas, evidenciando que a punição extrapolava a sentença formal. Conclui-se que a justiça criminal funcionou como instrumento de biopoder e violência epistêmica, convertendo práticas de cuidado em infrações e consolidando a colonialidade do saber no espaço urbano da Belém republicana.

Palavras-chave: justiça criminal; biopoder; processos judiciais; pajelança.

Introdução

Ao longo deste estudo, observa-se que as associações entre a pajelança e noções de crime, ilegalidade e transgressão são recorrentes, sobretudo nos discursos difundidos pela imprensa periódica. Neste capítulo, contudo, o foco se desloca para os processos criminais, tomados como fontes centrais de análise. Esses autos judiciais, além de registrarem fatos e depoimentos, constituem construções narrativas produzidas sob a lógica e os interesses do Estado, revelando como o sistema jurídico enquadrava a pajelança no universo da criminalidade.

No século XIX, as Ciências Sociais viam o crime como um desvio patológico, distante do cotidiano. A História social, porém, coloca o crime no centro da vida social, usando arquivos criminais para investigar as experiências dos grupos dominados, como homens livres e pobres na sociedade escravista.⁴¹⁹ Assim, parte-se aqui de uma concepção crítica de criminalidade, compreendendo-a não como uma essência atemporal, mas como uma categoria socialmente construída, historicamente situada e moldada por relações de poder. Para Michel Foucault, a definição de crime está vinculada a estratégias de disciplinamento e controle social, não se limitando à repressão de condutas individuais.⁴²⁰ Howard Becker reforça essa perspectiva ao afirmar que comportamentos só se tornam criminosos quando definidos como tal por grupos sociais com autoridade normativa, deslocando o foco do ato em si para os processos de rotulação e estigmatização.⁴²¹ David Garland destaca ainda que a criminalidade é mobilizada como justificativa para políticas de controle social, refletindo valores e medos dominantes⁴²², enquanto Alessandro Baratta enfatiza que a seleção do que e de quem se criminaliza é resultado de relações desiguais de poder.⁴²³ Essa abordagem também dialoga com Taylor, Walton e Young, para quem o crime só pode ser compreendido no contexto das estruturas sociais e econômicas que o moldam⁴²⁴, e com Eugenio Raúl Zaffaroni, que denuncia a função simbólica e seletiva do sistema penal.⁴²⁵

⁴¹⁹ BRETAS, Marcos Luiz. O crime na historiografia brasileira: uma revisão na pesquisa recente. **BIB-Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais**, n. 32, p. 49-61, 1991.

⁴²⁰ FOUCAULT, Michel. Op. Cit., 2014.

⁴²¹ BECKER, Howard S. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

⁴²² GARLAND, David. **A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea**. Tradução: André Nascimento. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

⁴²³ BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal**. 6. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

⁴²⁴ TAYLOR, Ian; WALTON, Paul; YOUNG, Jock. **A nova criminologia: contribuições para uma teoria social do comportamento desviante**. Tradução: Maria Lúcia Karam. Rio de Janeiro: Revan, 2013.

⁴²⁵ ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Em busca das penas perdidas: a perda de legitimidade do sistema penal**. 7. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2013.

Ao articular essas perspectivas com os debates sobre *colonialidade do saber*^{426,427}, interseccionalidade⁴²⁸ e racialização do “outro perigoso”⁴²⁹, busca-se evidenciar como, no contexto da Primeira República, práticas de cura enraizadas em saberes populares e tradicionais foram reclassificadas como ilícitas e inscritas no campo da criminalidade, não em função de transformações internas a essas práticas, mas pela consolidação de um modelo médico-legal de orientação ocidental. Essa lógica repressiva já estava inscrita no corpo da lei. O Código Penal de 1890 estabelecia penas muito mais severas para o curandeirismo/magia (Art. 157, com pena de até seis anos de prisão) do que para o charlatanismo/exercício ilícito da medicina (Art. 156, com pena de até seis meses). Essa diferença sugere uma moral legal que visava proteger a medicina formal e, de forma mais violenta, reprimir as práticas de cura populares.⁴³⁰

Não por acaso, a virada do século XIX para o XX no Pará foi marcada pelo auge da economia da borracha, um período de intensa transformação social e econômica. Essa prosperidade impulsionou a migração para a região, atraindo pessoas de diversas partes do Brasil para a cidade de Belém.⁴³¹ Conforme aponta o estudo de Franciane Gama Lacerda⁴³² sobre os cearenses no Pará, muitos desses migrantes se estabeleceram na capital, desempenhando um papel crucial na sua história e desenvolvimento. Essa dinâmica refuta a ideia de que os trabalhadores que chegavam à Amazônia se restringiam unicamente aos seringais, um fenômeno que, de forma semelhante, se repetiu em meados do século XX. Ressalta-se ainda que entre o final do século XIX e início do XX, 12% da população que vivia na capital, Belém, era composta por estrangeiros, conforme destaca a historiadora Cristina Cancela.⁴³³

No entanto, essa riqueza também trouxe um aumento da criminalidade, algo que já era observado na época. Em 1900, o governador José Paes de Carvalho, em discurso ao Congresso do Estado do Pará, já comentava sobre o assunto, citando o fluxo de pessoas como um dos fatores para o aumento da criminalidade:

“Um dos ramos do serviço publico para o qual chamo a vossa esclarecida atenção é a segurança pública. Avultando entre nós actualmente os factos geradores da criminalidade, devidos sem contestação à grande corrente

⁴²⁶ SEGATO, Op. cit., 2013.

⁴²⁷ QUIJANO, Op. cit., 2005. p. 117-142.

⁴²⁸ COLLINS, Op. cit., 2019.

⁴²⁹ KILOMBA, Op. cit., 2019.

⁴³⁰ MARINHO, Maria Gabriela SMC; SALLA, Fernando. **A Medicina e a Lei: o Código Penal de 1890 e o exercício de curar.** Práticas médicas e autos criminais em Bragança: assimetrias da modernização. Práticas Médicas e de Saúde nos Municípios paulistas: a história e suas interfaces, p. 133, 2011.

⁴³¹ Ler mais em: SARGES, Op. cit., 2002. p. 115.

⁴³² LACERDA, Op. cit., 2010.

⁴³³ CANCELA, Cristina Donza. A família na economia da borracha. Belém: **Estudos Amazônicos**, 2012.

immigratoria que nos vem do estrangeiro, como dos Estados do Sul da União, d'onde a crise financeira os obriga a sahir em busca das faladas riquezas d'esta região, urge a adopção de medidas eficazes, que se ponham ao encontro dos transgressores da ordem jurídica, não somente para prevenir, tanto quanto possível, a practica dos delictos, como para auxiliar a punição do criminoso que tem de ser entregue a justiça."⁴³⁴ - (Grifos nossos)

Ao associar diretamente o aumento de delitos ao fluxo migratório ("Avultando entre nós actualmente os factos geradores da criminalidade, devidos sem contestação à grande corrente immigratoria que nos vem do estrangeiro"), o governador constrói uma narrativa em que o "outro" (seja ele estrangeiro ou proveniente de outras regiões do Brasil) é identificado como potencial ameaça à ordem pública. Essa visão reflete a tendência de criminalizar o migrante e o pobre, atribuindo a eles a responsabilidade pelos problemas sociais e de segurança pública. Para a elite da época, a ordem social era perturbada por aqueles que vinham de fora em busca de oportunidades. Tal concepção se aproxima do que Baratta denomina criminalização seletiva, na qual a lei e sua aplicação incidem de forma desproporcional sobre determinados grupos, frequentemente definidos por critérios de classe, origem ou etnia.⁴³⁵

Essa estratégia de atribuir a criminalidade a grupos específicos remonta às dinâmicas descritas por David Garland em *A Cultura do Controle*, onde, embora se concentre no período pós-1970, sua análise sobre a gestão do risco e a criação de uma narrativa de medo como justificativa para políticas de controle social encontra paralelos na Primeira República brasileira. Nesse contexto, o crime não era visto somente como um ato individual, mas como um problema de ordem social que exigia a vigilância e a repressão de determinados grupos. Em *Visões da Liberdade*, Sidney Chalhoub⁴³⁶ demonstra como, nas décadas finais da escravidão, o sistema judicial e a imprensa já construíam a figura do escravo fugido como uma ameaça à ordem pública. A busca pela autonomia e pela liberdade era redefinida como um ato criminoso, uma tática que permitia ao Estado e à elite justificar a repressão e o controle sobre a população negra e pobre.

Esse controle esteve presente nos casos de pajelança registrados no período, em que curandeiros e curandeiras, frequentemente migrantes ou oriundos de camadas populares, foram alvo de perseguição e enquadramento criminal. Assim como no discurso do governador, a construção da figura do "outro perigoso" se articulava à ideia de preservar a ordem social e

⁴³⁴ Mensagem do Governador do Pará para a Assembleia (PA). Belém, Typ. do Diário Oficial, 1900. Acervo da Hemeroteca Digital.

⁴³⁵ BARATTA, Op. cit., 2011.

⁴³⁶ CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade**: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

moral, resultando na deslegitimação de práticas tradicionais e na sua inscrição no campo da criminalidade. Nesse sentido, a perseguição à pajelança se insere no que Norbert Elias chama de “processo civilizador”, no qual o Estado e as elites buscam impor um novo padrão de comportamento e de saber, marginalizando o que é visto como irracional ou pré-moderno.⁴³⁷

A análise dos processos crimes fornece indícios que, para além de sua dimensão jurídica, a criminalização da pajelança estava profundamente enraizada em preconceitos sociais, étnicos e culturais, funcionando como instrumento de controle sobre grupos considerados marginais ao projeto de modernidade da Primeira República. Essa mesma lógica de criminalização seletiva, que associava o migrante e o pobre à ameaça social, esteve presente nos casos de pajelança registrados no período. Curandeiros e curandeiras, frequentemente oriundos dessas camadas populares, foram sistematicamente perseguidos. A construção da figura do “outro perigoso” articulava-se à ideia de preservar a ordem social e moral, resultando na deslegitimação de práticas tradicionais e na sua inscrição no campo da criminalidade.

Tal como realizado no capítulo 2, onde os mapas baseados em registros da imprensa permitiram visualizar a dimensão pública da pajelança, isto é, o momento em que ela se tornava notícia, escândalo ou objeto de moralização, neste capítulo a lógica cartográfica se altera. E neste sentido, julgou-se necessário também apresentar dados espaciais referentes⁴³⁸ aos dados criminais encontrados para o estudo, não com finalidade registrar percepções, rumores ou discursos, mas sim demonstrar a atuação formal do Estado no processo de repressão. Se antes a espacialização ajudava a compreender a circulação social da pajelança no imaginário urbano, aqui ela evidencia o ponto em que essa circulação encontra o sistema de justiça.

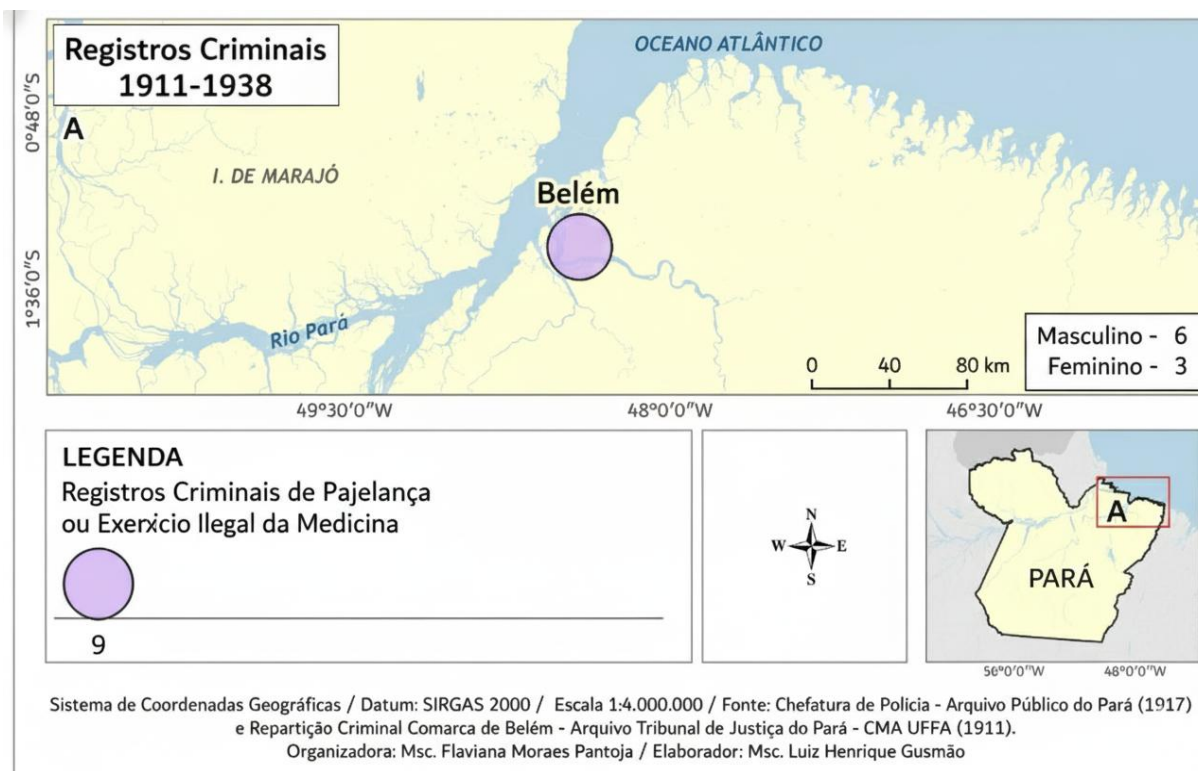
Composto exclusivamente por fontes policiais e judiciais, o Mapa 3 reúne nove registros formais produzidos entre 1911 e 1938: sete processos criminais por exercício ilegal da medicina (1911, 1924, 1929, 1930, 1933, 1933 e 1938) e dois Protocolos de Permanência abertos pela Chefatura de Polícia em 1917. Essa amostragem, à primeira vista reduzida para um recorte de quase três décadas, talvez ilustre que, apesar do intenso controle e do alto volume de denúncias contra a pajelança propalados pelos jornais, na prática, uma minoria dessas queixas convertia-se em processos formais. Talvez a denúncia não passasse de um registro inicial na delegacia e logo se diluía. Reforça-se, portanto, a constatação de que a despeito de todo o aparato de disciplinarização e repressão médico-policial, a pajelança constituía um recurso terapêutico

⁴³⁷ ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**: uma história dos costumes e do Estado. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

⁴³⁸ A metodologia utilizada para a criação dos Mapas 3 e 4 é a mesma detalhada nas páginas 81, 82 e 87 deste estudo.

amplamente enraizado no cotidiano urbano, cuja legitimidade social garantia o silêncio e a proteção da própria comunidade que a utilizava.

Mapa 3: Registros Criminais de Pajelança ou Exercício Ilegal da Medicina.



Fonte: Fundo da Chefatura de Polícia – Arquivo Público do Pará - APEP e Repartição Criminal da Comarca de Belém – Arquivo do CMA – UFPA

O mapa se distingue não somente pela quantidade, mas também pela natureza das fontes, pois embora o número seja reduzido quando comparado à visibilidade jornalística identificada anteriormente, esses registros representam a fase final da repressão à pajelança: a sua judicialização. Ele representa a materialização da repressão, com inquéritos, prisões e processos que transformavam o pajé de 'figura exótica' do jornal em réu perante o Estado. Essa distinção nos permite visualizar se os locais de maior repercussão midiática foram os mesmos que sofreram a mais intensa e sistemática intervenção policial, revelando a dinâmica entre a condenação moral e a ação punitiva.

Convém mencionar que os nove casos identificados, sete processos crimes e dois da Chefatura de Polícia, foram encontrados exclusivamente na região da capital, o que reflete os limites da pesquisa e não necessariamente a abrangência total da repressão no estado. Nestes dados, seis registros referem-se a acusações contra homens e três contra mulheres. Embora as mulheres não constituam a maioria dos casos judicializados, sua presença constante indica que

elas não eram figuras marginais ou ocasionais nos rituais de cura, mas parte estruturante desse universo, fato que seguiu emergindo ao longo das fontes.

Essa presença se exemplifica em um dos casos, como no registro de Permanência do dia 05 para o dia 06 de julho de 1917 da Chefatura de Polícia, onde o Subprefeito Felicíssimo do Valle e o Escrivão João Costa, registraram as “24h” a prisão por “*vagabundagem*” das seguintes mulheres, que foram soltas às 14 horas do dia 06:⁴³⁹

Maria Silva de Albuquerque, pernambucana, viúva, 45 anos, curandeira, analfabeta, moradora do Telegrafo sem fio;
 Marcellina Ramos Garcês - maranhense, solteira, 23 anos de idade, de serviços domésticos, sabendo ler e escrever, moradora a travessa 22 de junho; anos
 Maria de Nazareth, paraense, solteira, serviços domésticos, analfabeta, moradora de Val-de-cans;
 Maria Baptista, cearense, solteira, 26 anos, serviços domésticos, analfabeta, moradora da Bandeira Branca.

A análise detalhada deste registro policial tem como ponto central a identificação de Maria Silva de Albuquerque como “curandeira”, termo frequentemente utilizado pelas autoridades como sinônimo de pajé para criminalizar as artes de cura populares. A acusação genérica de “vagabundagem” surge, nesse contexto, como um provável instrumento de controle social, uma tática para desmobilizar a reunião sem a necessidade de formalizar um processo por “exercício ilegal da medicina”. A prisão à meia-noite (“24h”) e a soltura poucas horas depois reforçam a hipótese de uma ação de intimidação, e não de punição formal.⁴⁴⁰ O perfil do grupo - formado por mulheres trabalhadoras e migrantes de diversos estados - corresponde exatamente à base social que sustentava os rituais de cura em Belém. Portanto, o que o registro descreve como um ato de “vagabundagem” pode ser lido como a interrupção de uma rede de cura feminina, onde uma especialista e suas seguidoras foram alvo da vigilância e da repressão estatal.

A recorrência da categoria “serviços domésticos” no registro policial não deve ser lida tão somente como descrição ocupacional, mas como marcador de posição social. Como mostram Mignon Duffy⁴⁴¹ e Angela Davis,⁴⁴² o trabalho doméstico no contexto pós-escravista

⁴³⁹ Chefatura de Polícia. Protocolo de Permanência do dia 05 para 06 de julho de 1917. Acervo do Arquivo Público do Pará.

⁴⁴⁰ Costa e Carvalho ressaltam que as sessões particulares ou realizadas à noite eram um mecanismo de camuflagem frente a ação policial, além de serem horários que se encaixavam no tempo livre das classes trabalhadoras. COSTA, Antonio Maurício Dias da; CARVALHO, Juliana dos Santos. Op. Cit., 2019, p. 246.

⁴⁴¹ DUFFY, Mignon. **Making care count: a century of gender, race, and paid care work**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2011.

⁴⁴² DAVIS, Op. cit., 2016.

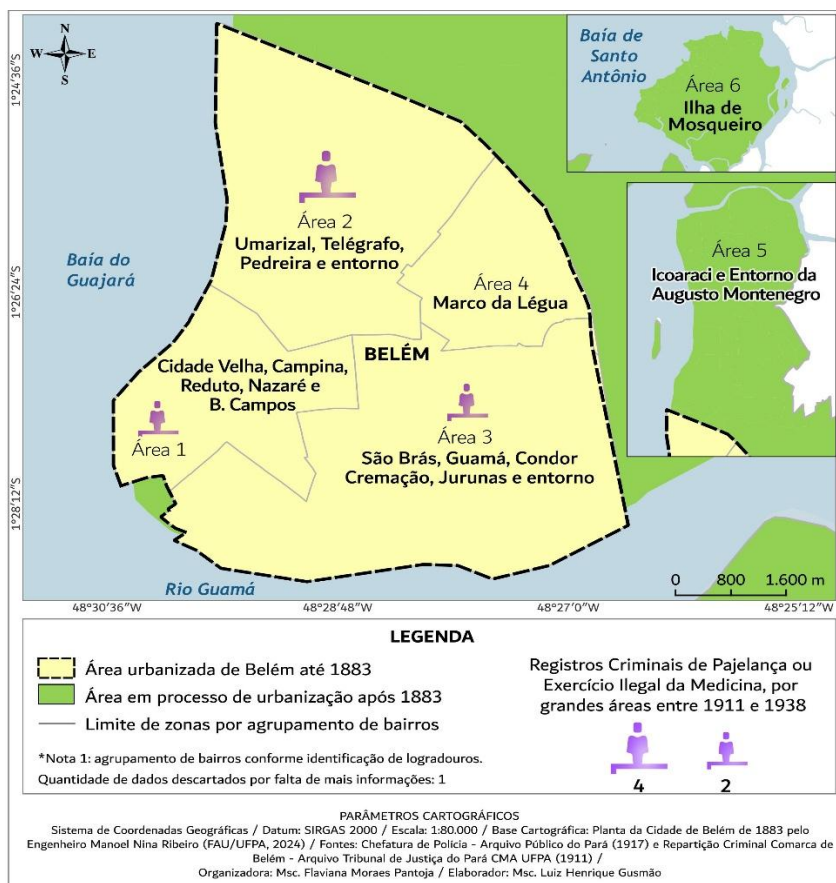
estava profundamente associado à subalternidade racializada e à ideia de que o cuidado era uma vocação feminina e não um saber técnico. Nesse sentido, as mulheres Maria Albuquerque e suas companheiras, mulheres pobres, migrantes e associadas ao universo do cuidado, não ocupavam somente uma posição econômica inferior, elas também ocupavam um lugar epistêmico marginalizado. Entretanto, como apontam Patricia Hill Collins⁴⁴³ e Silvia Federici,⁴⁴⁴ práticas de cuidado podem constituir formas de autoridade comunitária, especialmente quando envolvem conhecimentos transmitidos entre mulheres. Assim, quando a polícia interrompe uma possível sessão de cura e classifica o ato como “vagabundagem”, ela controla corpos, mas também deslegitima uma epistemologia feminina de cuidado. A criminalização, portanto, atua como tentativa de disciplinar práticas de cura exercidas por mulheres que estavam fora da ordem patriarcal e colonial de autoridade

O Mapa 4 foi elaborado com o objetivo de identificar e espacializar as áreas de atuação dos pajés que aparecem nos registros criminais entre 1911 e 1938 na cidade de Belém. A representação geográfica permite visualizar em quais regiões urbanas esses casos se concentraram, considerando o processo de expansão da malha urbana após 1883 e o agrupamento posterior dos bairros em grandes áreas. Dessa forma, o mapa não apenas localiza os eventos denunciados ou processados, como também evidencia padrões territoriais de circulação, prática e repressão da pajelança no período estudado.

⁴⁴³ COLLINS, Op. cit., 2019.

⁴⁴⁴ FEDERICI, Silvia. **Reencantar o mundo: feminismo e política dos comuns**. São Paulo: Elefante, 2022.

Mapa 4: Registros Criminais de Pajelança ou Exercício Ilegal da Medicina, por grandes áreas entre 1911 e 1938.



Fonte: Fundo da Chefatura de Polícia – Arquivo Público do Pará - APEP e Repartição Criminal da Comarca de Belém – Arquivo do CMA – UFPA

A leitura do mapa evidencia uma distribuição desigual dos registros criminais associados à pajelança no território urbano de Belém. A Área 2, que abrange os bairros do Umarizal, Telégrafo, Pedreira e entorno, concentra o maior número de ocorrências, totalizando quatro casos. Em seguida aparecem a Área 1, composta por Cidade Velha, Campina, Reduto, Nazaré e Batista Campos e, a Área 3 - que reúne São Brás, Guamá, Cremação, Jurunas e entorno - ambas com dois registros cada. Há ainda um caso adicional que não pôde ser espacializado devido à ausência de informações precisas sobre o local de atuação.

Essa distribuição sugere que a repressão à pajelança não se limitou ao centro histórico ou às áreas tradicionais da cidade, estendendo-se também para zonas em processo de urbanização e crescimento populacional no período. Tal padrão pode refletir não apenas a

presença desses praticantes nesses espaços, como também a maior vigilância institucional em áreas específicas, a dinâmica de circulação dos pajés ou ainda a forma como denúncias e conflitos emergiam nos distintos bairros de Belém. Para complementar essa leitura espacial, o Quadro 7 organiza os mesmos dados utilizados na elaboração do mapa, permitindo observar onde ocorreram as denúncias e prisões e quem foram os sujeitos envolvidos.

Quadro 7: Localização pajés em registros criminais (1911 -1938)

ANO	FUNDO	VOCATIVO	SEXO	COR/ETNIA/ETC./CONDIÇÃO	NOME ACUSADO	LOCALIDADE	ÁREA / BAIRRO
1911	Repartição Criminal Comarca de Belém - CMA	pajelança	M	paraense, preto, aleijado	Manoel João Barbosa	Rua Conceição com Trav. Apinagés s/n	Área 3
1917	Chefatura de Polícia - APEP	pajelança	M	pardo, paraense	Maximiano Sousa	Travessa José Pio	Área 2
1917	Chefatura de Polícia - APEP	pajelança	F	pernambucana, viúva.	Maria Silva de Albuquerque	Telégrafo Sem Fio	Área 2
1924	Repartição Criminal Comarca de Belém - CMA	Curandeira	F	cearense, parda	Antônia Rodrigues da Costa	Vila União	Área 3
1929	Repartição Criminal Comarca de Belém - CMA	pajelança	M	pernambucano, preto	José Olympio de Castro (Zé André)	Trav. Antônio Ervedosa	Área 2
1930	Repartição Criminal Comarca de Belém - CMA	Pajelança	M	paraense, preto	Pedro Paulo Vilhena	Marques Herval	Área 2
1933	Repartição Criminal Comarca de Belém	feiticeira, pajé	F	paraibana, preta	Josefa Mendes	Trav. Breves n 38	Área 1
1933	Repartição Criminal Comarca de Belém - CMA	pajelança	M	paraense, pardo	João Cardoso Filho	Trav. 14 de Março	Área 1
1938	Repartição Criminal Comarca de Belém - CMA	prático farmacêutico	M	sergipano, pardo	Flávio Telles de Menezes	Rua Bom Jardim	Área 3

Fonte: APEP - Arquivo da Chefatura de Polícia (1917) / Centro de Memória da Amazônia - CMA

A sistematização dos dados evidencia diversidade de gênero, origem e classificação racial atribuída pelos agentes do Estado, categorias que aparecem como marcadores recorrentes nos autos (“preto”, “pardo”, “viúva”, “cearense”, “sergipano”), entre outras. Assim, o quadro torna visível que a repressão não foi apenas territorial, foi também atravessada por distinções sociais, étnicas e morais que compunham o olhar institucional sobre os praticantes da pajelança.

Se, por um lado, os mapas e o quadro permitem compreender onde esses sujeitos estavam e como foram classificados, por outro, é nos processos criminais que podemos observar como alguns desses indivíduos foram narrados, disputaram versões e, por vezes, tentaram reconfigurar sua posição na trama judicial. É nesse ponto que a leitura deixa de ser apenas espacial e quantitativa, para tornar-se discursiva e relacional, permitindo acessar tensões, silêncios e disputas produzidas no interior do processo penal.

Os processos criminais⁴⁴⁵ selecionados para esta pesquisa também nos ajudam a perceber os discursos em torno da figura da feitiçeira ou mesmo a respeito da prática da pajelança. Pois, mesmo com os filtros da justiça, os relatos de testemunhas nos processos-crime fornecem uma visão dos acontecimentos que não é vista nas acusações de delegados, promotores e nem nos artigos de revistas e jornais; é um espaço onde pessoas comuns podiam se expressar⁴⁴⁶. Mas é importante considerar o que Keila Grinberg⁴⁴⁷ nos lembra ao afirmar que o objetivo da produção desse tipo de documentação não é reconstituir os acontecimentos, mas buscar ou produzir uma verdade, acusando e punindo alguém.

A seleção dos processos também acompanha a perspectiva teórico-analítica desta tese, que busca compreender como gênero operou como eixo estruturante da perseguição à pajelança. Optar por analisar casos envolvendo mulheres não é, portanto, uma escolha aleatória, mas parte de uma estratégia metodológica que permite observar como o aparato legal e os discursos produzidos pelo Estado acionaram marcadores como classe, raça, moralidade e sexualidade para qualificar essas mulheres como perigosas, desviantes ou fraudulentas. Nesse sentido, os processos tornam-se registros jurídicos e espaços privilegiados para perceber como certas práticas de cura foram toleradas quando exercidas por homens e criminalizadas quando associadas a mulheres - sobretudo mulheres pobres, racializadas e deslocadas socialmente.

Para explorar como o Judiciário do Pará atuou como ferramenta de controle, este capítulo se debruça sobre a análise de dois processos criminais emblemáticos, ambos envolvendo a pajelança e mulheres subalternas. Os casos selecionados não apenas demonstram

⁴⁴⁵ Os processos criminais utilizados ao longo deste estudo estão disponíveis no Centro de Memória da Amazônia – CMA/UFGA. Geralmente, a estrutura dos autos era composta pela seguinte ordem: formação de culpa com a identificação de réus e vítimas, autuação da repartição policial, declaração das testemunhas, vítimas (quando possível) e réus, laudos legistas, seguindo do encaminhamento da denúncia do promotor ao juiz; além de conter portarias, convocações, declarações perante juízo e o veredito. Alguns destes documentos podem apresentar deterioração, comprometendo a leitura integral do processo.

⁴⁴⁶ CARVALHO, Antônio Carlos Duarte de. **Feitiçeiros, burlões e mistificadores**: criminalidade e mudança das práticas populares de saúde em São Paulo, 1950 a 1980. Unesp, 2003.

⁴⁴⁷ GRINBERG, Op. cit., 2009.

o funcionamento seletivo do sistema penal, mas também nos ajudam a identificar as diferentes frentes de ataque do Estado contra a cultura popular:

1. O caso de Antônio Rodrigues da Costa (1924) permite-nos focar na disputa de saberes e na colonialidade do conhecimento. A acusação de envenenamento e exercício ilegal da medicina mostra o Judiciário em aliança com a Medicina Legal para desqualificar o vomitório popular e impor o discurso científico.
2. O caso de Josefa Mendes (1933) foca na criminalização da alteridade por meio da raça e do gênero. A análise dos envolvidos em um ritual de pajelança permite examinar a hierarquia do cuidado a seletividade criminal e o estigma permanente imposto pelo judiciário, mesmo com a absolvição.

A justaposição desses dois processos, separados por uma década, revela que a repressão à pajelança foi um projeto sistemático, utilizando tanto a crítica à eficácia do saber quanto a criminalização do corpo. Ao analisar os depoimentos e as sentenças, busca-se demonstrar que a Justiça criminal cumpriu a função de classificar, rotular e disciplinar os sujeitos considerados perigosos para a ordem social do Pará republicano.

4.1 Um veneno para curar ou um remédio para matar? O caso Antônio da Costa e o vomitório que vitimou Joanna

O processo criminal de Antônio Rodrigues da Costa, instaurado em 1924 na Comarca da Capital do Pará, compõe-se de 83 folhas manuscritas que registram a tramitação formal da ação penal movida pelo Ministério Público sob a acusação de *envenenamento com resultado morte*. Seu encadeamento documental segue a lógica do rito processual de formação de culpa vigente à época, e permite observar os diferentes momentos e instituições envolvidos na persecução penal de uma mulher identificada como “feiticeira”.

O processo tem início com a autuação do feito e a indicação do crime imputado, seguido pela denúncia formal do Promotor Público (fls. 4- 6), que narra o episódio de envenenamento da jovem Joanna Pereira dos Santos, supostamente em decorrência de um “vomitório” ministrado por Antônio. Em seguida, tem-se uma série de peças produzidas na fase inquisitorial, tais como:

- Portaria da Subprefeitura de Polícia do Umarizal (fl. 9), determinando a instauração do inquérito;

- Auto de exame cadavérico (fl. 10), com os quesitos e laudo pericial sobre a morte de Joanna;
- Termos de declarações de testemunhas e pessoas envolvidas, incluindo vizinhos, autoridades policiais, e o médico que atendeu a vítima, Dr. Bacellar Júnior;
- Termos de entrega de laudos, certidões, e despachos intermediários;
- Relatórios do delegado, que conduzem o inquérito até a sua remessa ao juiz;
- Decisão de pronúncia e reclassificação do crime de envenenamento para “exercício ilegal da medicina” (fls. 78-81), indicando mudança na imputação penal e reconhecimento da ausência de dolo direto.

Em seus momentos finais, o processo traz certidões de publicação, notas de remessa, e despachos que formalizam o encerramento da fase de instrução criminal. Todo o conjunto se encerra com termos de conclusão e publicação em 3 de julho de 1926 (fl. 82), mais de dois anos após a morte da vítima, o que evidencia os tempos morosos da justiça criminal da Primeira República. As falas testemunhais são incorporadas como “declarações” em relatórios contínuos, muitas vezes sem separação clara entre narração policial e reprodução da fala da testemunha.

A materialidade desse processo evidencia aquilo que Alexander Araujo de Souza⁴⁴⁸ denomina de cultura escrita judicial, marcada por práticas burocráticas que simultaneamente produzem, ordenam e legitimam determinadas versões dos fatos. Conforme observa o autor, o processo penal não é somente um repositório neutro de documentos, mas um artefato cultural no qual a escrita opera como técnica de poder, impondo coerência narrativa a partir da linguagem jurídica e dos formulários padronizados que compõem a racionalidade do Judiciário na Primeira República. No caso de Antônia, essa dinâmica aparece nas rasuras, nos acréscimos marginais, nos termos lacônicos de “declara-se” ou “respondeu”, e na própria justaposição de laudos, certidões e relatórios policiais que constroem uma narrativa oficial sobre sua atuação como curandeira. Trata-se de uma ordem documental fragmentada, mas internamente coerente, que transforma conflitos cotidianos em litígios criminais e produz, materialmente, a figura da culpada. Assim, a estrutura do processo registra a acusação e performa um modo de ver e julgar práticas populares de cura, reforçando hierarquias de saber e de autoridade que atravessam o caso de ponta a ponta.

⁴⁴⁸ SOUZA, Alexandre Araujo de. A evolução dos sistemas processuais penais e o exercício abusivo do direito de ação penal. **Revista do Ministério Público**, n.25, p.25-40, jan./jun. 2007.

A seguir, será analisado como a atuação da justiça sobre Antônia foi permeada por estruturas de gênero, colonialidade do saber e biopoder, que articularam saber médico, repressão penal e estigmatização de práticas de cura na Amazônia.

4.1.1 A construção da culpada: Colonialidade do Saber, Gênero e a força do Biopoder

Entre os processos criminais identificados na pesquisa, o caso de Antônia Rodrigues da Costa, ocorrido em Belém, no ano de 1923, oferece um exemplo da intersecção entre saberes tradicionais, gênero e poder judicial. Trata-se de uma acusação de envenenamento e exercício ilegal da medicina, na qual uma curandeira popular é levada aos tribunais sob a alegação de que seu tratamento resultou na morte de uma cliente. A análise desse processo permite examinar o funcionamento do aparato jurídico da Primeira República e compreender como práticas de cura enraizadas em tradições populares foram (re)interpretadas, deslegitimadas e criminalizadas à luz de um modelo médico-legal de orientação ocidental. A partir desse caso, é possível observar, em microescala, os mecanismos de controle social e cultural discutidos ao longo deste capítulo. Como observa Sidney Chalhoub⁴⁴⁹, ao analisar o Rio de Janeiro da *Belle Époque*, o sistema penal e policial funcionava como instrumento privilegiado de disciplinamento das classes populares, criando tipos sociais estigmatizados e legitimando práticas de repressão. Nesse sentido, a criminalização da pajelança insere-se em um quadro amplo de vigilância e controle sobre modos de vida populares e a mesma ideia pode ser observada em Bragança, como demonstra o historiador Aldair Souza, onde pobres, vadios e bêbados foram construídos como “perigos sociais” a serem reprimidos, evidenciando que a repressão às práticas populares fazia parte de um projeto regional de disciplinamento da Amazônia republicana.⁴⁵⁰

O caso exemplifica o modo como práticas ancestrais de cura foram progressivamente colocadas sob suspeita, perseguidas e silenciadas por um Estado que buscava afirmar sua autoridade por meio de modelos ocidentais de ciência e justiça. A análise do processo em questão revela as complexas relações entre colonialidade, gênero e poder no Brasil do início do século XX. Nesse contexto, a criminalização dos ofícios de cura atingiu especialmente as mulheres, figuras centrais na transmissão e exercício desses saberes, reforçando estruturas

⁴⁴⁹ CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim:** o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

⁴⁵⁰ SOUZA, Aldair Batista. Controlar e reprimir: a criminalidade em Bragança-PA no início do século XX. *Aedós*, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 81-96, ago. 2017.

patriarcais e contribuindo para a marginalização de práticas consideradas subalternas ou desviantes pela lógica dominante.

No documento de acusação, elaborado pelo 3º Promotor Público Henrique Jorge Hurley⁴⁵¹, a ré Antônia Rodrigues da Costa é apresentada como “mulher, cearense, parda, viúva, de quarenta anos de idade, analfabeta”⁴⁵², residente na cidade de Belém. Essa caracterização, inserida logo no início do processo, não se limita a identificar a acusada, mas cumpre a função de situá-la socialmente. A escolha e a ordem dos marcadores (gênero, origem, cor, estado civil, idade, escolaridade) revelam uma forma de classificação social que, como argumenta Rita Segato,⁴⁵³ opera como tecnologia de poder, inscrevendo sujeitos em posições hierarquizadas e naturalizando desigualdades. Esses atributos compõem um perfil que a coloca no cruzamento de múltiplas vulnerabilidades e que, no contexto da Primeira República, favorecia sua criminalização. Lélia Gonzalez⁴⁵⁴ acrescentaria que a figura da mulher negra e popular é construída historicamente no Brasil como um corpo passível de controle e repressão, sobre o qual recaem as tensões de uma sociedade que criminaliza sua própria herança ancestral. A “*curandeira clandestina*”, conforme a acusação, se enquadraria nesse perfil, tornando-se o alvo ideal para um sistema que busca afirmar sua autoridade por meio da exclusão de práticas e saberes populares.

Observa-se uma conexão com o discurso do governador José Paes de Carvalho, proferido ainda 1900: Antônia se enquadraria no grupo de migrantes recém-instalados no Pará e vistos pelo poder público como responsáveis pelo aumento da criminalidade, sobretudo na capital. Essa associação entre migração e ameaça à ordem pública, já impregnada de um viés moralizante, amplia-se quando articulada a outras categorias de diferenciação social. Como argumenta Chalhoub, essa retórica de perigo e necessidade de controle social foi fundamental na construção das representações sobre os pobres urbanos no período, em que migrantes, negros e trabalhadores pobres eram sistematicamente vinculados ao aumento da criminalidade.⁴⁵⁵

⁴⁵¹ Além de atuar como 3º promotor na capital paraense na década de 1920, Jorge Hurley (1882 -1956) também ficou conhecido por suas publicações de cunho historiográfico com publicações sobre o folclore amazônico e a Cabanagem, chegando a assumir a presidência do Instituto Histórico e Geográfico, além de membro da Acadhemia Paraense de Letras. Ver em: FUNDAÇÃO CULTURAL DO PARÁ. **Henrique Jorge Hurley**, 1882-1956. Belém, PA: FCP. Disponível em: <https://obrasraras.fcp.pa.gov.br/book-author/henrique-jorge-hurley-1882-1956/>. Acesso em: 29 set. 2025.

⁴⁵² Arquivo do Tribunal de Justiça do Estado do Pará. Autos do crime de envenenamento e exercício ilegal da medicina que é ré Antônia Rodrigues da Costa, 1924. Acervo do Centro de Memória da Amazônia, Universidade Federal do Pará. fl.2. (Doravante citado como: *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924).

⁴⁵³ SEGATO, Rita Laura. Op. Cit., 2003.

⁴⁵⁴ GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Zahar, 2020.

⁴⁵⁵ CHALHOUB, Op. cit., 1990.

Ao ser descrita como “*curandeira clandestina*”, sua condição de mulher parda, analfabeta e pertencente às camadas populares ganha contornos de perigo social, legitimando o controle estatal sobre sua vida e prática. Além disso, tais descrições contribuem para reforçar os estigmas sociais que, como argumenta Grada Kilomba⁴⁵⁶, sustentam narrativas de exclusão baseadas em raça, gênero e classe e enfatizar a oposição direta ao saber médico-legal ocidental, institucionalizado e reconhecido pelo Estado.

Conforme a referida denúncia, feita pelo Promotor Público, Antônia teria ministrado a sua “cliente”⁴⁵⁷ Joanna Pereira dos Santos, às seis horas da manhã do dia 26 de dezembro de 1923:

“um vomitório de cabacinho ou cabacinha misturado na seguinte bebida: uma clara de ovo de galinha, uma colher de sopa de assucar de canna, uma colher de sopa de tapioca (de mandioca), uma colher de sopa de leite de vaca, sendo que de cada coisa foi metade da receita - e tudo isto dissolvido em meio copo d’água”.⁴⁵⁸ (Grifos Nossos)

Segundo a denúncia Joanna pretendia curar-se com essa “*esquisita tisana*”⁴⁵⁹ de úlceras, mas após ter tomado a bebida teria falecido às 11 hora da noite sob uma “dolorosa agonia” produzida por numerosos vômitos de sangue e cita ainda que os médicos legistas deram como causa da morte uma “gastrite provavelmente tóxica”, após submeterem a vítima a um exame cadavérico. A escolha do promotor em transcrever a fórmula acima com tamanho detalhamento (quantidades, ingredientes, horário) não tem apenas função informativa, ela inscreve o gesto terapêutico de Antônia no domínio do exótico e do não científico. Essa intenção se torna ainda evidente quando o próprio texto da denúncia caracteriza a mistura como “*esquisita tisana*”, em que a adjetivação “esquisita” opera discursivamente para deslocar o saber tradicional do campo da cura para o da suspeição e da irracionalidade, reforçando a interpretação de que a prática de Antônia seria potencialmente perigosa. Deste modo, o saber de Antônia é apresentando como estranho, irracional e mortífero.

E, ao convocar o laudo dos médicos legistas, o promotor mostra a centralidade da medicina legal como instrumento de autoridade científica e jurídica. O auto de exame cadavérico realizado em Joanna Pereira dos Santos, no necrotério público de Belém, em 27 de

⁴⁵⁶ Kilomba demonstra como esses marcadores sociais criam um "outro" que é visto como desviante e, portanto, passível de controle e punição pelo Estado e assim, permite que sistema judicial ignore o contexto cultural e social de suas práticas. KILOMBA, Grada. Op. Cit., 2019.

⁴⁵⁷ Grifos do original.

⁴⁵⁸ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl.3.

⁴⁵⁹ Idem.

dezembro de 1923, evidencia o lugar central da medicina legal na produção da verdade judicial. Redigido pelos médicos legistas Otto Santos e Oscar de Carvalho, o laudo conclui, como mencionado, por uma “gastrite provavelmente tóxica”, resultado marcado pela incerteza, mas ainda assim incorporado ao processo como prova incontestável. O conflito de poder se materializa e percebemos que o saber de Antônia foi associado à morte (“beberagem esquisita”), enquanto o saber médico, mesmo usando termos de incerteza (“provavelmente”), parecia ser aceito como verdade definitiva.

Percebemos aqui o que Foucault chamaria de biopoder,⁴⁶⁰ em que a ciência médica e o direito atuam juntos para controlar corpos e disciplinar práticas sociais. No caso em questão, a intervenção dos médicos legistas não se limita a fornecer uma explicação técnica sobre a causa da morte, mas funciona como dispositivo de validação da narrativa acusatória. O laudo médico é elevado à condição de verdade científica e jurídica, contrastando com a caracterização da beberagem de Antônia em um saber considerado subalterno. Um contraste que exemplifica como o biopoder opera: enquanto o Estado moderno delega à medicina legal o papel de definir o que é vida, morte, doença ou cura, práticas tradicionais de saúde são progressivamente interditadas, relegadas ao campo da superstição ou do crime. No caso de Antônia, o biopoder se expressa não somente ao criminalizar sua prática, mas também reforça hierarquias sociais de gênero, raça e classe. A medicina e o direito atuam juntos para silenciar e deslegitimar um saber feminino e popular, inscrito em tradições de cura que escapam ao controle estatal, como a pajelança. Em “Cidade Febril”, Chalhoub⁴⁶¹ também aponta como esse recurso à medicina e à higiene foi fundamental também no Rio de Janeiro imperial, onde o discurso médico-jurídico servia para controlar as práticas e corpos das populações pobres em nome da ordem social. De modo semelhante, no Pará, a medicina legal era acionada como ciência neutra e ainda como instrumento de repressão às práticas tradicionais de cura.

Entretanto, esse enquadramento não pode ser compreendido apenas a partir da ótica foucaultiana europeia. Lembremos que a legitimação do conhecimento ocidental moderno se deu pela desqualificação e silenciamento de epistemologias locais, indígenas, africanas e populares, sistematicamente marcadas como superstição, charlatanismo ou crime. No caso de Antônia, a descrição da bebida como “esquisita tisana” ilustra essa hierarquização onde um saber tradicional é rebaixado a curiosidade exótica, enquanto a medicina legal, mesmo quando

⁴⁶⁰ FOUCAULT, Op. cit., 1988.

⁴⁶¹ CHALHOUB, Op. cit., 2017.

admite incerteza (“gastrite provavelmente tóxica”), é considerada verdade jurídica incontestável.

Na denúncia, após a descrição da bebida preparada por Antônia, o promotor cita a obra *Phytographia ou Botânica Brasileira aplicada à Medicina, às Artes e à Indústria* (1881), de Mello Moraes, para legitimar a caracterização da cabacinha como planta medicinal de efeitos drásticos.:

A cabacinha ou yambú dos selvagens, planta medicinal conhecida em todo o Brasil, scientificamente é cucurbita ovoide, e se parece com um ovo de galinha. É excelente na cura da hydropesias, serve também para tingir os cabelos, da cabacinha se extrai um óleo que [...] a surdez e untado pelo corpo de um leproso faz sarar as chagas e desaparecer os lepromas actuando com maior efficiencia do que o óleo de chaulmoogra, também de origem vegetal. Essas propriedades da cabacinha foram comprovadas pelo nosso botânico brasileiro, Dr. Mello Moraes na sua excelente obra: *Phytographia ou Botânica Brasileira aplicada à Medicina, às Artes e à Indústria*, páginas 96 e 97. A cabacinha é ainda um purgativo gástrico drástico, violento.⁴⁶² (Grifos Nossos)

Observamos que este recurso a uma autoridade científica ao mesmo tempo em que confirma a eficácia terapêutica da planta a partir da botânica [excelente na cura da hydropesias..., faz sarar as chagas e desaparecer os lepromas], o texto da acusação a transforma em evidência de crime quando utilizada por uma curandeira popular. Tal contradição expressa o funcionamento da colonialidade do saber⁴⁶³, pela qual os conhecimentos tradicionais são apropriados, catalogados e validados pela ciência, mas interditados quando praticados por sujeitos subalternizados. Desta forma, ao recorrer a Mello Moraes como fonte, o promotor retira a agência epistêmica de Antônia, transformando seu saber em superstição ou “clandestinidade”, enquanto eleva o discurso científico a verdade jurídica incontestável. Um movimento já explicado por Boaventura de Sousa Santos como epistemicídio, ou seja, o apagamento e a criminalização de sistemas de conhecimento não ocidentais ou populares, mesmo quando são a base empírica da ciência moderna.⁴⁶⁴ Pesa ainda o fato de que Antônia, uma mulher em várias circunstâncias de subalternidade, era mais facilmente associada ao perigo social do que legitimada enquanto detentora de um saber curativo. Assim, a descrição da receita detalhada pelo promotor evidencia um campo de disputa epistemológica e de poder, no qual a medicina legal e a botânica científica se erguem como ferramentas de controle e exclusão de práticas tradicionais de cura.

⁴⁶² *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl.5-6

⁴⁶³ QUIJANO, Op. cit., 2010. p. 73-93.

⁴⁶⁴ SANTOS, Op. cit., 2010.

Após descrever a beberagem ministrada por Antônia e a morte da paciente, o promotor enquadra juridicamente a conduta da acusada nos dispositivos do Código Penal da República de 1890:

“E como, com essa conduta, tenha a denunciada incorrido na sanção penal do artigo 156 e único combinado com os artigos 297 e 66 §3º do Código Penal (1890) da República, são medidas, pela ausência de circunstâncias atenuantes e agravantes, venho dar contra a acusada a presente denúncia expressa, e peço a mesma seja acolhida e afinal julgada procedente [...]”⁴⁶⁵ (Grifos Nossos)

Neste sentido, o enquadramento nos artigos 156 (exercício ilegal da medicina), 297 (pena de prisão celular de dois meses a dois anos) e 66 §3º (aplicação do grau máximo da pena) não se restringe à simples tipificação de condutas,⁴⁶⁶ mas transforma a prática de Antônia em objeto de repressão penal, deslocando-a do universo da cura popular para o campo da criminalidade oficial. Como observa Chalhoub,⁴⁶⁷ os processos criminais funcionavam como arenas de produção de narrativas que não apenas julgavam delitos, mas também classificavam sujeitos, produzindo categorias de suspeição e perigo social. No caso de Antônia, o enquadramento legal definia uma infração e redefinia sua identidade social, de curandeira a ré, reafirmando o poder do Estado sobre os saberes, corpos e práticas da população subalterna.

Mas a denúncia contra Antônia não se manteve na formulação inicial, em 05 de outubro de 1925, o promotor substituto, A. Cruz, solicitou a alteração do enquadramento jurídico. A acusação foi deslocada do Artigo 156 (Exercício Ilegal da Medicina) para o Artigo 158 (Ministrar ou prescrever qualquer substância exercendo o ofício de curandeiro), parágrafo único, ambos do Código Penal de 1890.⁴⁶⁸ Uma mudança estratégica, uma vez que o promotor argumentou que a ré não poderia ser enquadrada no Art. 156, que pune o exercício profissional sem habilitação, pois ela era analfabeta e lavadeira de profissão. Ao invés disso, a acusação recaiu sobre o parágrafo único do Art. 158, que trata das lesões e consequências graves resultantes da prática de curandeirismo (e não do exercício profissional). Essa requalificação jurídica reforça a assimetria do campo social, pensando a partir de Pierre Bourdieu,⁴⁶⁹ a argumentação do promotor A. Cruz reconhece, implicitamente, que a condição de classe de

⁴⁶⁵ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl.6

⁴⁶⁶ O enquadramento jurídico da prática de Antônia alinha-se ao disposto no Código Penal da República (Decreto nº 847/1890), que tipificava como crime o exercício ilegal da medicina e estabelecia os marcos legais da justiça criminal naquele período. BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm. Acesso em: 22 ago. 2024.

⁴⁶⁷ CHALHOUB, Op. cit., 2008.

⁴⁶⁸ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl.65

⁴⁶⁹ BOURDIEU, Op. cit., 1998.

Antônia (lavadeira e analfabeta) a impede de acumular o capital simbólico necessário para ser vista como alguém que “exerce” uma profissão formalmente, mesmo que ilegal. Assim, o sistema judicial, ao considerá-la incapaz de ser uma “curandeira profissional” por sua subalternidade, criminaliza sua ação pela consequência (lesão/alteração - conforme o código penal), em vez de pela competição com a classe médica, mas a mantém, eficazmente, sob o controle penal.

4.1.2 O Tribunal como arena de saberes

Quando analisamos o processo de Antônia Rodrigues da Costa, a fase de depoimentos revela a construção de uma verdade que vai muito além dos fatos. Os depoimentos das testemunhas não são meros relatos de eventos, mas narrativas filtradas pelo poder judicial, que traduzem e reconfiguram as vozes populares em uma linguagem de crime.⁴⁷⁰ A análise das falas de Manoel dos Santos Pereira, Maria Florinda Ribeiro e dos vizinhos, bem como a do médico José da Matta Bacellar Júnior, demonstra como o tribunal opera como um campo de disputas. Nele, a cultura, as hierarquias de classe e gênero, e a luta entre diferentes saberes sobre o corpo e a cura colidem para criminalizar a prática popular da curandeira, em um claro contraste com o saber científico.

O depoimento de Manoel dos Santos Pereira,⁴⁷¹ paraense, pardo, casado, 42 anos, jornalista, irmão da vítima e autor da queixa, apresenta-se como peça central para a acusação, pois sua narrativa reconstrói a chegada de Antônia Rodrigues da Costa à sua residência, às seis horas da manhã, carregando em uma garrafa o vomitório que seria ministrado à sua irmã. Mas antes o jornalista teria ressaltado “[...]que sabia que havia entre sua irmã Joanna Pereira dos Santos e Antônia Rodrigues da Costa apenas conhecimento pessoal, porque Joanna foi à casa de Antônia duas vezes em busca de remédios para banhos e que se sua irmã foi mais algumas vezes em casa de Antônia ele ignorava[...]”⁴⁷², o que pode evidenciar uma tentativa de caracterizar o contato como algo superficial, não como uma relação de confiança ou de longa duração, assim absolvendo sua irmã, a vítima, de qualquer suspeita de imprudência ou de participação ativa em um tratamento alternativo, revelando a uma proteção moral da vítima. Joanna aparece como alguém que recorreu poucas vezes, quase de forma incidental, e não como

⁴⁷⁰ GRINBERG, Keila. “A história nos porões dos arquivos judiciais”. IN: PINSKY, Carla B. LUCA, Tania R. (orgs). O historiador e suas fontes. São Paulo: Contexto, 2009.

⁴⁷¹ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 8 – 11.

⁴⁷² Idem, p. 8

frequentadora de práticas populares de cura, apesar de Manoel mais tarde afirmar que ela teria tomado o vomitório em razão de feridas nas pernas. Esse esforço discursivo serve para afastar a suspeita de que Joanna fosse frequentadora assídua das práticas de cura populares, protegendo-a da acusação implícita de imprudência ou cumplicidade.

No entanto, o próprio Manoel se contradiz ao afirmar que Joanna tomou o vomitório “em razão de feridas nas pernas⁴⁷³”, admitindo que havia uma motivação prática para recorrer ao tratamento oferecido pela acusada. Isso se explica quando lemos o depoimento a partir da noção de economia moral proposta por Thompson, pois para o historiador inglês, a economia moral⁴⁷⁴ é o conjunto de valores, expectativas e práticas que uma comunidade reconhece como justas e legítimas e, no caso amazônico, recorrer a banhos, remédios caseiros e curandeiras não era ato marginal, mas parte de um sistema de cuidado socialmente aceito. Essa contradição mostra a tensão entre dois objetivos do depoimento, resguardar a reputação da vítima e, ao mesmo tempo, construir a culpa da curandeira. Como também observa Rita Segato⁴⁷⁵ nas tramas judiciais que envolvem mulheres, é comum que a narrativa as apresente como corpos vulneráveis e enganados, nunca como agentes de escolhas racionais, de modo a reforçar códigos de gênero que naturalizam sua posição de vítima. Neste sentido, a narrativa construída ao longo do processo judicial, que enfatiza a culpa da curandeira, a partir de Thompson é compreendida como um conflito entre saberes, mas para a teoria decolonial proposta por Segato, é também um conflito de gênero, onde uma mulher é responsabilizada e criminalizada, enquanto a outra (a vítima, Joanna) é construída como um corpo passivo e inocente.

Outro aspecto significativo do depoimento de Manoel é a menção à chamada do médico José da Matta Bacellar Junior:

[...] “foi chamado o doutor José da Matta Bacellar Filho, digo Junior qual ali compareceu às três e meia horas da tarde, passando uma receita à enferma e aconselhou que fossem dando à mesma umas colheres de café bem forte até que chegasse o medicamento por ele receitado; que quando chegou o remédio receitado pelo médico, já a doente não pode tomar, senão uma pequena colher de chá; esse mesmo logo ao ingerir, expeliu” [...] ⁴⁷⁶ (Grifos nossos)

Ao relatar que o médico prescreveu café forte e um medicamento, Manoel constrói uma narrativa de confronto já que Joanna não conseguiu ingerir o remédio oficial, mas a narrativa

⁴⁷³ Idem.

⁴⁷⁴ THOMPSON, Edward P. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: _____. **Costumes em Comum: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 150 -202.

⁴⁷⁵ SEGATO, Rita Laura. Op. cit., 2003.

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 10

de seu irmão usa essa ineficácia para reforçar a tese de que apenas o remédio popular foi o agente ativo e letal. Assim, a narrativa judicial estabelece uma clara hierarquia entre saberes em que a medicina oficial (“foi chamado o doutor José da Matta Bacellar Filho”), é protegida de qualquer suspeita, enquanto o conhecimento popular de Antônia é imediatamente enquadrado como prova de crime. Essa construção discursiva mostra como o processo judicial se apoia na autoridade científica para deslegitimar as práticas de cura populares.

Por sua vez, o depoimento de Maria Florinda Ribeiro é crucial para entender a dinâmica de poder e a função das testemunhas subalternas. Florinda, uma mulher parda, viúva, analfabeta e de 62 anos, é inserida no processo com todas as marcas de sua posição social, evidenciadas no próprio registro do escrivão. Na perspectiva de Pierre Bourdieu, o registro de sua condição social não é um mero detalhe, mas uma forma de classificá-la no campo jurídico, que opera com base em um sistema de capital simbólico.⁴⁷⁷ Sua narrativa, porém, é considerada útil não por sua “autoridade” - que ela não tem - mas porque confirma os fatos necessários para a acusação contra Antônia. Florinda narra uma cena marcada pelo sofrimento físico: “Joanna achava-se vomitando com abundante sangue [...] com bastante desinteria e sede excessiva, pedindo de vez em quando água a beber”⁴⁷⁸. Sua fala dá materialidade ao drama, mas não lhe confere autoridade interpretativa. Para os autos, o que importa não é como Florinda compreendia o episódio, mas que ela confirma a ingestão de uma substância e seus efeitos devastadores. Nas palavras de Yvonne Maggie “o juiz julga o que está nos autos e não o que se passou ‘na verdade’”⁴⁷⁹ e neste sentido, a escrita dos autos, transforma a fala em questão em “provas” que sustentam a acusação. Nesse sentido, o valor de seu depoimento depende da filtragem dada escrivão e outros agentes da justiça.

Maria Florinda também destacou a presença do médico em seu depoimento e pontuando o oferecimento de café forte para ajudar nos vômitos e o pedido do médico para não jogar a bebida fora para ser analisada posteriormente:

[...]Disse que compareceu à casa de Joanna, afim de medica-la o doutor José da Matta Bacellar Junior, o que logo que ali chegou aconselhou que dessem a enferma uma colher de café bem forte, o que foi obedecido por pessoas da casa, que ouvira o referido médico perguntar o que havia tomado Joanna Pereira dos Santos, para provocar tão violentos vomitos, tendo a mãe de Joanna declarado aquella facultativo, que joanna tinha ingerido um vomitório às seis horas da manhã do dia referido, ministrada por uma mulher de nome Antônia, que assistiu, o médico pedir o resto do vomitório, que estava em um copo, para verificar e depois ouviu o mesmo recomendar a mãe de Joanna, que não jogasse fora aquelle liquido, pois desejava examinar o mesmo

⁴⁷⁷ BOURDIEU, Op. cit., 1998.

⁴⁷⁸ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 12

⁴⁷⁹ MAGGIE, Op. cit., 1992, p. 41.

minunciosamente no dia seguinte.; que não viu darem a Joana se não agua e uma colher de café, este a conselho do médico, porém immediatamente o estomago de Joanna expellia o café, que do remédio receitado joana não mais pode ingerir apesar de ter tentado pois que os vomitórios não a permitiram [...]”⁴⁸⁰ (Grifos nossos)

O que chama a atenção aqui é que oferecimento do café, embora tenha sido imediatamente rejeitado pelo estômago da enferma, não é apresentado como elemento agravante da morte. O depoimento de Florinda é claro ao dizer que “não viu darem a Joanna senão água e uma colher de café, este a conselho do médico, porém imediatamente o estômago de Joanna expellia o café”⁴⁸¹, reforçando uma hierarquia de saberes decisivo para a acusação. O café, portanto, aparece como tentativa legítima de socorro, e não como fator que agravou o quadro, cristalizando no processo a ideia de que o único agente ativo e letal foi o remédio dado por Antônia. Assim, a presença de Bacellar não somente legitima a acusação contra a curandeira, como também delimita os limites da causalidade. O café é neutralizado como intervenção secundária e bem-intencionada, enquanto o vomitório seria o fato causador do óbito. Na perspectiva de Michel Foucault⁴⁸² é o olhar médico que organiza os sinais do corpo enfermo e os converte em diagnóstico e estabelece o controle do discurso e a verdade oficial sobre o ocorrido com Joana, que teria sido vítima de um vomitório duvidoso dado pela curandeira.

A construção da culpa de Antônia é ainda mais reforçada nos depoimentos dos vizinhos, que atuam como testemunhas-chave para a narrativa da acusação. As falas de Manoel Corrêa e Manoel da Silva, ambos com o mesmo nome do irmão da vítima, cumprem funções complementares na consolidação da culpa. O depoimento de Manoel Corrêa, um homem branco, alfabetizado e servente de pedreiro, ganha credibilidade ao adicionar detalhes visuais e concretos. Ao testemunhar que Joana “[...]havia tomado um vomitório aplicado por Antônia Rodrigues da Costa, tendo os vômitos se manifestado após alguns minutos[...]”, e que viu “[...]num copo uma pequena quantidade desse preparado [...] de cor esbranquiçada[...]”⁴⁸³, ele oferece um indício material que a justiça pode usar para sustentar a acusação. Na perspectiva de Bourdieu,⁴⁸⁴ o fato de ser “branco” e “sabendo ler e escrever” confere-lhe um capital simbólico maior do que o de outras testemunhas, como Florinda, o que torna sua fala mais

⁴⁸⁰ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 12-13

⁴⁸¹ *Ibidem*.

⁴⁸² Me refiro ao fato do corpo do doente se torna um objeto de conhecimento e intervenção, e o médico se consolida como a autoridade que detém a verdade e o poder sobre ele. FOUCAULT, Michel. Op. Cit., 1977.

⁴⁸³ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 14

⁴⁸⁴ BOURDIEU, Op. cit., 1998.

valiosa no campo jurídico. Sua fala vai além do relato e arrisca uma interpretação, sugerindo que o vomitório “pode ter dado causa à morte”, um passo crucial para solidificar a hipótese de envenenamento e a causalidade do crime na mente dos agentes da justiça.

Já o depoimento de Manoel da Silva, branco, solteiro, de 50 anos, cumpre o papel de estabelecer a legitimidade das ações da família. Ao relata ter visto Antônia chegar “[...]conduzindo na mão uma garrafa[...]” e, em seguida, Joanna “[...]vomitando excessivamente devido a um vomitório[...]”,⁴⁸⁵ ele sustenta a narrativa principal. Mais do que um mero observador, Manoel da Silva se coloca como um agente ativo da comunidade ao dizer que foi quem aconselhou a busca por ajuda profissional diante da gravidade dos vômitos. Esse gesto, embora aparentemente secundário, é importante, pois alinha a comunidade com a lógica da medicina formal. O depoimento de Manoel da Silva, ao legitimar a busca pela “ajuda profissional”, também reforça a ideia de que a família e a vizinhança agiram de forma “correta” e “racional” em oposição à prática popular de Antônia. Desse modo, sua fala não só sustenta a acusação, como valida a hegemonia de um saber sobre o outro no campo jurídico.

O depoimento do médico pernambucano José Teixeira da Matta Bacellar Júnior, de 38 anos, doutor em medicina, marca o ponto em que a narrativa do processo se desloca das vozes populares para a instância legitimadora do saber científico. Diferente de Maria Florinda e dos vizinhos, que descrevem sintomas e associam o remédio à morte, Dr. Da Matta Bacellar Junior além de relatar o fato, também apresenta seu diagnóstico. Segundo suas próprias palavras, ao examinar a paciente, concluiu tratar-se de “[...]uma gastrite aguda de tal natureza, que fez o respondente desconfiar tratar-se de uma gastrite tóxica[...]”,⁴⁸⁶ transformando o que foi popularmente descrito como vômitos e sangue em uma categoria clínica, situando a causa no campo do envenenamento e consolidando a suspeita contra Antônia. Na perspectiva de Michel Foucault,⁴⁸⁷ o olhar médico é um poder que produz a verdade, uma vez que a fala do Dr. Bacellar não é um simples testemunho; é um ato de autoridade que organiza os sinais do corpo enfermo e estabelece um diagnóstico inquestionável.

Outro elemento presente no depoimento é a justificativa dada para que o médico não teria ministrado socorro imediato. Pois segundo ele, diante da “[...]torrencial chuva que caía na ocasião[...]” e da falta de recursos adequados, limitou-se a prescrever “[...]uma xícara de café, bem forte, a fim de evitar um colapso cardíaco eminente”. Mas a medida, embora aparentemente ineficaz diante da gravidade da paciente, é narrada como gesto técnico plausível

⁴⁸⁵ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl.16.

⁴⁸⁶ *Ibidem*, p.20.

⁴⁸⁷ FOUCAULT, Op. cit., 1977.

e, sobretudo, incapaz de produzir danos. Aqui, observa-se como o depoimento protege a prática médica uma vez que o café é apresentado como tentativa legítima, enquanto o “vômitório” ministrado por Antônia é inscrito como responsável pela morte.

Assim, no depoimento do médico é reforçada a versão oficial de que o remédio ministrado por Antônia resultara na morte de Joanna. Sua fala descreve a paciente em estado gravíssimo, sugere a hipótese de gastrite tóxica e recomenda que o líquido remanescente fosse entregue à polícia, contribuindo para consolidar a suspeita de envenenamento. No entanto, ao confrontarmos sua atuação com a trajetória de seu pai, o Dr. José Teixeira da Matta Bacellar, a narrativa ganha contornos irônicos, porém explicáveis. Como mostram os estudos de Brito de Sousa^{488,489} o pai foi figura próxima ao espiritismo e à homeopatia em Belém, tendo inclusive participado das sessões de cura mediúnica de Anna Prado⁴⁹⁰.

É importante destacar a trajetória da família Matta Bacellar, pois esta é exemplar para compreender as tensões entre práticas médicas, espiritismo e disputas pelo mercado da cura no Pará do início do século XX. O pai, José Teixeira da Matta Bacellar, formado em medicina alopática na Faculdade de Medicina da Bahia, enveredou pela homeopatia, aproximando-se declaradamente do espiritismo e construindo sua reputação sobretudo no interior, em Santa Izabel do Pará, onde fundou uma farmácia de manipulação e oferecia atendimento muitas vezes gratuito às populações locais. Já o filho, José Teixeira da Matta Bacellar Junior, ao herdar a farmácia da família em Belém, representou uma geração distinta de homeopatas, pois preocupado em conferir legitimidade científica à sua prática, buscou se afastar da associação direta com o espiritismo, mesmo continuando a trabalhar com terapêuticas homeopáticas.⁴⁹¹ Sua atuação não se restringiu à clínica e à farmácia, uma vez que também ocupou cargo de inspetor federal ligado à Escola de Farmácia do Pará e integrou a Junta de Hygiene, instâncias a partir das quais reforçava fronteiras institucionais entre a medicina oficial e outras formas de cura. Assim, enquanto o pai encarnava a face popular e espiritualizada da homeopatia, o filho

⁴⁸⁸ SOUSA, Túlio Brenno Brito de. O médico dos vivos: Dr. Matta Bacellar entre o Espiritismo e Homeopatia no Pará (1919–1923). **História em Reflexão**, v. 20, n. 38, p. 457–474, dez. 2024.

⁴⁸⁹ SOUSA, Túlio Brenno Brito de. Homeopatia e espiritismo: a aproximação das práticas no Pará através da trajetória do Dr. Matta Bacellar (1919-1927). **Dimensões**, n. 54, p. 125-147, 2025.

⁴⁹⁰ Anna Rebello Prado, uma médium de efeitos físicos residente em Belém, foi figura central em um intenso debate entre 1918 e 1923. Em sua residência, ela teria materializado “espíritos” para uma audiência selecionada, provocando discussões acaloradas que envolveram a Igreja Católica, a elite intelectual e o meio médico-científico. Ver mais em: EVANGELISTA, Sheila Izoete Mendes. **O arraial do Espiritismo: a médium Anna Prado, positivistas, espíritas e católicos em Belém (1918-1923)**. Dissertação de Mestrado. PPHIST -UFPA, Belém – PA, 2012.

⁴⁹¹ SOUSA, Túlio Brenno Brito de. **Homeopatia versus alopatia: a disputa pelo mercado da cura no Pará (1914-1924)**. 2021. 170 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) – Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2021.

simbolizava sua tentativa de institucionalização e de controle do campo terapêutico, inclusive através de denúncias contra curandeiros, o que evidencia uma diferença de estratégias individuais e uma mudança nas formas de articulação entre ciência, religiosidade e poder médico no Pará.

A trajetória de Antônio, que é alvo direto da repressão judicial por praticar a pajelança, contrasta fortemente com a de nomes de prestígio que circulavam por diferentes campos terapêuticos sem risco de criminalização. O processo judicial investiga um crime e se torna um campo de disputa onde a acusação contra a curandeira ganha força precisamente nesse contraste. A prática de Antônio, que poderia ser tolerada ou valorizada em outros contextos sociais, é enquadrada como envenenamento, demonstrando como a lógica do campo jurídico e médico deslegitima e criminaliza o saber popular

Assim, a análise dos depoimentos das testemunhas do processo de nos permite ir além do caso singular de um suposto envenenamento. O depoimento de cada testemunha, de Manoel a Maria Florinda e aos vizinhos, demonstra como as vozes populares são cooptadas e filtradas pelo campo jurídico para construir a culpa da curandeira e, ao mesmo tempo, proteger a reputação da vítima. Essa dinâmica se aprofunda com o depoimento do médico, que, munido de seu capital simbólico, tem o poder de traduzir os sintomas populares em um diagnóstico clínico, solidificando a superioridade da medicina oficial. A criminalização de Antônio, portanto, não é um evento isolado, mas o resultado de um choque entre diferentes “economias morais” e saberes sobre o corpo. O caso evidencia as tensões e disputas históricas entre a cura popular e o saber científico, revelando como o sistema de justiça se tornou uma ferramenta para deslegitimar as práticas de cuidado das classes populares, em um processo que é, simultaneamente, de classe, de gênero e de poder simbólico.

O depoimento de Antônio Rodrigues da Costa, parda, viúva, de 40 anos, analfabeta e costureira, inscreve-se nos autos como contraponto às acusações que recaíam sobre ela. Portanto, não é um ato de fala livre, mas uma resposta a um interrogatório formal, realizado sob a lógica e o poder do Estado. É o momento em que a acusada tem a chance de se defender, mas essa defesa é mediada e limitada pelo formato judicial.

Ao narrar sua versão dos fatos, Antônio procura não apenas explicar o que ocorreu, mas também legitimar sua prática de cura e afastar de si a responsabilidade pela morte de Joanna Pereira dos Santos. Logo no início, a depoente admite que conhecia Joanna havia cerca de três meses e que, nesse período, ela a visitara várias vezes e quem em sua última visita: “[...] vendo a respondente estar preparando um remédio, inquireu para que fim era, tendo respondido à

Joanna que era para uma doente de feridas; que Joanna Pereira dos Santos pediu à respondente que lhe preparasse também um remédio para o mesmo fim, pois se achava atacada de úlcera [...].”⁴⁹² Essa declaração contrasta com o depoimento de Manoel dos Santos Pereira, irmão da vítima, que tentava reduzir o contato a encontros esporádicos.

Essa tensão entre as narrativas evidencia a disputa moral e judicial em torno da caracterização da vítima, uma vez que haveria diferença entre uma inocente ocasional ou uma usuária frequente. Enquanto Manoel, na tentativa de proteger a honra da irmã, a apresenta como uma vítima enganada, o depoimento de Antônia resgata a agência⁴⁹³ de Joanna, sugerindo que ela fez uma escolha consciente. Essa diferença não é somente de cunho factual, é também epistemológica porque o saber de Antônia é um conhecimento situado,⁴⁹⁴ produzido a partir de sua experiência e lógica da prática,⁴⁹⁵ que legitima o vômito como um ato de cura e o tratamento popular como um serviço válido. Por outro lado, a narrativa de Manoel busca se alinhar à lógica formal e oficial, negando a autonomia da irmã e reforçando a autoridade da medicina. O depoimento de Antônia, portanto, serve como um raro momento em que a lógica social da comunidade emerge no espaço público do tribunal, expondo as contradições do discurso oficial e revelando que a “verdade” do processo é uma construção hierárquica e social.

Ao descrever o remédio ministrado, Antônia detalha cuidadosamente a receita: “[...]uma metade de cabacinha, uma clara de ovo de galinha, uma colher de sopa de açúcar de cana, uma colher de tapioca de mandioca, uma colher de leite de vaca, dissolvidas em meio copo de água”⁴⁹⁶. A minúcia dessa descrição é a demonstração de uma racionalidade prática, baseada no conhecimento empírico e na repetição do método. Antônia, de forma subversiva, reivindica a cientificidade de seu saber ao afirmar que o vomitório foi dado “na mesma dose que tem ministrado a outras pessoas, sem ocasionar mal nenhum”⁴⁹⁷. Assim, sua defesa não se baseia na negação dos fatos, mas na reafirmação de uma lógica de cura que, embora seja considerada

⁴⁹² *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 22

⁴⁹³ SEGATO, Op. cit., 2003.

⁴⁹⁴ Para Donna Haraway argumenta que todo saber é produzido a partir de uma perspectiva particular (social, cultural, de gênero, de classe), ou seja, é um conhecimento produzido a partir de sua experiência. Neste caso, compreende-se que o saber de Antônia sobre a cura popular não é inferior ou irracional; é apenas diferente do saber científico, pois é construído a partir de sua posição social como uma mulher parda e curandeira. Ver mais em: HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. In: **Cadernos Pagu**, n. 5, 1995.

⁴⁹⁵ Na lógica de Bourdieu a concepção de Antônia se baseia no *habitus*, para ela, o ato de vomitar não é um sintoma de envenenamento, mas talvez fosse uma etapa necessária no processo de cura. BOURDIEU, Pierre. **O Senso Prático**. Tradução de Maria Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2009. p.133 - 163

⁴⁹⁶ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 23

⁴⁹⁷ Ibidem.

ilícita pelo sistema médico-legal, possuía validade e legitimidade social na economia moral do cuidado popular, conforme analisado por Thompson.⁴⁹⁸

Em seu depoimento, Antônia afirma ter recomendado que Joanna não ingerisse café por 24 horas após o remédio, uma fala que cumpre uma função estratégica em sua defesa. Ao estabelecer essa regra, ela mostra que sua prática não era arbitrária, mas regida por protocolos próprios, reivindicando um método e uma racionalidade para o seu saber. Esse gesto também lhe permite deslocar a responsabilidade pelo agravamento da paciente, sugerindo que o desfecho fatal poderia ter sido causado por outros fatores. A tensão narrativa se torna explícita quando o médico Bacellar Júnior, posteriormente, prescreve justamente uma xícara de café forte. O processo, no entanto, não problematiza essa contradição. O café é registrado como um gesto legítimo da medicina, enquanto o vomitório de Antônia é enfatizado como a única causa da morte. Isso nos remete novamente a Michel Foucault,⁴⁹⁹ ao demonstrar como o poder opera ao produzir a verdade e estabelecer hierarquias entre saberes. O olhar médico e a lógica judicial deslegitimam o conhecimento popular, validando apenas o que se alinha à autoridade científica e ao controle do Estado. A referência de Antônia ao café pode ser lida, assim, como uma tentativa de afirmar a racionalidade de seu saber em um campo de batalha onde as regras já estavam definidas por um poder que a criminalizava.

Outro ponto importante é a maneira como Antônia se posiciona em relação à criminalização de sua prática. Ela afirma que “não exerce a profissão de curandeira, porém quando lhe procuram ministra e prescreve [...] preparados de substâncias vegetais”⁵⁰⁰, cobrando mil réis por cada vomitório. Essa fala é uma defesa ambígua e estrategicamente calculada, pois de um lado, Antônia nega a identidade de “curandeira” - a categoria criminalizada pelo Código Penal de 1890, demonstrando seu conhecimento sobre o risco legal. De outro, ela reivindica o valor e a legitimidade de seu trabalho como um ofício ocasional, reforçando a validade social de sua prática. Esse gesto revela a agência de uma mulher subalterna em um contexto de dominação, que não se submete passivamente à categorização do Estado. Sobre as epistemologias marginalizadas, Patricia Hill Collins argumenta que mulheres negras e pobres, em contextos de opressão, criam e validam seus próprios sistemas de conhecimento, que servem como recursos essenciais para a resistência comunitária.⁵⁰¹ Antônia não está apenas negando um termo legal, ela está defendendo sua própria epistemologia de resistência, um saber que,

⁴⁹⁸ THOMPSON, Op cit., 1998.

⁴⁹⁹ FOUCAULT, Op. cit., 1979.

⁵⁰⁰ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 23

⁵⁰¹ COLLINS, Op cit., 2019.

embora seja desqualificado pela justiça e pela medicina oficial, possui legitimidade e eficácia para a comunidade que o busca. A fala de Antônia, assim, materializa essa tensão entre a tentativa do Estado de criminalizar um saber e a insistência da prática em continuar a existir.

A tensão com o discurso médico, no caso de Antônia, assume contornos distintos daqueles presentes nos depoimentos das testemunhas. Enquanto Maria Florinda e os vizinhos apenas descreviam sintomas, Antônia oferece uma narrativa minuciosa e técnica de sua prática, listando ingredientes, doses e recomendações específicas, como a interdição do café por 24 horas. Essa fala procura construir sua autoridade como alguém que detinha um saber empírico sistematizado, baseado na experiência acumulada com outros pacientes. No entanto, quando confrontada com a linguagem clínica, essa racionalidade é dissolvida. Para o Dr. Bacellar, por exemplo, o líquido não é um preparado cuidadosamente descrito, mas uma substância “escumosa” e “repugnante”, cujo efeito se traduz em “gastrite tóxica”. E o remédio que Antônia apresenta como um ato de cuidado é transformado em envenenamento pelo olhar da medicina, que detém o poder de nomear a verdade.⁵⁰² Assim, tal dinâmica pode revelar uma violência epistêmica e de gênero, isto porque a justiça criminal, como analisa Rita Segato⁵⁰³, não é um campo neutro. Ela opera com base em códigos patriarcais que tendem a inscrever o corpo feminino como um lugar de passividade e vulnerabilidade. No caso de Antônia, essa lógica se manifesta de forma em que o saber de cura que ela detém e pratica, por ser um conhecimento feminino e popular, é deslegitimado e transformado em ameaça à ordem social e à saúde pública.

A voz de Antônia, embora presente nos autos, é submetida a um processo de apropriação e reconfiguração. Ela até fala, mas, como aponta Gayatri Spivak⁵⁰⁴, sua voz não é ouvida em seus próprios termos. Sua narrativa, baseada em um saber de cura popular, é reordenada nos autos para reforçar sua culpabilidade. Seu testemunho se torna, assim, um exemplo das tensões entre saberes em disputa e da profunda assimetria de gênero, raça e classe que estruturava a justiça criminal na Belém dos anos de 1920.

4.1.3 O Poder da defesa e a condenação simbólica

No dia 25 de Outubro de 1925, quase dois anos após o início do processo, o advogado Mario Rocha apresenta a defesa de Antônia, que a essa altura já tinha dois mandados de prisão

⁵⁰² FOUCAULT, Op cit., 1977.

⁵⁰³ SEGATO, Op cit., 2003.

⁵⁰⁴ SPIVAK, Op. cit., 2010.

emitidos em seu nome.⁵⁰⁵ A peça começa desfazendo a imagem da curandeira criminosa, focando em sua vulnerabilidade social (“velha e analfabeta”): “[...] Trata-se de ser julgada em grau de pronúncia Antônia Rodrigues da Costa, velha e analfabeta, que responde pelo crime de envenenamento, segundo se depreende do presente processo [...]”⁵⁰⁶. Para em seguida, ser iniciada, na perspectiva de Pierre Bourdieu, uma manobra de conversão de capital simbólico, isto porque se a fala de Antônia reivindicava a racionalidade de um saber popular e buscava afastar de si a imagem de curandeira, a peça elaborada por seu advogado percorre outro caminho ao traduzir sua prática em linguagem científica e jurídica, procurando reposicioná-la no espaço de legitimidade do tribunal. Na concepção de Pierre Bourdieu⁵⁰⁷, o advogado, operando no campo jurídico, reconhece que o capital simbólico da curandeira é nulo perante o tribunal. Assim, ele se afasta da “lógica da prática” de Antônia e investe em capital científico e legal para reposicionar a defesa no espaço de legitimidade do juiz.

Nesse movimento, o que na voz da acusada aparece como “remédio caseiro” é requalificado como um “preparado terapêutico” quando a defesa lista cada componente do vomitorio e analisa a luz da ciência. Observamos que o advogado atua como um mediador que retira os ingredientes da esfera do saber popular (a “esquisita tisana” da acusação) e os insere na rede da ciência ocidental, não com o objetivo de provar a validade do saber de Antônia, mas sim demonstrar que seus ingredientes não poderiam ser considerados tóxicos sob a autoridade da própria ciência. A defesa, portanto, adota a linguagem do poder para contestar o veredito do próprio poder.

Essa tradução é observada principalmente quando o advogado percorre cada um dos elementos do vomitório descrito por Antônia (clara de ovo, açúcar, leite de vaca, tapioca e cabacinha) atribuindo-lhes funções reconhecidas pela química biológica e pela farmacologia oficial. E o que na fala popular era “clara de ovo” vira a “albumina, que faz parte das matérias protéicas e que entra na constituição de todo organismo vivo”⁵⁰⁸; o “açúcar de cana” se transforma na fórmula química da “saccharose ($C_{12}H_{22}O_{11}$)”⁵⁰⁹; e a “tapioca” é elevada a “amido da chimica organica, na fórmula ($C_6H_{10}O_5$)”⁵¹⁰. Apenas a cabacinha aparece como componente

⁵⁰⁵ A acusação original, envolvendo envenenamento e exercício ilegal da Medicina (Arts. 156 e 297, com agravante, do Código Penal de 1890), foi desclassificada para o delito de exercício do ofício de curandeiro (Art. 158). Em 30 de novembro de 1925, foi arbitrada a fiança de duzentos mil réis (200\$000), paga com a garantia do advogado Mario Rocha e de Pedro dos Santos Martins, o que permitiu que Antônia respondesse em liberdade.

⁵⁰⁶ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 57

⁵⁰⁷ BOURDIEU, Op. cit., 1998.

⁵⁰⁸ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 58

⁵⁰⁹ Ibidem.

⁵¹⁰ Ibidem.

de efeito drástico, mas mesmo nesse caso, a defesa insiste que se trata de planta usada em cataplasmas e tisanas, com indicação purgativa, não venenosa. O que em Antônia era experiência empírica repetida, no discurso da defesa torna-se ciência aplicada e assim a acusada não ofereceu veneno, mas um preparado cuja composição, à luz dos manuais médicos, não poderia ser criminalizada. Desta forma, o advogado transforma ingredientes comuns em fatos científicos para usar o prestígio da ciência contra a acusação. Essa manobra, essencialmente explicada por Bourdieu, demonstra o reconhecimento de que, no campo jurídico, teria a autoridade capaz de anular o diagnóstico médico é o próprio discurso científico⁵¹¹. O objetivo era provar, pela lógica da toxicologia, que o produto de Antônia é inofensivo e, portanto, sua prática não é criminosa.

Outro eixo central da defesa é a inversão crítica da prática médica. O advogado argumenta que, em caso de envenenamento, o profissional deveria ter recorrido a um antídoto reconhecido, e não ao café - substância que, além de não ter efeito antitóxico, foi encontrada em grande quantidade no estômago da vítima. Nas palavras de Mario Rocha: “É preciso dizer, que em therapeutica médica, o café goza de propriedades calmantes, mais nunca de antídoto.”⁵¹² A defesa usa esse dado para sugerir que o café pode ter agravado o quadro, colocando em xeque a narrativa de causalidade única que responsabilizava apenas o vomitório. Esse ponto conecta-se diretamente à recomendação de Antônia de não ingerir café, revelando como a fala popular e a defesa técnica convergem para construir uma linha estratégica de deslocamento de responsabilidade.

Convém chamar a atenção para o fato de que essa crítica à conduta do médico expõe uma fissura na própria autoridade que incriminava Antônia. Dialogando com Michel Foucault⁵¹³, o advogado explora a microfísica do poder que sustenta o saber médico. A crítica além de legal também é disciplinar, haja vista que ao exigir que o médico cumpra os protocolos de sua própria profissão (“antídoto reconhecido”), o defensor expõe a falha do profissional. Essa falha rompe a presunção de infalibilidade do médico, demonstrando que o biopoder (aqui o poder sobre a vida e a saúde, delegado à medicina) não é infalível. O advogado utiliza estrategicamente essa brecha para deslegitimar o regime de verdade que o médico representa.

Além disso, a peça jurídica questiona a autoridade dos médicos legistas, atacando o laudo que apontava para “gastrite provavelmente tóxica” por considerá-lo inconclusivo. O advogado exige o rigor do método laboratorial e acusa os peritos de não terem se baseado em

⁵¹¹ BOURDIEU, Op. cit., 1998.

⁵¹² *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 58

⁵¹³ FOUCAULT, Op. cit., 2014

análises químicas ou toxicológicas, mas apenas em observações macroscópicas. Ao levantar a hipótese de que a morte teria sido provocada por outro fator patológico (como um derrame pulmonar), a defesa fragiliza o caráter de verdade absoluta do discurso médico. Observamos então a microfísica do poder⁵¹⁴ pois se o saber popular de Antônia foi deslegitimado pelo olhar clínico, a defesa busca reverter o jogo, utilizando a própria exigência de objetividade da ciência para expor a falha na disciplina da medicina oficial. O advogado buscou demonstrar que a verdade do diagnóstico depende do rigor do protocolo, e que a negligência desse protocolo anula a autoridade de todo o regime de saber que incriminava Antônia.

Essa construção exemplifica a assimetria gritante entre os registros discursivos em disputa; enquanto Antônia, em sua condição de mulher pobre, parda e analfabeta, afirma a validade de um saber empírico transmitido pela prática e pela oralidade, o advogado traduz essa mesma prática em fórmulas químicas, citações de tratados internacionais e vocabulário jurídico. É nessa tradução estratégica que a defesa encontra espaço de reconhecimento. A fala de Antônia é registrada como confissão, mas a fala do advogado é aceita como argumento. No entanto, as duas vozes convergem ao recusarem a imputação de dolo: Antônia o faz reivindicando a eficácia comprovada de seus remédios; o advogado, demonstrando que a composição do vomitório não comportava substâncias tóxicas e que a conduta médica era falha.

Trata-se de uma luta pelo poder de definir a verdade sobre o corpo de Joanna, onde o que estava em jogo não era apenas a morte de uma mulher pobre, mas a definição de quais saberes poderiam ser reconhecidos como legítimos. A defesa de Antônia, tanto em sua própria voz, que Spivak descreveria como subalterna, capturada e reordenada pelo processo, quanto na tradução de seu advogado, é um testemunho da resistência de epistemologias marginalizadas. Embora a medicina legal mantivesse sua hegemonia, a peça da defesa expõe as fissuras no monopólio da ciência e ilumina, com clareza, a disputa de legitimidades no interior do tribunal.

A sentença final, proferida pelo juiz Manoel Maroja em 3 de julho de 1926, é reveladora das ambiguidades que marcam o processo contra Antônia Rodrigues da Costa. O magistrado reconhece que a ré praticava atos de cura “puramente leigos,”⁵¹⁵ enquadrando sua conduta no artigo 158 do Código Penal da República (curandeirismo), mas conclui pela extinção da punibilidade em razão da prescrição. Assim, o processo se encerra não pela absolvição plena de Antônia, mas por um expediente técnico que preserva, ainda que de forma simbólica, a sua inscrição como “curandeira clandestina”.

⁵¹⁴ Ibidem.

⁵¹⁵ *Processo Antônia Rodrigues da Costa*, 1924, fl. 78 -82

Desde o início, o juiz ressalta que os laudos médicos “jamais deram elementos seguros para que se formasse certeza”⁵¹⁶ acerca da morte de Joanna Pereira dos Santos. O diagnóstico de “gastrite provavelmente tóxica”, formulado pelos legistas, é criticado por sua insuficiência técnica, pois faltavam exames toxicológicos e provas químicas que pudessem confirmar a hipótese de envenenamento. O discurso científico, convocado para sustentar a acusação, mostrou-se incapaz de oferecer a certeza disciplinar que o campo jurídico exigia. Nesse sentido, a falha reside numa fissura na autoridade, a desautorização da medicina legal não se deve à invalidez do saber em si, mas à sua vulnerabilidade disciplinar no momento de sustentar o poder penal.

No entanto, essa desautorização da ciência não se converte em absolvição substantiva. O juiz recorre ao princípio do *in dubio pro reo*⁵¹⁷ para excluir o crime de homicídio culposo, mas não deixa de reafirmar o rótulo de “curandeirismo”. Novamente, como argumenta Pierre Bourdieu⁵¹⁸, o campo jurídico possui um poder de classificação que, independentemente do resultado processual, produz efeitos sociais duradouros. Antônia não sai inocentada como mulher que praticava saberes tradicionais de cura, mas sim como ré cuja prática foi considerada ilícita, embora não punível por decurso de prazo. O rótulo social permanece, mesmo sem a pena.

Essa lógica aproxima-se do que Howard Becker⁵¹⁹ define como o processo de rotulação do desviante: o crime não existe em si, mas é o resultado de uma definição social aplicada a determinadas condutas e sujeitos. No caso de Antônia, o processo não prova sua culpa, mas a transforma em “curandeira perigosa” perante a sociedade, inscrevendo sua prática em um universo de criminalidade oficial. A seletividade dessa construção, como observa Baratta⁵²⁰, é observada porque o sistema penal não atua sobre todos os que praticavam atos de cura sem diploma, mas sobre aqueles que ocupavam posições de vulnerabilidade social - mulheres, pobres, negras ou pardas, analfabetas.

Assim, a sentença contra Antônia Rodrigues da Costa ilustra o funcionamento seletivo e simbólico do sistema penal na Primeira República. Mais do que punir, o processo operou como mecanismo de rotulação e exclusão, reafirmando a supremacia do saber médico-jurídico

⁵¹⁶ Idem.

⁵¹⁷ É um princípio jurídico que significa "na dúvida, a favor do réu". Ele determina que, na esfera penal, se houver dúvida sobre a culpa de um acusado devido à falta de provas suficientes, a decisão judicial deve ser a sua absolvição. Ver: RUSCONI, Maximiliano Adolfo. Princípio de inocencia e "in dubio pro reo". **Jueces para la Democracia**, n. 33, p. 44-68, 1998.

⁵¹⁸ BOURDIEU, Op. cit., 1998.

⁵¹⁹ BECKER, Op. cit., 2008.

⁵²⁰ BARATTA, Op. cit., 2011.

sobre práticas tradicionais de saúde. Ao final, se produz além da desresponsabilização penal da ré, a reafirmação de sua condição social de subalternidade e a inscrição da pajelança feminina no campo da criminalidade. O veredito, ao libertar Antônia por um tecnicismo, assegurou que o Estado mantivesse o monopólio da violência simbólica sobre o corpo e o saber popular.

4.2 Uma surra para curar o espírito: o caso da Pajé Josefa

O processo criminal contra Josefa Mendes e Palmira Pereira dos Santos, instaurado em 1933 na Comarca da Capital do Pará, está registrado em um conjunto documental manuscrito que apresenta marcas formais típicas do rito processual de formação de culpa vigente no Brasil da Primeira República. Composto por 105 folhas, o processo possui estrutura fragmentada, com inserções de laudos, certidões, termos de declarações, exames médico-legais e despachos judiciais, evidenciando o percurso inquisitorial que moldava a administração da justiça penal à época.

O feito é autuado como “Autos de Crime de Ferimentos Leves” (capa, fl. 1), tendo como autora da ação pública a Justiça Criminal e como réus Josefa Mendes, Palmira Pereira dos Santos e Luiz Felipe dos Santos, denunciados por lesões corporais em contexto de pajelança, contra uma jovem identificada como Irene Pereira dos Santos. A denúncia (fls. 2-3) parte da Promotoria Pública, que acusa os réus de terem, de maneira combinada, agredido a jovem em um ritual com galhos de pião roxo, amarrações e pancadas, sob a justificativa de expulsar um “espírito maligno” de seu corpo. As acusações fundamentam-se no artigo 303 do Código Penal combinado com o art. 18 §1º do mesmo código.

A seguir, o processo inclui o auto de inquérito policial (fl. 4), lavrado pela Subdelegacia de São Brás, que descreve os fatos e confirma a autuação do inquérito no dia 26 de maio de 1933. Em sequência, consta a ficha de identificação criminal de Josefa Mendes (fl. 5), com informações físicas, impressões digitais e dados pessoais como profissão, residência e naturalidade.

São também incluídos os laudos periciais (fls. 10-13), como o auto de exame de corpo de delito da vítima Irene, que indica presença de hematomas, lesões e marcas corporais compatíveis com agressão física, ainda que posteriormente seja revelado que a jovem apresentava sinais de distúrbio mental, com diagnóstico de “demência precoce” registrado em laudo do Hospital de Alienados (fl. 42).

A documentação reúne ainda:

- Portarias e despachos que ordenam diligências;
- Diversos termos de declarações colhidos por autoridades policiais, incluindo testemunhas como João Corrêa, Constantina Ferreira dos Santos e José Moreira das Chagas, que relatam os gritos, pancadas e movimentações no local do ocorrido;
- Certidões de remessa e publicações judiciais (fls. 43-46);
- Edital de citação de Luiz Felipe, que se encontrava em local incerto e não sabido (fl. 54);
- Peça de defesa e alegações finais da defesa de Josefa (fls. 96-99), apresentando um extenso argumento sobre a ausência de dolo e a motivação religiosa/curandeira da ação.

Ao final do processo, constam a conclusão processual e manifestação do juiz (fl. 105), com absolvição de Josefa Mendes com base na ausência de dolo e na justificativa de que a prática da surra tinha como objetivo terapêutico expulsar um mal espiritual, não havendo, portanto, intenção criminosa direta. A estrutura do processo, ainda que marcada pela linguagem jurídica e burocrática, evidencia a sobreposição de racionalidades: de um lado, a lógica penal codificada; de outro, os vestígios de práticas populares, espiritualizadas, e profundamente racializadas.

Se, como afirma Alexander Araujo de Souza⁵²¹, os processos criminais antigos operam como artefatos performativos do poder judicial, no caso de Josefa e Palmira, essa performatividade aparece de maneira ainda mais evidente na maneira como a autoridade estatal organiza e classifica os eventos como crime. A materialidade do processo não revela somente uma sucessão de peças documentais, mas a encenação de uma racionalidade punitiva que recorta os elementos do cotidiano (rituais de cura, vozes de testemunhas, diagnósticos médicos) e os reordena conforme as categorias penais disponíveis. Mais do que relatar, o processo molda e estabiliza sentidos jurídicos: o “galho de pião roxo”, o “espírito maligno”, a “demência precoce”, todos são reconfigurados para caber nas rubricas legais de lesão corporal, culpa e ausência de dolo. Nesse sentido, veremos que o caso de Josefa e Palmira permite observar o que Souza denomina de seleção judiciária de narrativas, isto é, o apagamento de determinados saberes e a legitimação de outros, operados pelo filtro institucional da justiça. Assim, a materialidade do processo não foi lida somente como vestígio documental, mas como resultado de uma disputa epistêmica que transforma vivências populares em litígios penais e, em última instância, em formas de governo sobre corpos racializados e práticas subalternas de cuidado.

⁵²¹ SOUZA, Op. cit., 2007.

Assim, a partir da estrutura documental anteriormente descrita, tornou-se possível observar os mecanismos institucionais que sustentam o enquadramento penal do caso. O processo não apenas registra os fatos; ele os produz juridicamente, reorganizando-os conforme categorias legais de lesão corporal, responsabilidade individual e ilegalidade ritual. Ao fazê-lo, o sistema de justiça opera seleções que são tudo menos neutras, pressupostos sobre raça, gênero, moralidade e práticas de cura.

4.2.1 O Enquadramento Penal e a Criminalização Seletiva

O Processo Criminal nº 537, de 17 de outubro de 1933, da Comarca de Belém, Pará, constitui um material de análise privilegiado para a compreensão da interseção entre direito penal, práticas religiosas populares e questões raciais e de gênero na Primeira República. O caso versa sobre a acusação de lesões corporais, cometidas contra a menor Irene Pereira dos Santos, que sofria de “faculdades mentais” (posteriormente diagnosticada como portadora de demência precoce e sífilis hereditária).⁵²² A agressão teria ocorrido durante uma sessão de pajelança com o objetivo de cura. Esse processo, como outros da Primeira República, revela a forma como práticas populares de cuidado e espiritualidade foram traduzidas em crime pelo judiciário, mas também como essa tradução se deu de forma seletiva, atingindo com maior força sujeitos racializados e mulheres em posição de vulnerabilidade social.

Os réus denunciados foram Palmira Pereira dos Santos, viúva e mãe da vítima, Luiz Felipe dos Santos, noivo de Irene e ex- cabo do exército, e Josefa Mendes, uma lavadeira, de cor preta e analfabeta. Segundo a denúncia, a jovem Irene teria começado a manifestar sinais de transtorno mental por volta da segunda quinzena de maio daquele ano. Em resposta a essa condição, Luiz Felipe - noivo da vítima - teria articulado com a mãe da jovem a realização de um rito de expulsão do “espírito mau” que, segundo acreditavam, estaria alojado no corpo da moça. Para isso, combinaram a ida de Josefa Mendes até a residência da família, esta última é apresentada como a responsável por executar o ritual, que consistia em “uma surra com galhos de pião roxo”, método que visava “tirar o espírito mau”.⁵²³

O documento revela que no dia 24 de maio de 1933, na casa de Palmira, o ritual foi executado. Durante o ato, Luiz Felipe segurava os braços de Irene, enquanto Palmira tentava

⁵²² Processo Criminal nº 537 de 17 de outubro de 1933 – Comarca de Belém - Acervo do Centro de Memória da Amazônia - Universidade Federal do Pará, 105f. (Doravante citado como: *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933).

⁵²³ Ibidem.

conter a filha, mantendo-a com a boca fechada. Josefa, por sua vez, foi quem desferiu os golpes com os galhos de pião, como parte do suposto processo de cura. O Promotor Público, Octávio Augusto de Bastos Meira destaca o resultado lesivo do ato, registrado em laudo médico e no inquérito policial. Inicialmente, os três foram autuados por crimes de lesões corporais, incorrendo nas penas do art. 303 do Código Penal de 1890,⁵²⁴ referente a ferimentos leves, combinado com o art. 18, parágrafo primeiro, e os agravantes do art. 39, que ditam sobre superioridade de sexo, parentesco, ajuste prévio para o crime e desrespeito à autoridade da vítima. Neste sentido, observamos a utilização de tais parágrafos não somente para aumentar a pena, mas sim como um mecanismo de julgamento moral e social, visando punir a desordem familiar e a quebra das hierarquias de gênero e parentesco, disfarçando o controle sobre a prática popular de pajelança. No caso, observamos que o sistema de justiça, por meio da seletividade penal e da individualização da culpa, utilizou o crime de lesões corporais para estigmatizar e punir a prática popular da pajelança, concentrando o foco na figura mais marginalizada: Josefa Mendes, a mulher negra, pobre e pajé.

Assim, é crucial sublinhar a sutil, porém significativa, alteração no enquadramento penal. Embora a pajelança fosse o motor da acusação popular e do inquérito policial, o art. 157 (que criminalizava o curandeirismo e rituais de magia, incluindo a pajelança) não foi citado na denúncia formalizada inicialmente. Essa omissão pode remeter a uma possível estratégia da promotoria: o ritual de pajelança foi transposto juridicamente para um crime comum de lesão corporal, estratégia que evitava a fragilidade da prova mágica e reforçava a autoridade penal sobre corpos racializados e práticas não legitimadas. Esse tipo seletividade penal, conforme analisa Sidney Chalhoub,⁵²⁵ era uma prática comum no período. Ela permitia que a lei alcançasse e estigmatizasse práticas populares indesejadas pela elite, mesmo que isso fosse feito através de um enquadramento jurídico mais pragmático ou, neste caso, de uma acusação mais facilmente sustentável em juízo.

A construção do sujeito criminoso fica evidente na forma como Josefa é identificada e documentada, o inquérito policial da Subdelegacia de São Brás a identificou como “uma lavadeira de 25 anos, preta, natural da Paraíba e sem instrução formal”, e a pajé responsável por conduzir o ritual de cura. Segundo os autos, foi ela quem teria aplicado as surras com galho de

⁵²⁴ Conforme o Código Penal de 1890, Capítulo V - Das Lesões corporais, o Art. 303 se referia às ofensas de lesões corporais sem o derramamento de sangue, com pena de 3 meses a 1 ano de prisão. BRASIL. Decreto nº 847, de 11 de outubro de 1890. Promulga o Código Penal da República dos Estados Unidos do Brasil. **Diário Oficial da União**, Rio de Janeiro, 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D847.htm. Acesso em: 22 ago. 2024.

⁵²⁵ CHALHOUB, Op. cit., 2008.

pião que “[...]tiraria o espírito máo que se encontrava asilado no corpo de Irene.”⁵²⁶ Segundo a folha de antecedentes, aquela teria sido a primeira vez em que Josefa foi presa.⁵²⁷ Ao longo das 105 folhas do processo, somente ela aparece com fichas de identificação e antecedentes (nº de registro 14.323 do Instituto Médico Legal do Pará), embora Palmira e Luiz também fossem acusados, não receberam fichas similares. Entretanto, uma portaria de notificação dos envolvidos, assinada pelo Subdelegado de Polícia, apenas Luiz Felipe dos Santos é nomeado e as demais acusadas são apenas mencionadas como “mais três mulheres”⁵²⁸, o que expressa sutilmente o silenciamento por vezes concedido às mulheres em documentos oficiais.

Desde os primeiros registros, portanto, observa-se uma individualização seletiva da culpa. A ausência de fichas para Palmira e Luiz, somada à ênfase em registrar Josefa, sugere que raça, gênero e classe foram determinantes na forma como a justiça documentava seus acusados. E o fato de Josefa ser registrada oficialmente como “feiticeira” nos autos, ainda que inocentada ao final, indica como as categorias raciais e religiosas eram mobilizadas pelo judiciário para marcar posições sociais subalternas. Lembremos que a junção de raça, classe e gênero a torna o alvo ideal, Angela Davis,⁵²⁹ por exemplo, argumenta que a criminalização das mulheres de cor, muitas vezes ligada à deslegitimação de suas práticas culturais e saberes, é uma ferramenta histórica de controle social pós-abolição. Nesse sentido, Patricia H. Collins⁵³⁰ argumentaria que a combinação de raça, classe e gênero de Josefa a constituiu no alvo preferencial e na materialização do delito. Ademais, essa individualização do corpo negro reforça a produção do sujeito criminoso descrita por Michel Foucault,⁵³¹ onde o sistema penal além de punir, também categoriza e documenta o indivíduo marginalizado, neste caso fixando Josefa na posição de feiticeira.

Ao enfatizar que, a partir do século XIX, as teorias raciais estabeleciam uma estreita ligação entre patrimônio genético, aptidões intelectuais e inclinações morais, Lilia Moritz Schwarcz⁵³², também contextualiza porque a cor de Josefa (“preta”) é central na individualização da culpa. Além disso, a designação de Josefa como feiticeira também dialoga com a análise de Grada Kilomba⁵³³ sobre a colonialidade e a racialização, em que o corpo negro feminino é constantemente associado ao “outro” perigoso e irracional. Mais do que uma

⁵²⁶ *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933, fl.2.

⁵²⁷ *Ibidem*, fl.7.

⁵²⁸ *Ibidem*, fl.8

⁵²⁹ DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016

⁵³⁰ COLLINS, Op. cit., 2019.

⁵³¹ FOUCAULT, Op. cit., 2014.

⁵³² SCHWARCZ, Op. cit., 1993.

⁵³³ KILOMBA, Op. cit., 2019.

acusada em um processo criminal, Josefa foi inscrita como representação de práticas “selvagens” a serem combatidas, tornando-se a personificação da alteridade criminalizada. Outro ponto a ser observado é que mesmo entre os praticantes da pajelança havia diferenciação de tratamento dado pela justiça, mostrando que o aparato repressivo se voltava principalmente para a figura da pajé.

4.2.2 A Criminalização da Alteridade: inocência legal e o estigma permanente

A análise teórica demonstra que Josefa Mendes foi singularmente vitimada pelo racismo institucional, sendo criminalizada como a personificação da “alteridade”. Para compreender como esse processo de estigmatização se manifestou na prática, é fundamental retornar à narrativa factual construída pelas autoridades da época. É, portanto, necessário examinar em detalhe como os fatos foram registrados no processo a partir da leitura das testemunhas e agentes da justiça, para percebemos a análise do papel dos acusados e a interpretação das evidências. Conforme lemos nos autos, a testemunha João Corrêa, cearense, homem branco, casado, alfabetizado e vendedor ambulante foi o primeiro a dar seu depoimento, pois foi ele quem notificou a polícia do ocorrido. Seu testemunho foi escrito pelo escrivão Waldemar Bentes Rodrigues. Segundo João, ele tentou visitar a adoentada Irene, mas a mãe, Palmira, alegou que a filha não estava em condições de receber visitas. João seguiu então para uma taverna, onde ouviu Constantina (outra testemunha nos autos) relatar o que vira: “[...]Irene estava deitada no chão, com os braços amarrados e sendo segurados pelo cabo do exército, Luiz Felipe”. Corrêa acrescentou que Constantina afirmou ter visto mais três mulheres: “[...] uma delas segurava a boca de Irene para abafar os gritos, enquanto as outras duas batiam nela com galhos da árvore de pião roxo”. Ele também ouvira que: “[...]uma dessas mulheres segurava um maracá e tinha pennas por cima do vestido”.⁵³⁴ O declarante também afirmou “[...] achar que as mulheres, que maltrataram Irene, em companhia de Luiz são feiticeiras”.⁵³⁵ Observamos aqui a associação entre Josefa (mulher preta) e o ritual (maracá/penas) sendo imediata e estigmatizante, reforçando a ligação entre cor, prática religiosa não-branca e criminalidade.

A mulher que segurava um maracá e vestia um vestido com enfeites de penas trata-se de Josefa. João Corrêa, que embora só tenha “ouvido falar”, ao afirmar a presença de um maracá⁵³⁶ denota a prática ritualística de pajelança, pois o instrumento é representativo de

⁵³⁴ *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933 fl.18.

⁵³⁵ *Ibidem*

⁵³⁶ Do tupi, *mbara-ká*, instrumento de cantar, é de forma arredondada feito com fruto de cabaceira, usado para marcar o ritmo de cerimônias indígenas (BOUDIN, 1978, p.129); sua confecção e uso é exclusivo para pajés iniciados, homens e mulheres não-iniciados não podem manipulá-los. Ver mais em: ZANNONI, C.; BARROS,

práticas ritualísticas de várias etnias indígenas, na língua Tupi, por exemplo, o maracá também é chamado de *Témi-riko* - língua do pajé.⁵³⁷ Por sua vez, as penas também remetem à descrição da prática de pajelança, pois em rituais xamânicos o uso da pena está associado à proteção e clarividência. Segundo Amy Bueno⁵³⁸ os mantos de penas tupis (*assojaba* ou *guara-abucu* em tupi arcaico) serviam como vestimentas de rituais usadas em performances religiosas no âmbito das comunidades indígenas costeiras e, mais tarde, em assentamentos missionários e mercados. É meio às descrições desses objetos, nem Josefa, nem as outras duas mulheres, ou mesmo Palmira são chamadas pelo declarante de pajés e sim, de feiticeiras. Ele também não chama Luiz Felipe de feiticeiro, embora este estivesse em companhia das demais, agindo ativamente no ritual, e - conforme o depoimento de Corrêa - Luiz também “teria deflorado Irene”.⁵³⁹

Por sua vez, o paraense Luiz Felipe, um homem pardo, ex- cabo do exército, analfabeto e um dos denunciados, ao dar sua versão dos fatos e se defender das acusações de participação na sessão de pajelança, afirmou conforme depoimento também escrito por Waldemar Bentes Rodrigues que “[...]a casa de Irene estava cheia de gente estranha e que perguntou a Palmira o que acontecera com Irene e ela lhe disse que sua noiva estava com “espírito”[...]”.⁵⁴⁰ Em seguida, ele afirma “[...]não acreditar em pajelança e que não sabe se alguma feiticeira espancou Irene”. Em seguida, Luiz Felipe diz em depoimento “[...]que ignorava, que digo, se no dia vinte e cinco de maio passado, uma ou várias pagés estavam em casa de Irene e que o respondente não conhece a mulher de cor preta chamada Josepha Mendes[...]”. É interessante nestes trechos dos depoimentos o uso dos termos feiticeiras e pajés enquanto sinônimos. Embora sejam recortes do depoimento de Luiz Felipe, lembremos que os fatos são descritos conforme a escuta do escrivão e este pode escolher as palavras utilizadas, além disso, o depoente afirmou não saber ler e escrever. E neste sentido, os escrivães decidem, conforme a regra estabelecida pelos códigos penais, o que deveria constar nos autos.⁵⁴¹ Ao afirmar “não conhecer uma mulher de cor preta” chamada Josefa Mendes, é como se a cor de

M. M. dos S. A VOZ DOS ESPÍRITOS: uma abordagem sobre o maracá em sociedades indígenas do Maranhão. Cadernos de Pesquisa, São Luís, v. 19, n. 2, 2012. Disponível em: <https://periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/cadernosdepesquisa/article/view/1047>. Acesso em: 13 mar. 2022.

⁵³⁷ BOUDIN, Max H. **Dicionário de tupi moderno**: Dialeto tembé-ténetéhar do alto do rio Gurupi. Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978. p.258.

⁵³⁸ BUONO, Amy. "Seu tesouro são penas de pássaro": arte plumária tupinambá e a imagem da América. **Figura**: Studies on the Classical Tradition, Campinas SP, ano 2018, v. 6, n. 2, 10 dez. 2018. artigo, p. 1-17. DOI <https://doi.org/10.20396/figura.v6i2.9950>. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/figura/article/view/9950>. Acesso em: 18 maio 2022.

⁵³⁹ No entanto, nos autos do Exame Médico Legal, procedido em Irene Pereira do Santos, realizado pelos Doutores em Medicina João Siqueira Mendes e João Henriques, é constatado que o defloramento não teria ocorrido.

⁵⁴⁰ No documento a palavra espírito é escrita entre aspas. Fonte: *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933, fl.20

⁵⁴¹ GRINBERG, K. Op. cit., 2009, p.127.

Josefa lhe associasse de algum modo com a prática religiosa denunciada. Assim, o depoimento não só reforça a criminalização de Josefa, como também expõe Luiz Felipe como um indivíduo que tenta se desvincular do estigma (dizendo não acreditar em pajelança) e da associação racial, enquanto simultaneamente descreve os fatos de modo ambíguo ao afirmar que sua noiva estava com 'espírito'.

Conforme os relatos expostos, a individualização da culpa torna-se evidente. Embora os depoimentos de João Corrêa e Luiz Felipe citem a participação de outras mulheres nas agressões, apenas Josefa é descrita com detalhes físicos (mulher de “cor preta”) e rituais (vestido com penas, maracá), apesar de ser desconhecida pelos declarantes. Considerando que o Código Penal de 1890 criminalizava todos os envolvidos na prática de pajelança, e não apenas o líder espiritual, a seletividade judicial levanta uma questão crucial: por que Josefa se tornou o alvo preferencial das autoridades? A resposta reside na interseção de fatores: a visibilidade de seus adereços rituais (maracá e penas) a conectava diretamente ao delito de pajelança, mas, sobretudo, sua identidade racial a tornava o alvo ideal. A questão racial é inseparável da análise de religiosidade e crime no período. O que a documentação sugere é que a figura do pajé - e, de forma mais virulenta, a mulher negra associada a práticas não-cristãs - era o que o aparato repressivo de fato buscava combater. Josefa, portanto, materializa a alteridade criminalizada que o Estado desejava erradicar.

Outro testemunho que descreve Josefa e fixa o estigma de gênero é realizado por Constantina Ferreira dos Santos⁵⁴², cearense, parda, viúva e analfabeta que disse ter presenciado o momento das surras. Constantina teria entrado pelos fundos da casa e ao chegar no quarto viu Irene deitada no chão com os braços amarrados com corda, que o cabo do exército Luiz Felipe dos Santos, os segurava enquanto uma mulher adornada de penas (Josefa) era a agente ativa do castigo: “[...]batia na vítima com galhos de pião roxo e tapava-lhe a boca”.⁵⁴³ A narrativa de Constantina solidifica a imagem de Josefa como a principal executora do ritual criminoso, acrescentando elementos de desqualificação moral e de gênero ao narrar ter visto: “uma maracá no chão e duas mulheres assistindo a surra, que Palmyra também se encontrava no quarto; [...] que a mulher que dava em Irene estava embreagada”. Constantina afirmou que a agressora estava “embreagada” e que foi “conduzida a braços” após a chegada da polícia”.⁵⁴⁴ Esta menção à embriaguez é crucial porque além de desqualificar Josefa enquanto mulher, ela associa a

⁵⁴² *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933, fl.23.

⁵⁴³ *Ibidem*, fl.23

⁵⁴⁴ *Ibidem*. fl.24.

prática a um agravante religioso, pois a cachaça ou o vinho são elementos ritualísticos presentes em rituais afro-brasileiros.⁵⁴⁵

Interessante notar que, embora Constantina tenha ouvido “a mulher embregada” dizer que “aquella feitiçaria era custeada por Luiz Felipe dos Santos”,⁵⁴⁶ ligando-o à autoria intelectual do crime, o foco repressivo continuou sobre a figura de Josefa. Constantina também afirmou não conhecer o motorista do caminhão, mas disse às autoridades que pensava que as três mulheres eram “pagés”. Embora os termos “feiticeira” e “feitiçaria” sejam utilizados pelas testemunhas e pelo acusado Luiz Felipe, é interessante observar também o uso do termo “pajé” em referência às mulheres envolvidas no fato, mesmo que o termo fosse empregado principalmente a homens.

A fragilidade da prova se acentua, contudo, quando Constantina, em um segundo depoimento dado perante o juiz meses depois, acrescenta detalhes altamente incriminadores. Segundo a testemunha, Josefa dançava ao redor de Irene, suspendendo as vestes e ficando seminua, ao mesmo tempo que “fumava um taquari e bebia goles de cachaça em uma cuia”.⁵⁴⁷ A declaração de Constantina parece ter tido acréscimos importantes que não foram lembrados seis meses antes, na ocasião do ocorrido, uma vez que as indagações às testemunhas pelo Juiz iniciam no mês de novembro de 1933. Tais acréscimos podem sugerir que a narrativa da pajelança foi sendo moldada e exagerada ao longo do processo judicial, possivelmente sob a pressão das indagações do juiz, visando construir um quadro de ritual violento e “selvagem” a ser combatido.

Outra testemunha que “ouviu dizer” sobre os fatos foi o cearense José Moreira das Chagas, um homem pardo, casado e dono da taverna da rua de Palmira, onde João também “ouviu” Constantina, sua irmã, relatar o ocorrido. O depoimento de Chagas reforça a tese de que a figura religiosa era o alvo principal da repressão. O homem teria dito que “[...]ao chegar às onze horas em sua mercearia ouviu dizer quem em casa de Palmira... estava uma curandeira e duas ajudantes della”; em seguida ele afirma também ter visto Palmira arrancar galhos de pião roxo e que mais tarde “ouvio gritos e cantos da casa de Palmira”.⁵⁴⁸ Observamos que uso do termo “curandeira” (em vez de “feiticeira” ou “pajé”) é mais uma variação do vocabulário usado para descrever o agente religioso, mas ele centraliza a figura da Josefa (a curandeira/pajé) no

⁵⁴⁵ POSSIDONIO, Op. cit., 2020, p.120.

⁵⁴⁶ *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933, fl.24

⁵⁴⁷ Segundo o Dicionário Aulete o termo taquari (no tupi: takwa'ri) também se refere a qualquer cachimbo feito de bambu. TAQUARI. In: **AULETE, Dicionário Online de Português**. Lexikon Editora Digital, 2023. Disponível em: <[Dicionário Online - Dicionário Caldas Aulete - Significado de taquari](#)>. Acesso em: 27/01/2023.

⁵⁴⁸ *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933, fl.28.

comando das ações, confirmando a individualização da culpa sobre a líder do ritual, além de corroborar os elementos do ritualísticos, como a visão de Palmira arrancando os galhos de pião roxo e os “gritos e cantos' vindos da casa.”

Josefa também foi ouvida a respeito de sua participação no crime contra Irene e afirmou que por diversas vezes teria sido procurada por um senhor, que lhe convidava para ir em sua casa, na Travessa Vileta, a fim de tomar parte de uma “sessão espírita”, que com muita insistência atendeu o convite e que ali encontrara muitas pessoas estranhas e que não se recordava que ali estivesse a menor Irene. Josefa também alegou não ter dado surras de galhos de pião roxo em Irene, que pouco demorou no local e que não tinha o hábito de se embriagar. Afirmou também não conhecer Palmira, mãe da menor, mas conhecia o cabo Luiz de tal, o mesmo que disse não conhecer nenhuma Josefa. O elemento central em sua defesa é a denominação do ritual como “sessão espírita”, um termo possivelmente atenuante em sua percepção, mas que, ironicamente, também configurava crime segundo o Artigo 157 do Código Penal. No entanto, a distinção entre esses termos era fluida na época. Conforme aponta Wagley⁵⁴⁹, enquanto médiuns lidavam com “espíritos do ar”, o pajé autêntico lidava com “seres da água”, mas a influência do espiritismo e do catolicismo era notável, gerando confusão terminológica, conforme podemos ver na seguinte passagem:

Os pajés [...]sofreram a influência do catolicismo e, até certo ponto, do espiritismo que é praticado nas grandes cidades de Belém e Manaus, a maioria dos pajés estabelece uma distinção entre o espiritismo e a verdadeira “pajelança”. [...] os médiuns [...] lidam com “espíritos do ar”, vagamente considerados almas desmaterializadas, enquanto o pajé autêntico lida com “seres da água”. Os pajés não percebem tão bem a diferença entre o catolicismo e a feitiçaria. Ao efetuarem suas curas usam livremente orações católicas e pseudocatólicas; persignam-se e às vezes incluem um santo em seus espíritos companheiros. (WAGLEY, 1957, p. 316)

O fato é que praticar espiritismo também configurava crime segundo o artigo 157 do Código Penal. Mas a referência ao espiritismo também é percebida no relato de Palmira Pereira do Santos que contou uma versão diferente do fato ao dizer que a filha estava em casa tocando violão quando foi convidada por uma mulher de cor parda e desconhecida para ir em uma sessão espírita e que, após muita relutância, consentiu sua ida. Ao retornar, Irene teria dito que esteve na casa de um homem chamado Moraes,⁵⁵⁰ onde ocorreu a sessão espírita e, ao acordar no outro dia, Irene teria tido sensação de medo após a sua primeira ida naquele tipo de sessão. Palmira

⁵⁴⁹ WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica** - estudo do homem nos trópicos. Editora Nacional, 1957. Disponível em: <<http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/62>> Acesso em: 12/12/2022.

⁵⁵⁰ O tal Moraes não é citado no processo além dos depoimentos de Palmira e do depoimento feito em sua defesa pela vizinha Fernanda Monteiro.

também negou as surras e a visita de outras mulheres em sua casa.⁵⁵¹ De fato há uma estratégia de defesa por parte de Josefa e Palmira em chamar as referidas sessões de espíritas, pois o espiritismo servia como escudo frente à incriminação de prática de pajelança diante da crescente adesão ao espiritismo no Pará, inclusive por parte da elite política local.⁵⁵²

O depoimento de Palmira é notável por sua ambiguidade, ela não apenas omite o nome de Josefa e das demais mulheres, mas estrategicamente cita um homem (“Moraes”) que não é investigado, e faz afirmações semelhantes às de Josefa em relação à “sessão espírita”, o que sugere uma certa proteção e coordenação entre as acusadas. Essa atitude de agência pode ser analisada, sob a ótica de Patricia Hill Collins⁵⁵³, como uma estratégia de resistência subalterna contra a matriz de dominação que estavam sujeitas naquele momento. Tal solidariedade feminina contrasta drasticamente com a postura de Luiz Felipe.

Por sinal, ao ser convocado pelo Dr. Manoel Pinto, Juiz Substituto da 4ª Vara, para comparecer em juízo, não foi encontrado, conforme informou, em 26 de outubro de 1933, o 2º Promotor Público da Comarca da Capital, que também informou que o acusado teria ido morar no sul do país (Rio de Janeiro). Ainda assim, um edital de chamamento é publicado no Diário do Estado,⁵⁵⁴ porém o processo seguiu e foi encerrado sem que ele comparecesse e fosse ouvido diante do júri. Por sua vez, Josefa e Palmira (embora esta não tenha sido encontrada na primeira tentativa) se apresentaram diante do juiz. A evasão impune de Luiz e o encerramento do caso, em oposição à necessidade de Josefa e Palmira comparecerem e se defenderem (mesmo que com táticas de resistência), evidenciam a seletividade penal. Assim, temos um exemplo de como o sistema judiciário direciona seu rigor repressivo e de maneira desproporcional para as mulheres negras e marginalizadas, permitindo a impunidade de outros perfis de acusados.

Interessante apontar que, apesar dos documentos presentes nos processos em grande maioria citar os nomes de Luiz, Josefa e Palmira; na documentação referente ao processo somente a defesa de Josefa Mendes está anexada e como as folhas foram sequencialmente numeradas, percebe-se que nenhuma foi perdida ao longo de 90 anos, dando a impressão de que somente Josefa precisou de uma defesa, assim como somente ela enquanto acusada, precisou de ficha de identificação e folhas de antecedentes. Em sua defesa, o advogado Raymundo Orlando Guilhon buscou combater esse estigma, alegando que as testemunhas eram inimigas de Palmira, que inventaram o crime e envolveram “uma pobre mulher que vive de seu

⁵⁵¹ *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933, fl.35-37.

⁵⁵² COSTA; CARVALHO, Op. cit., 2019.

⁵⁵³ COLLINS, Op. cit., 2019.

⁵⁵⁴ *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933. fl.54.

trabalho honesto - a denunciada Josefa”.⁵⁵⁵ Essa estratégia legal confirma que a acusação de “feiticeira” e a cor de Josefa exigiram da defesa um esforço adicional para desvinculá-la do estigma de alteridade criminalizada e enquadrá-la em um papel social aceitável.

Apesar dos argumentos da defesa terem sido suficientes para a absolvição, eles não puderam apagar o estigma construído pelo aparato estatal. Josefa, Palmira e Luiz Felipe, este último que nem precisou se apresentar ao juiz, tiveram suas denúncias consideradas improcedentes por inconsistência de provas. Contudo, na mesma sentença, o juiz Raul da Costa Braga demonstrou que o objetivo do processo não era somente condenar legalmente, mas sim marcar socialmente. Enquanto Luiz foi referenciado pelo papel de “noivo” e Palmira pelo de “mãe” - termos que definem seus papéis sociais aceitáveis -, o juiz iniciou a ênfase sobre Josefa rotulando-a, com o uso de parênteses, como “(*feiticeira*)”. Josefa, ainda que inocentada pela lei, foi condenada pela Justiça como a personificação do delito. Sua trajetória, além de expor a utilização do termo “feiticeira” para associar práticas de pajelança a algo selvagem e violento, demonstra que mulheres pajés, mesmo analfabetas, precisavam recorrer à tática de defesa de enquadrar suas práticas como “espiritismo”. A discrepância de procedimento incomoda e permanece como a prova final da seletividade: a ausência de registro de antecedentes ou de necessidade de comparecimento ao juízo para Luiz e Palmira contrasta drasticamente com a vigilância e o fichamento impostos a Josefa, a mulher negra cujo corpo foi escolhido para materializar o crime.

Embora o veredito final tenha exposto o sucesso do sistema em estigmatizar a alteridade, a compreensão integral da dinâmica do caso exige que o foco seja deslocado do aparato repressor para as motivações originais da agressão. O crime, afinal, foi engendrado como um ato de cuidado, e é preciso examinar o agente que o motivou.

4.2.3 Loucura, Cura Popular e a Hierarquia do Cuidado:

Além de Josefa, a atuação de Palmira Pereira dos Santos neste caso de pajelança também chama atenção por esta a ser mãe da vítima e aquela que vai em busca da cura da filha. Viúva, parda, de 43 anos, doméstica e alfabetizada, trabalhava para sustentar sua filha Irene, de 17 anos. Residente na Travessa 25 de setembro, bairro de São Brás, na capital paraense. Mesmo moradora de um espaço urbano, já nos anos de 1930, sua religiosidade e busca pela cura exemplifica a insistência da pajelança naquele contexto onde era “intolerável para uma cidade

⁵⁵⁵ Ibidem. fl.97.

que se pretendia moderna e civilizada”.⁵⁵⁶ Possivelmente o estado em que o corpo adoentado de Irene se encontrava, com perturbações na mente, teria provocado o desespero e o senso de cuidado de sua mãe Palmira que buscou na pajelança uma opção de cura, pois essa se mostrava como uma medicina alternativa e assim, as surras dadas com galho de pião seriam uma consequência. O ato de Palmira pode ser compreendido a partir do que é explicado por Didier de Laveleye que afirma que na pajelança “os pajés trabalham tanto com encantados quanto com espíritos, uma prática importante na cura é a identificação e o afastamento de espíritos de defuntos que estão perturbando pessoas”⁵⁵⁷.

Nesse contexto, a ação de Palmira pode ser analisada sob a perspectiva da Ética do Cuidado, mas é fundamental adotar a revisão crítica proposta por Joan Tronto⁵⁵⁸. Longe de ser um ideal abstrato, o ato de Palmira ilustra a responsabilidade relacional e o trabalho de cuidado materno de uma mulher subalterna. Contudo, essa intervenção é imediatamente criminalizada porque a sociedade estabelece “fronteiras morais” que hierarquizam o cuidado. O desespero de uma mãe parda e pobre, que recorre à pajelança-uma medicina alternativa acessível, mas marginalizada e racializada-, é visto pelo judiciário como um crime violento, enquanto as ações de cuidado de mulheres da elite seriam provavelmente aceitas ou enquadradas como desvio psicológico, e não como infração penal.

A desqualificação do cuidado de Palmira evidencia como o sistema penal atua para reprimir a religiosidade popular bem como as formas de sobrevivência e zelo praticadas por corpos racializados fora da esfera médica e legalmente reconhecida. Essa desqualificação é mais bem compreendida pelas quatro fases do processo de cuidado de Tronto, onde Palmira cumpriu as três primeiras - cuidar de (notar o sofrimento de Irene), cuidar que (assumir a responsabilidade e buscar a pajelança) e a prestação de cuidado (o tratamento em si). Contudo, a quarta fase, a de receber cuidado (o momento em que a sociedade ou o sistema responde ao cuidado), revela a falha política: o Estado não recebeu o cuidado de Palmira como um ato de zelo, mas como um ato violento e ilegal. Essa negação institucional do cuidado materno subalterno permite que o Judiciário reforce as “fronteiras morais” e mantenha o privilégio do saber médico-científico.

⁵⁵⁶ FIGUEIREDO, Op. cit., 2008.

⁵⁵⁷ LAVELEYE, Didier de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da pajelança. In.: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. (Org.). **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: Ed. UFPA, 2008. p.119.

⁵⁵⁸ TRONTO, Joan. Op. cit.,1993.

A confrontação entre o saber popular e o oficial é reforçada pelo diagnóstico emitido pela Diretoria de Hospício de Alienados, no dia 1º de setembro de 1984⁵⁵⁹, o estado da menina tinha explicação amparada na medicina oficial, pois em resposta ao Dr. Chefe de Polícia, o documento atestou que “menor Irene Pereira dos Santos [...] é de fato alienada, está presentemente presa de crises de excitação violenta, e tem o diagnóstico do respectivo chefe da clínica Dr. Castro Valente, de demência precoce. Ocorre ainda que apresenta sintomas de sífilis hereditária”. Em nossos dias, os estudos no âmbito da medicina demonstram que a “demência é uma das manifestações da sífilis tardia e caracteriza-se por deterioração cognitiva e alteração do comportamento”.⁵⁶⁰

Focando brevemente na enfermidade mental apresentada por Irene, essa teria iniciado, segundo a transcrição do depoimento de sua mãe, após a menor ter ido pela primeira vez à uma reunião espírita na casa de um homem chamado Moraes a convite de uma “desconhecida mulher de cor parda,” e que a filha de 15 anos “no dia seguinte, acordou-se falando muito, dizendo que se achava com medo”. Palmira teria mais de uma vez ressaltado em depoimento que atribuía “que sua filha veio a sofrer das faculdades mentais em virtude de haver frequentado a sessão espírita.”⁵⁶¹ Considerando que a reuniões espíritas incluem a comunicação com espíritos, rituais de cura e experiências de possessão, para alguém como Irene, ao que parece não familiarizada, a experiência desencadeou um estado emocional intenso e ela teria ficado “impressionada” ou “assombrada”, como é comum dizer na Amazônia. Neste sentido, entender aqui a relação entre doença mental e pajelança é conveniente, pois a doença mental muitas vezes é vista como resultado das inapropriadas perseguições de entidades às suas vítimas, muitas vezes com a intenção de transformá-la num pajé ou curador como é dito pelo professor Heraldo Maués na seguinte passagem:

“A pessoa julga-se perseguida por uma ou mais entidades que lhe impõem o dom, passa a ter um comportamento que não é considerado normal pelas demais pessoas, fica sujeita a males físicos (dores, febres etc.) e a possessões descontroladas em lugares e ocasiões impróprios, necessitando da intervenção de um pajé para ser tratada de seu “sofrimento” (ou “doença”). O tratamento pode ser feito ou para “afastar” as entidades que estão perseguindo sua vítima, ou para transformá-la num pajé (ou “curador”) [...]”⁵⁶²

⁵⁵⁹ *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933 fl.42

⁵⁶⁰ VARGAS, Antônio Pedro et al. Demência por Neurosífilis: Evolução clínica e neuropsicológica de um paciente. *Arquivos de Neuro-Psiquiatria*, v. 58, p. 578-582, 2000.

⁵⁶¹ *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933 fl.37

⁵⁶² MAUÉS, Raymundo H. Pajelança e doença mental: uma discussão em torno das relações entre xamanismo e psicopatologia. *Revista Humanitas*, v. 3, n. 17, p. 89-126, 1988, p.96.

Ao discutir a pajelança, Heraldó Maués destaca que sintomas como os apresentados por Irene (comportamento anormal, medos intensos, e posses descontroladas) podem ser interpretados como sinais de que a pessoa está sendo “chamada” por entidades espirituais (os caruanas) e portanto, naquele contexto os sintomas apresentados pela menina podiam não ser vistos somente como patológicos, mas como uma indicação espiritual. E na lógica da pajelança, um pajé poderia ser chamado para identificar se as entidades espirituais estavam perseguindo Irene com a intenção de transformá-la em uma curadora ou se simplesmente precisam ser afastadas, o que incluiria rituais e práticas destinadas a restaurar o equilíbrio espiritual da menor.

É necessário aqui considerar que a ação de sua mãe em busca de cuidado e cura foi engendrada de acordo com suas crenças e não a partir da concepção médico-científica a respeito da loucura. O que nos remete a Foucault e sua concepção de que a doença mental não é uma entidade objetiva que existe independentemente de contextos sociais e culturais, pois para ele que o que é considerado “doença mental” varia historicamente e culturalmente, refletindo as percepções e atitudes de uma sociedade específica em relação ao comportamento e à normatividade, uma vez que “a doença só tem realidade e valor de doença no interior de uma cultura que a reconhece como tal”.⁵⁶³ Portanto, considerando a perspectiva de Foucault, enquanto a psicologia ocidental do século XX perceberia a condição mental de Irene como uma patologia, Palmira e os companheiros do ritual da pajelança acreditavam estar lidando com uma manifestação espiritual. E neste sentido, a ação vista como violenta por vizinhos e pela justiça, talvez fosse percebida pela mãe da menor como uma ação de cuidado, tanto que a própria teria sido vista “apanhando muitos galhos de pião roxo, [...] e levado para sua casa”⁵⁶⁴, conforme relata a testemunha e vizinha Constantina Ferreira dos Santos.

Na defesa de Josepha Mendes apresentada pelo advogado Raymundo Orlando Guilhon o argumento de boa-fé, honestidade e cuidado da figura santificada de uma mãe é também mencionado quando este se refere à Palmira para alegar não existir intenção no ato criminoso que sua cliente era acusada:

“Estando a menor Irene sofrendo das faculdades mentaes, sua mãe no desejo honesto e santo de ve-la completamente restabelecida e julgando na sua ignorancia tratar-se de um espírito mau, procurou o auxílio da denciada Josepha que por meio da surra valente de galhos de pião roxo procurou, crente de que praticava uma ação meritória, ver se afastava do corpo da vítima

⁵⁶³ FOUCAULT, Michel. **Doença mental e Psicologia**. Tempo Brasileiro, Rio de Janeiro: 1975, p.49.

⁵⁶⁴ *Processo Josefa, Palmira e Luiz Felipe*, 1933, fl.23.

suposta, o espiritismo maligno, sem ter, todavia, a menor intenção em delinquir ou de ofender, fisicamente, a pobre louca.”⁵⁶⁵

A ação de Palmira em recorrer inicialmente à uma pajé ou curandeira para tratar a loucura (“sem ter, todavia, a menor intenção em delinquir ou de ofender, fisicamente, a pobre louca”), antes de procurar ajuda médica oficial, de fato sugere que essas práticas eram mais acessíveis e aceitas do que a medicina convencional. Um fato comum em outras regiões do país e não somente na Amazônia. Um exemplo desta concepção é um dos argumentos apresentados por Alexandre Jabert que ao analisar em sua tese prontuários médicos do Sanatório Espírita de Uberaba (SEU) identificou que estes documentos revelam que, antes de serem internados, os pacientes e suas famílias geralmente experimentavam diversas práticas terapêuticas junto a curandeiros ou raizeiros, antes de auxílio de um médico oficial ou do espiritismo, que também era considerado viável para o tratamento da loucura na primeira metade do século XX.⁵⁶⁶

O Processo Criminal de Josefa, Palmira e Luiz Felipe transcende, portanto, a simples acusação de lesão corporal; ele se estabelece como um registro da violência e da hierarquia institucionalizada da Primeira República. A análise demonstrou que o caso operou em um conflito irreconciliável de lógicas: de um lado, a crença popular de Palmira e a intervenção da pajé Josefa, buscando uma cura espiritual para o que o saber local via como uma perturbação da ordem espiritual; de outro, a lei e a medicina oficial, que viam a situação como uma patologia (demência/sífilis) e a intervenção como crime.

Nesse embate, o sistema judicial se tornou a principal ferramenta para disciplinar o corpo, a doença e a fé. Ao analisar a atuação de Palmira pela lente de Joan Tronto, evidenciou-se que seu ato de cuidado materno subalterno foi imediatamente desqualificado, pois emanava de um corpo pardo e pobre e se utilizava de uma prática religiosa marginalizada. O Estado negou a validade do cuidado popular, reforçando as “fronteiras morais” que separam e punem as classes privilegiadas das desfavorecidas.

Mais incisiva, contudo, foi a individualização seletiva da culpa sobre Josefa Mendes. A fuga impune de Luiz Felipe, a ausência de fichamento de seus antecedentes e a documentação detalhista de Josefa provam que o processo não visava a justiça abstrata, mas sim a produção do sujeito criminoso. O ápice dessa violência simbólica reside na sentença do juiz Raul da Costa Braga que, apesar de absolvê-la, a rotula permanentemente como “feiticeira”.

⁵⁶⁵ Ibidem, fl.98

⁵⁶⁶ JABERT, A. **De médicos e médiuns: medicina, espiritismo e loucura no Brasil na primeira metade do século XX**. 2008. 308 f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde) -Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2008. Disponível em: <<http://pct.capes.gov.br/teses/2008/31010016006P1/TES.pdf>>. Acesso em: 9 set. 2013.

O caso Josefa Mendes é, assim, um exemplo de estruturas racistas que operavam a justiça na Primeira República. O processo falhou em condenar legalmente por falta de provas, mas triunfou em sua missão social de marcar e fixar o corpo negro na posição de alteridade criminalizada, garantindo a repressão da cultura popular e a manutenção das hierarquias raciais no Brasil republicano.

4 CONCLUSÕES

As reflexões apresentadas ao longo desta tese foram construídas a partir de um percurso de pesquisa que privilegiou o diálogo entre diferentes conjuntos documentais, em especial a imprensa periódica e os autos de processos criminais, entendidos não apenas como repositórios de informações, mas como espaços de produção de sentidos, disputas narrativas e hierarquização de saberes. A escolha por articular essas fontes partiu da preocupação em compreender a pajelança cabocla para além das definições normativas do discurso médico ou jurídico, buscando apreender como práticas de cura, sujeitos e conflitos eram nomeados, classificados e tornados visíveis no cotidiano urbano de Belém. Foi nesse movimento, ancorado na historiografia sobre religiosidade, sobre a História da Saúde e das práticas de cura, nas discussões de gênero e nas abordagens decoloniais, que se tornou possível perceber que as páginas de jornais e os processos criminais revelam mais do que a repressão de um conjunto de práticas: expõem o embate entre diferentes regimes de saber, um científico e institucional, outro popular, espiritual e enraizado em cosmologias afro-indígenas, cuja circulação atravessava diferentes grupos sociais, mas cuja visibilidade pública, enquadramento moral e repressão incidiam de forma desigual sobre sujeitos racializados, generificados e socialmente situados, produzindo hierarquias entre modos de curar e entre os próprios sujeitos da cura.

Neste sentido, o primeiro capítulo partiu da necessidade de compreender a pajelança cabocla como um sistema de cura historicamente situado, inscrito em um campo de disputas entre saberes afro-indígenas, catolicismo popular e medicina científica no Pará dos séculos XIX e XX. Ao dialogar com a antropologia, a história social da medicina e a teoria decolonial, o capítulo buscou evidenciar natureza sincrética e relacional presente na pajelança cabocla, bem como as diferentes valorações atribuídas ao “dom” xamânico conforme o gênero de quem o exercia. Ao final, demonstrou-se que o projeto higienista da *Belle Époque* paraense além de produzir uma hierarquia entre medicina oficial e cura popular, também operou uma distinção generificada no interior da própria pajelança, associando o pajé homem à ordem e à legitimidade e a mulher curandeira ao perigo, à suspeição e à feitiçaria, criando as bases simbólicas para sua posterior criminalização.

Por sua vez, o segundo capítulo teve como ponto de partida a imprensa paraense como espaço privilegiado de produção e circulação de discursos sobre a pajelança, buscando mapear onde esses sujeitos atuavam, como eram nomeados e quais sentidos eram atribuídos às suas práticas. A partir da análise de notícias, denúncias e crônicas, aliada à construção de mapas e quadros, o capítulo investigou a geografia da pajelança em Belém e o papel ativo dos jornais

na conformação de um imaginário higienista e moralizante. Como conclusão, evidenciou-se que a imprensa não refletiu somente as políticas de repressão, ela também atuou como um verdadeiro dispositivo de poder-saber, produzindo estigmas, silêncios e enquadramentos seletivos. Ao mesmo tempo, o capítulo revelou fissuras nesse discurso hegemônico, mostrando que, mesmo mediadas pelo filtro jornalístico, emergem indícios de agência, negociação e resistência por parte dos pajés, especialmente quando se observam as assimetrias de gênero na forma como homens e mulheres eram narrados.

O terceiro capítulo partiu da problematização do cuidado como prática historicamente feminilizada e racializada, interrogando de que modo gestos associados à solicitude, ao afeto e à cura foram convertidos em indícios de perigo moral e criminalidade quando exercidos por mulheres envolvidas com a pajelança. Ao analisar acusações relacionadas a envenenamentos, rezas de amor e feitiçarias, o capítulo articulou gênero, colonialidade e violência simbólica para demonstrar como o aparato discursivo da época mobilizou estereótipos femininos para deslegitimar saberes de cuidado. Neste sentido, a criminalização das mulheres pajés não se deu apenas pela prática da pajelança em si, mas pela ameaça que sua autoridade no campo do cuidado representava à ordem patriarcal e higienista.

O quarto capítulo partiu do exame dos processos criminais como arenas privilegiadas de confronto entre saberes, buscando compreender como o Judiciário operou a criminalização seletiva da pajelança e, em especial, de duas mulheres curandeiras. A análise dos casos de Antônio da Costa e da pajé Josefa permitiu observar como a justiça criminal, amparada pelo discurso médico e pelo biopoder, produziu culpabilidades que ultrapassavam a esfera legal, resultando em condenações simbólicas duradouras. Como conclusão, o capítulo demonstrou que, mesmo quando absolvidas ou enquadradas em penas menores, essas mulheres carregavam o estigma permanente da feitiçaria, da loucura ou da periculosidade. Ao mesmo tempo, os autos revelam estratégias de defesa, disputas narrativas e tentativas de afirmação de outras racionalidades, evidenciando que o tribunal foi, para além de um espaço de repressão, um campo tenso de negociação entre colonialidade do saber, gênero e resistência.

Ressalta-se que foi possível perceber que as tensões de gênero se expressavam nas fontes para além da disputa entre pajés e médicos. Elas atravessavam as próprias narrativas de fé, de cura e de doença, revelando os mecanismos pelos quais a mulheres da pajelança foram posicionadas entre a santidade e a feitiçaria, entre o cuidado e o perigo. A imprensa da época, ao associar o feminino à desordem e à superstição, e a Justiça republicana, ao aplicar o Código Penal de 1890 para punir o “curandeirismo” e o “charlatanismo”, operavam como instâncias

complementares de controle, legitimando o discurso médico-higienista e reforçando a colonialidade de gênero. As vozes femininas que emergem das fontes, ainda que fragmentadas, filtradas ou distorcidas, permitem, contudo, entrever gestos de resistência e negociação. Pois a partir das fontes também foi possível perceber mulheres que reivindicaram a legitimidade do dom, que se afirmam como “curadeiras”, que mobilizam redes de solidariedade e reconfiguram o cuidado como prática política.

A teoria decolonial, articulada à análise de gênero e à História Social e Cultural, mostrou-se fundamental para desnaturalizar os discursos que produziram o apagamento dessas mulheres. Ao mobilizar autoras como María Lugones, Rita Segato, Patricia Hill Collins e Grada Kilomba, esta tese procurou compreender a pajelança cabocla não somente como um fenômeno religioso, mas como um campo de disputas epistêmicas em que se chocam racionalidades distintas. O diálogo entre essas autoras e as fontes permitiu identificar as marcas da colonialidade do saber, a imposição de uma epistemologia eurocêntrica que define o que é ciência, quem pode conhecer e quem deve ser silenciado, e evidenciar como a colonialidade do gênero reproduziu essas exclusões no corpo e na voz das curandeiras. Nesse sentido, reconhecer a pajelança como prática de resistência e de cuidado é também reconhecer que o conhecimento produzido por essas mulheres constitui uma epistemologia própria: uma ciência da vida, da floresta e da interdependência, continuamente desqualificada, mas persistente.

Metodologicamente, o cruzamento entre imprensa e processos judiciais possibilitou aproximar o olhar histórico das camadas mais sutis do cotidiano, permitindo vislumbrar sujeitos que, mesmo capturados pelo discurso da lei ou pela caricatura jornalística, deixam rastros de agência e sentido. Essa opção metodológica também evidencia o desafio de lidar com fontes atravessadas pela colonialidade, pois trata-se de escutar o que nelas resiste, mais do que o que nelas se enuncia. Assim, o gesto historiográfico que orienta este trabalho é, antes de tudo, uma escuta, uma tentativa de devolver humanidade e complexidade aos sujeitos historicamente silenciados.

Convém pontuar ainda que a originalidade desta tese reside no deslocamento analítico que propõe ao tratar a pajelança cabocla para além de um objeto de repressão religiosa ou de disputa entre saberes médicos, mas como um campo estruturado por relações de gênero, atravessado pela colonialidade do saber e do poder. Ao articular imprensa e processos criminais sob uma perspectiva interseccional, o trabalho avança em relação à historiografia que privilegiou o embate entre médicos e pajés ou a dimensão étnica da pajelança, ao evidenciar que a criminalização operou de forma seletiva e generificada incidindo de modo mais intenso

quando práticas de cura eram associadas a determinados marcadores de raça, gênero e pertencimento social, independentemente da ampla circulação da pajelança entre diferentes segmentos da sociedade. A centralidade conferida às mulheres curandeiras permite demonstrar que o estigma da feitiçaria não foi um resíduo cultural ou uma herança simbólica difusa, mas uma tecnologia ativa de controle que regulou o acesso à autoridade espiritual, ao cuidado e à legitimidade pública.

Deste modo, o percurso desenvolvido ao longo desta tese indica que a pajelança cabocla constitui um observatório privilegiado para a análise das relações entre saber, poder e gênero na Belém da *Belle Époque*. A partir das fontes examinadas, tornou-se possível compreender como práticas de cura foram enquadradas como crime, superstição ou perigo moral, especialmente quando associadas a mulheres pobres e racializadas. Ao mesmo tempo, essas mesmas fontes permitem entrever continuidades, negociações e formas de permanência que escapam ao controle pleno do discurso médico-jurídico, revelando a pajelança como um espaço de tensão constante entre repressão e legitimidade social.

FONTES:

Legislação:

BRASIL. Decreto 847, de 11 de outubro de 1890. Código Penal dos Estados Unidos do Brazil.

Código de Posturas Municipais da Câmara de Belém, 1880. Colleção de Leis da Província do Pará. Tomo XLI, parte 1, 1880.

Código de Polícia Municipal, 1900. Conselho Municipal, Leis, Resoluções Municipais. Belém, 1900.

Jornais:

A Pátria Paraense - PA, 19 de setembro de 1894, Ed. 69. Acervo da Biblioteca Nacional.

A Província do Pará, 12 de março de 1908. Biblioteca Pública Arthur Vianna.

A Província do Pará, 16 de fevereiro de 1902. Acervo da Biblioteca Pública Arthur Vianna.

A Província do Pará, 16 de janeiro de 1903. Biblioteca Pública Arthur Vianna.

A Província do Pará, 18 de fevereiro de 1902. Biblioteca Pública Arthur Vianna.

A Província do Pará, 20 de julho de 1909. Biblioteca Pública Arthur Vianna.

A Província do Pará, 27 de janeiro de 1902. Acervo da Biblioteca Pública Arthur Vianna.

A Província do Pará, 28 de fevereiro de 1908. Biblioteca Pública Arthur Vianna.

A Província do Pará, 28 de julho de 1902. Biblioteca Pública Arthur Vianna.

A Província do Pará, 30 de janeiro de 1902. Biblioteca Pública Arthur Vianna.

A República - PA, 13 de abril de 1890, Ed. 46. Acervo da Biblioteca Nacional.

A República - PA, 13 de março de 1890, Ed. 21. Acervo da Biblioteca Nacional.

A República - PA, 19 de maio de 1900, Ed. 347. Acervo da Biblioteca Nacional.

A República - PA, 23 de novembro de 1890, Ed. 227. Acervo da Biblioteca Nacional.

A República - PA, 28 de março de 1890, Ed. 34. Acervo da Biblioteca Nacional.

A República - PA, 7 de março de 1899, Ed. 12. Acervo da Biblioteca Nacional.

A República - Sexta-feira, 28 de março de 1890, Ed. 34. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 04 de agosto de 1891, Ed. 168. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 11 de julho de 1891, Ed. 150. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 13 de maio de 1892, Ed. 105. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 14 de fevereiro de 1892, Ed. 036. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 17 de maio de 1892, Ed. 107. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 21 de novembro de 1896, Ed. 261. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 23 de março de 1898, Ed. 61. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 25 de janeiro de 1895, Ed. 21. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 27 de agosto de 1896, Ed. 191. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 28 de agosto de 1896, Ed. 192.

Diário de Notícias - PA, 29 de julho de 1896, Ed. 165. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - PA, 5 de setembro de 1896, Ed. 199. Acervo da Biblioteca Nacional.

Diário de Notícias - Terça-feira, 22 de dezembro de 1896, Ed. 285.

Estado do Pará - PA, 1 de outubro de 1913, Ed. 903. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 10 de julho de 1913, Ed. 820. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 14 de novembro de 1916, Ed. 2040. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 15 de agosto de 1920, Ed. 3380. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 15 de janeiro de 1918, Ed. 2441. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 15 de setembro de 1921, Ed. 3772. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 16 de agosto de 1912, Ed. 493. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 16 de fevereiro de 1918, Ed. 2473. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 16 de julho de 1913, Ed. 826. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 17 de fevereiro de 1917, Ed. 2111. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 18 de junho de 1921, Ed. 3688. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 2 de janeiro de 1912, Ed. 267. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 20 de setembro de 1921. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 21 de janeiro de 1918, Ed. 2447. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 21 de março de 1918, Ed. 2505B. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 24 de fevereiro de 1921, Ed. 3573. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 25 de setembro de 1912, Ed. 531. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 26 de janeiro de 1918, Ed. 2452. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 27 de agosto de 1921, Ed. 3755. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 27 de julho de 1912, Ed. 473. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 27 de março de 1919, Ed. 3239. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 28 de janeiro de 1918, Ed. 2454. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 31 de maio de 1921, Ed. 3670. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 4 de agosto de 1918, Ed. 2640. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 8 de junho de 1911, Ed. 60. Acervo da Biblioteca Nacional.

Estado do Pará - PA, 8 de novembro de 1912, Ed. 577. Acervo da Biblioteca Nacional.

Folha do Norte - PA, 07 de novembro de 1896, Ed. 319. Acervo da Biblioteca Nacional.

Folha do Norte - PA, 14 de novembro de 1896, Ed. 322. Acervo da Biblioteca Nacional.

Folha do Norte - PA, 19 de dezembro de 1896, Ed. 354. Acervo da Biblioteca Nacional.

Folha do Norte - PA, 21 de novembro de 1896, Ed. 322. Acervo da Biblioteca Nacional.

Folha do Norte - PA, 26 de abril de 1896, Ed. 117. Acervo da Biblioteca Nacional.

Folha do Norte - PA, 26 de junho de 1896, Ed. 178. Acervo da Biblioteca Nacional.

Folha do Norte - PA, 27 de agosto de 1896, Ed. 240. Acervo da Biblioteca Nacional.

Folha do Norte - PA, 5 de setembro de 1896. Acervo da Biblioteca Nacional.

O Democrata - PA, 1 de fevereiro de 1893, Ed. 26. Acervo da Biblioteca Nacional.

O Pará - PA, 05 de julho de 1900, Ed. 756. Acervo da Biblioteca Nacional.

O Pará - PA, 1 de dezembro de 1898, Ed. 301. Acervo da Biblioteca Nacional.

O Pará - PA, 14 de setembro de 1898, Ed. 237. Acervo da Biblioteca Nacional.

O Pará - PA, 17 de setembro de 1898, Ed. 240. Acervo da Biblioteca Nacional.

O Pará - PA, 19 de março de 1898, Ed. 93. Acervo da Biblioteca Nacional.

O Pará - PA, 22 de abril de 1899, Ed. 419. Acervo da Biblioteca Nacional.

O Pará - PA, 30 de dezembro de 1897, Ed. 18. Acervo da Biblioteca Nacional.

Documentos Oficiais:

Chefatura de Polícia. Protocolo de Permanência do dia 12 para 13 de junho de 1917. Acervo do Arquivo Público do Pará.

Chefatura de Polícia. Protocolo de Permanência do dia 05 para 06 de julho de 1917. Acervo do Arquivo Público do Pará.

Processo nº 214, de 20 de maio de 1911 - Comarca de Belém: referente a Manoel João Barbosa, acusado de pajelança, libertinagem e estupro. Acervo CMA/UFPA).

Processo nº 241, de 18 de abril de 1914 - Comarca de Belém: referente a Joaquim Pinheiro, acusado de exercício ilegal da medicina. Acervo CMA/UFPA).

Processo nº 740, de 22 de janeiro de 1924 - Comarca de Belém: referente a Antônia Rodrigues da Costa, acusada de envenenamento. Acervo CMA/UFPA).

Processo nº 711, de 18 de outubro de 1929 - Comarca de Belém: referente a Estolfo Gomes e Silva, José Olympio de Castro, Guilhermina Santos, Luiza Maria de Jesus, Maria da Conceição e a menor Isabel Maria Reginalde, acusados de pajelança e exercício ilegal da medicina. Acervo CMA/UFPA).

Processo de 28 de abril de 1930 - Comarca de Belém: referente a Pedro Paulo Vilhena, acusado de exercício ilegal da medicina e pajelança. Acervo CMA/UFPA).;

Processo nº 537, de 17 de outubro de 1933 - Comarca de Belém: referente a Luiz Felipe dos Santos, Josefa Mendes e Palmira Pereira dos Santos, acusados de pajelança e ferimentos leves. Acervo CMA/UFPA).

Processo criminal de 14 de janeiro de 1933 - Comarca de Belém: referente a João Cardoso Filho, acusado de exercício ilegal da medicina e pajelança. Acervo CMA/UFPA).

Processo nº 7.141, de março de 1938 - Comarca de Belém: referente a Flávio Telles, acusado de exercício ilegal da medicina. Acervo CMA/UFPA).

Mensagem do Governador do Pará para a Assembleia (PA). Belém, Typ. do Diário Oficial, 1900. Acervo da Hemeroteca Digital.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

1. Livros e Capítulos de Livros

ABREU, Maurício de A. **Evolução Urbana do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: IPLANRIO, 1997.

ALBUQUERQUE JÚNIOR, Durval Muniz de. **A invenção do Nordeste e outras artes**. São Paulo: Cortez, 2011.

AULETE, Francisco Júlio de Caldas. **Diccionario contemporaneo da lingua portuguesa**. Imprensa Nacional, 1881.

BADINTER, Elisabeth. **Um Amor conquistado: o mito do amor materno**. Elisabeth Badinter; tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1985.

BARATTA, Alessandro. **Criminologia crítica e crítica do direito penal: introdução à sociologia do direito penal**. 6. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2011.

BECKER, Howard S. **Outsiders: estudos de sociologia do desvio**. Tradução: Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou, O ofício do historiador**. trad. André Telles. Rio de Janeiro, 2001.

BOUDIN, Max H. **Dicionário de tupi moderno: Dialeto tembé-ténetêhar do alto do rio Gurupi**. Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo [recurso eletrônico]: feminismo e subversão da identidade**. Tradução Renato Aguiar. - 1. ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CHALHOUB, Sidney. **Cidade febril: cortiços e epidemias na Corte imperial**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

CHALHOUB, Sidney. **Trabalho, lar e botequim: o cotidiano dos trabalhadores no Rio de Janeiro da belle époque**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2008.

CHALHOUB, Sidney. **Visões da Liberdade: uma história das últimas décadas da escravidão na Corte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

COLLINS, Patricia Hill. **Pensamento feminista negro: conhecimento, consciência e a política do empoderamento**. Tradução: Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Boitempo, 2019.

COSTA, Maria Cléria Lustosa. **O discurso higienista e a ordem urbana**. Fortaleza, Imprensa Universitária. 2014.

CRUZ, Ernesto. **Ruas de Belém: significado histórico de suas denominações**. 2. Ed. – Belém: CEJUP, 1992.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe [recurso eletrônico]**. Tradução Heci Regina Candiani. - 1. ed. - São Paulo: Boitempo, 2016.

DAVIS-FLOYD, Robbie; SARGENT, Carolyn. (orgs.) **Childbirth and Authoritative Knowledge: Cross-Cultural Perspectives**. Berkeley: University of California Press, 1997.

DE CARVALHO, José Murilo. **A Construção da Ordem: a elite política imperial; Teatro das Sombras: A política imperial**. 2.ed. Rio de Janeiro: UFRJ, Relume-Dumará, 1996, 436 p.

DELUMEAU, Jean. Os agentes de Satã III: a mulher. **História do medo no Ocidente**, p. 1300-1800, 2009.

DIDI-HUBERMAN, Georges. **A invenção da histeria: Charcot e a iconografia fotográfica da Salpêtrière**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo: ensaio sobre a noção de poluição e tabu**. Tradução de Sónia Pereira da Silva. Lisboa: Edições 70, 1991.

DUFFY, Mignon. **Making care count: a century of gender, race, and paid care work**. New Brunswick: Rutgers University Press, 2011.

ELIADE, Mircea. **O Xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes e do Estado**. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador: EDUFBA, 2008.

FEDERICI, Silvia. **Reencantar o mundo: feminismo e política dos comuns**. São Paulo: Elefante, 2022.

FERREIRA, Luiz Otávio. Medicina impopular: ciência médica e medicina popular nas páginas dos periódicos científicos (1830-1840). In: **Artes e ofícios de curar no Brasil: capítulos de história social**. 2003.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A cidade dos Encantados: pajelança, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. Belém: UFPA, 2008.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Anfiteatro da cura: pajelança e medicina na Amazônia no limiar do século XX. In: **Artes e ofícios de curar no Brasil: Capítulos de história social**. 2003. p. 273-304.

FOUCAULT, Michel. **A Arqueologia do Saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. São Paulo: Edições Loyola, 1971.

FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade I: a vontade de saber**; tradução de Maria Thereza da Costa e J. A. Guilhon Albuquerque. 22. ed. Rio de Janeiro: Graal, 2012.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. 28. ed. Organização e tradução de Roberto Machado. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1977.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território e População: curso dado no Collège de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Tradução de Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. 2ª edição. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.

GARLAND, David. **A cultura do controle: crime e ordem social na sociedade contemporânea**. Tradução: André Nascimento. Rio de Janeiro: Revan, 2008.

GONZALEZ, Lélia. **Por um feminismo afro-latino-americano**. São Paulo: Zahar, 2020.

GROSFOGUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula. **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KRENAK, Ailton. Práticas Indígenas de Cuidado. In.: BARRETO, Alexandre Franca; CUNHA, Djailton Pereira da; OLIVEIRA, Luzibênia Leal de; NASCIMENTO, Valquíria Nogueira do; MORAES, Maristela de Melo; MOEBUS, Ricardo Luiz Narciso; MARIZ, Saulo Rios (orgs.). **Saberes ancestrais e cura integrativa: diálogos decoloniais**. Recife: ObservaPICS, 2023.

LATOUR, Bruno; WOOLGAR, Steve. **A vida de laboratório: a produção dos fatos científicos**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1997.

LAVELEYE, Didier de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da pajelança. In.: MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambira. (Org.). **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: Ed. UFPA, 2008.

LÉVI-STRAUSS, Claude. O feiticeiro e sua magia. **Antropologia estrutural**, v. 5, p. 193-214, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O Pensamento Selvagem**. Papirus Editora, 1989.

MACHADO, Roberto. **Danação Da Norma: Medicina Social e Constituição Da Psiquiatria No Brasil**. Edições Graal, Rio de Janeiro, 1978.

MAGGIE, Yvonne. **Medo do feitiço: relações entre magia e poder no Brasil**. 1992.

MAHMOOD, Saba. **Politics of piety: the Islamic revival and the feminist subject**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MATTOS, Hebe. **Das cores do silêncio: os significados da liberdade no Sudeste escravista - Brasil, século XIX**. 3. ed. rev. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2013

MENDES, Amando. **Vocabulário Amazônico**. São Paulo: Sociedade Imprensa Brasileira, 1942.

MIGNOLO, Walter D. **La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial, de Walter D. Mignolo**. Barcelona: Gedisa, 2007.

MORAIS, Raimundo. **O meu dicionário de cousas da Amazônia**. Brasília: Senado Federal, Conselho Editorial, 2013.

MOTTA MAUÉS, Maria Angélica. **“Trabalhadeiras” e “Camarados”: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica**. Belém: Ed. da UFPA, 1993.

NEGREIROS, Carmem; OLIVEIRA, Fátima; GENS, Rosa. **Belle Époque: crítica, arte e cultura**. Rio de Janeiro: LABELLE; Faperj; São Paulo: Intermeios, 2016.

ORLANDI, Eni Pulcinelli. **Análise de Discurso: princípios e procedimentos**. 8. ed. Campinas, SP: Pontes, 2001.

ORTNER, Sherry B. **Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject**. Durham: Duke University Press, 2006.

PARÉS, Luís Nicolau. Religiosidades. In: SCHWARCZ; GOMES (orgs.). **Dicionário da escravidão e liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder e classificação social. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (orgs.). **Epistemologias do Sul**. São Paulo: Cortez, 2010. p. 73-93.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 227-278.

RIBEIRO, Darcy. O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

ROUSSEAU, J.J. **Emílio ou Da Educação**. Trad. Roberto Leal Ferreira. Martins Fontes. 2ª Ed. São Paulo. Martins Fontes. 1999.

SALLES, Vicente. **Memorial da Cabanagem: esboço do pensamento político revolucionário no Grão-Pará**. Belém: CEJUP, 1992.

SARGES, Maria de Nazaré. **Belém: riquezas produzindo a Belle Époque (1870-1912)**. Belém: PakaTatu, 2002.

SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. **História geral da medicina brasileira**. São Paulo: HUCITEC/EDUSP, 1991.

SANTOS FILHO, Lycurgo. Medicina no período imperial. In: Holanda, Sérgio Buarque de. (org). **O Brasil Monárquico - Coleção História Geral da Civilização Brasileira**. Tomo II. Volume 3. São Paulo: Difel, 1985.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **La Globalización del Derecho: los Nuevos Cami-nos de la Regulación y la Emancipación**. Bogotá: IISA, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. **O espetáculo das raças: cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SEGATO, Rita Laura. **La guerra contra las mujeres**. Madrid: Traficantes de Sueños, 2016.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. **Fogo no mato: a ciência encantada das macumbas**. Rio de Janeiro: Mórula editorial, 2018.

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, 2009.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Tradução de Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

TAYLOR, Ian; WALTON, Paul; YOUNG, Jock. **A nova criminologia: contribuições para uma teoria social do comportamento desviante**. Tradução: Maria Lúcia Karam. Rio de Janeiro: Revan, 2013.

TEDLOCK, Barbara. **A mulher no corpo de xamã: o feminino na religião e na medicina**. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 2008.

THOMPSON, Edward P. A economia moral da multidão inglesa no século XVIII. In: _____. **Costumes em Comum: Estudos sobre a Cultura Popular Tradicional**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TOCANTINS, Leandro. **Santa Maria de Belém do Grão Pará: instantes e evocações da cidade**. Civilização Brasileira, Ed. 2, 1976.

TRONTO, Joan. **Moral boundaries: a political argument for an ethic of care**. New York: Routledge, 1993 (2009).

VAINFAS, Ronaldo. 1995. **A heresia dos índios: Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial**. São Paulo: Companhia das Letras p, 14 - 15.

VAZ FILHO, Florêncio de Almeida. **Pajés, benzedores, puxadores e parteiras: os imprescindíveis sacerdotes do povo na Amazônia**. Santarém: UFOPA, 2016.

WAGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica: estudo do homem e da cultura numa área do Trópico Úmido**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1957.

WEINSTEIN, Barbara. **A borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)**. São Paulo: Hucitec/Edusp, p. 233-235, 1993.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **Em busca das penas perdidas: a perda de legitimidade do sistema penal**. 7. ed. Rio de Janeiro: Revan, 2013.

2. Artigos de Periódicos

ABREU, Maurício de A. Evolução Urbana do Rio de Janeiro. **Revista Rio de Janeiro**, Rio de Janeiro: IPLANRIO, 1997.

ALBUQUERQUE, Maria Betânia Barbosa; FARO, Mayra Cristina Silva. Saberes de cura: um estudo sobre pajelança cabocla e mulheres pajés da Amazônia. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 5, n. 13, 2015.

BALLESTRIN, Luciana Maria de Aragão. Modernidade/Colonialidade sem “Imperialidade”? O elo perdido do giro decolonial. **Dados**, v. 60, p. 505-540, 2017.

CANCELA, Cristina Donza. A família na economia da borracha. Belém: **Estudos Amazônicos**, 2012.

CASTRO SANTOS, Luiz Antônio de. O pensamento sanitaria na Primeira República. **Dados**, v. 28, n. 2, p. 193–210, 1985.

COELHO, Geraldo Mártires. Belém e a Belle Époque da borracha. **Revista Observatório**, [S. l.], v. 2, n. 5, p. 32-56, 2016.

CORDEIRO, Maria Audirene de Souza. Pajelança e Babassuê: as faces do Xamanismo amazônico no final do século XIX. In: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 29., 2014, Natal. **Caderno de Resumos da 29ª RBA: Diálogos Antropológicos: Expandindo Fronteiras**. Brasília: Editora Kiron, 2014.

CRENSHAW, Kimberlé. Mapping the margins: intersectionality, identity politics, and violence against women of color. **Stanford Law Review**, Stanford, v. 43, n. 6, p. 1241-1299, 1991.

DUFFY, Mignon. “Reproducing labor inequalities: challenges for feminists conceptualizing care at the intersections of gender, race, and class.” In: **Gender & Society**, v. 19, n. 1, p. 66-82, Feb, 2005.

FERREIRA, Luiz Otávio; MAIO, Marcos Chor; AZEVEDO, Nara. A Sociedade de Medicina e Cirurgia do Rio de Janeiro: a gênese de uma rede institucional alternativa. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 4, p. 475-491, 1997.

FERRETTI, Mundicarmo Maria Rocha. Pajelança de negros: sincretismo afro-ameríndio?. **Sér. Pol. Públ. em Deb.**, São Luís, v. 3, n. 2, p. 53-67, jul./dez. 2003;

FERRETTI, Mundicarmo. Pajelança e cultos afrobrasileiros em terreiros maranhenses. **Revista Pós Ciências Sociais**, v.8 ,n.16, 20 Jan. 2012.

FERRETI, S. Sincretismo e hibridismo na cultura popular. **Revista PÓS Ciências Sociais**, São Luís, MA, v. 11, n. 21, p. 15-34, 2014.

FIGUEIREDO, Napoleão; SILVA, Anaíza Vergolino e. Alguns elementos novos para o estudo dos batuques de Belém. In: LENT, Herman (ed.). **Atas do Simpósio sobre a Biotamazônica: Vol. 2 (Antropologia)**. Rio de Janeiro: Conselho Nacional de Pesquisas, 1967. p. 101-122.

GALVÃO, Eduardo. Panema: uma crença do caboclo amazônico. **Revista do Museu Paulista**, n. V, p. 221-225. 1951.

GRINBERG, Keila. **A História nos porões dos arquivos judiciais**. In: PINSKY, Carla Bassanezi; LUCA, Tania Regina de (Orgs.). **O historiador e suas fontes**. São Paulo: Contexto, 2009.

HENRIQUE, Márcio Couto. Da Belle Époque à cidade do vício: o combate à sífilis em Belém do Pará, 1921-1924. **História, Ciências, Saúde-Manguinhos**, v. 23, n. 2, p. 359-378, 2016.

HENRIQUE, Márcio Couto. Folclore e medicina popular na Amazônia. **História, Ciências, Saúde - Manguinhos**, Rio de Janeiro, v.16, n.4, out.-dez.2009, p.981-998.

JUNQUEIRA, Carmen. Pajés e feiticeiros. **Estudos Avançados**, São Paulo, Brasil, v. 18, n. 52, p. 289-302, 2004.

LACERDA, Franciane Gama; SARGES, Maria de Nazaré. Entre as quatro melhores cousas do mundo: gênero e representações femininas na capital do Pará (XIX/XX). In: CANCELA, Cristina Donza et al. (org.). **História das mulheres na Amazônia**: Pará, século XVIII aos dias atuais. São Paulo: Livraria da Física, 2023.

LIMA, Nísia; HOCHMAN, Gilberto. Pouca saúde e muita saúde. Sanitarismo, interpretações do país e ciências sociais. In: HOCHMAN, Gilberto (org.). **Cuidar, controlar, curar: ensaios históricos sobre saúde e doença na América Latina e Caribe**. Rio de Janeiro: Fiocruz, p. 493-534, 2004.

LOPES, Teresa Cristina; DA COSTA LIMA, Wilcléa; DANTAS DE ALMEIDA, J. K. Erveiros (os) do Ver-o-Peso, em Belém do Pará: um estudo etnográfico. **Revista África e Africanidades**, v. 3, p. 22, 2010.

LUGONES, Maria. Colonialidad y género. **Tabula Rasa**, n. 9, p. 73-102, 2008.

MATAREZIO, Edson Tosta. Do resgate de almas à execução do feiticeiro: notas sobre o xamanismo Ticuna. **Sociedade e Cultura**, v. 22, n. 1, p. 218-239, 2019.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Algumas técnicas corporais na renovação carismática católica. **Ciencias sociales y religión**, v. 2, n. 2, p. 119-151, 2000.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Catolicismo, cultos mediúnicos e sincretismo. **Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas**, Belém, n. 21, p. 31-54, jul./set. 1990.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. **Estudos avançados**, v. 19, p. 259-274, 2005.

MOLINIER, Pascale. O ódio e o amor, caixa preta do feminismo? Uma crítica da ética do devotamento. **Psicologia em Revista**, Belo Horizonte, v. 10, n. 16, p. 227-242, dez. 2004.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Apinayé. In: **Boletim do Museu Paraense Emilio Goeldi**, tomo XII, 1956.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. As companheiras de Satã: o processo de diabolização da mulher. **Espacio, Tiempo y Forma: Revista de la Facultad de Geografía e Historia**, v. 4, p. 9-24, 1991.

OVERING, Joanna. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. **Mana**, v. 5, p. 81-107, 1999.

PACHECO, Agenor Sarraf. Encantarias afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In) tolerâncias Religiosas. **HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião**, p. 88-108, 2010.

PANTOJA, Ana Lúcia Nauar. Médica da (e na) floresta: A trajetória de uma parteira, pajé e benzedeira também tenetehara. **Nova Revista Amazônica**, v. 9, n. 2, p. 09-19, 2021.

PANTOJA, Vanda; MAUES, Raymundo Heraldo. O Círio de Nazaré na constituição e expressão de uma identidade regional amazônica. **Espaço e cultura**, n. 24, p. 57-68, 2008.

PÊPE, Suzane Pinho. Feitiçaria: terminologia e apropriações. **Sankofa**, v. 2, n. 3, p. 52–69, 2009.

PIMENTA, Tânia Salgado. Transformações no exercício das artes de curar no Rio de Janeiro durante a primeira metade dos Oitocentos. **Hist. cienc. saúde-Manguinhos**, [online]. 2004, vol.11, pp. 67-92.

PINTO, Benedita Celeste de Moraes. Gênero e Etnicidade: histórias e memórias de parteiras e curandeiras no norte da Amazônia. **Revista Gênero na Amazônia**, v. 2, p. 201-224, 2012.

REIS, Marcos Vinicius de Freitas; CARVALHO, Joel Pacheco de. A Igreja Católica na Amazônia: diversidade religiosa e intolerância. **Revista Observatório da Religião**, v. 3, n. 1, p. 153-172, 2016.

REIS, Nathália Dothling. O quilombo são as mulheres”: cosmopolíticas dos cuidados em comunidades quilombolas de Santa Catarina. **Revista de Estudos e Investigações Antropológicas**, v. 7, n. 1, 2020.

RUSCONI, Maximiliano Adolfo. Principio de inocencia e” in dubio pro reo”. **Jueces para la Democracia**, n. 33, p. 44-68, 1998.

SCOTT, J. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação & Realidade**, [S. l.], v. 20, n. 2, 2017.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **e-cadernos CES** [Online], n. 18, p. 106-131, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em: 12 de fevereiro de 2024.

SILVA, Jairo de Jesus Nascimento da; COSTA, Camila Frota da. Espíritas, curandeiros e o exercício da medicina na Belém da Belle Epoque: disputas por hegemonia no universo da cura. **Revista Brasileira de História das Religiões**, v. 17, n. 50, p. 1-16, 27 Set 2024.

SOIHET, Rachel. O corpo feminino como lugar de violência. **Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História**, v. 25, 2002.

SOUSA, Túlio Brenno Brito de. O médico dos vivos: Dr. Matta Bacellar entre o Espiritismo e Homeopatia no Pará (1919-1923). **História em Reflexão**, v. 20, n. 38, p. 457-474, dez. 2024.

SOUSA, Túlio Brenno Brito de. Homeopatia e espiritismo: a aproximação das práticas no Pará através da trajetória do Dr. Matta Bacellar (1919-1927). **Dimensões**, n. 54, p. 125-147, 2025.

SOUZA, Aldair Batista. Controlar e reprimir: a criminalidade em Bragança-PA no início do século XX. **Aedos**, Porto Alegre, v. 9, n. 20, p. 81-96, ago. 2017.

SOUZA, Alexandre Araujo de. A evolução dos sistemas processuais penais e o exercício abusivo do direito de ação penal. **REVISTA DO MINISTÉRIO PÚBLICO**, n.25, p.25-40, jan./jun. 2007.

SOUZA, Sergio Roberto; PACHECO, Agenor Sarraf. Saberes médicos e outras artes de curar na amazônia: conflitos e ambiguidades (1890-1910). **Jamaxi**, v. 5, n. 1, 2021.

3. Teses e Dissertações

AMARAL, Alexandre Souza. **Vamos à vacina? Doença, saúde e práticas médico-sanitárias em Belém (1904 a 1911)**. Dissertação (Mestrado em História Social). Universidade Federal do Pará, IFCH. Programa de Pós Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2006.

BANDEIRA, Luís Cláudio Cardoso. **Rotas e raízes de ancestrais itinerantes**. Tese de Doutorado em História Social, PUC: São Paulo, 2013.

CAVALCANTE, Patrícia Carvalho. **De “nascença” ou de “simpatia”**: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais, FCS, UFPA, Belém, 2008.

GOMES, Adriana. **Um crime indígena ante as normas e o ordenamento jurídico brasileiro: a criminalização do espiritismo e o saber jurídico na Nova Escola Penal de Francisco José Viveiros de Castro (1880-1900)**. Tese de Doutorado, UERJ: Rio de Janeiro, 2017.

JABERT, A. **De médicos e médiuns: medicina, espiritismo e loucura no Brasil na primeira metade do século XX**. 2008. 308 f. Tese (Doutorado em História das Ciências e da Saúde)-Fundação Oswaldo Cruz, Rio de Janeiro, 2008.

LACERDA, Franciane Gama. **Migrantes cearenses no Pará: faces da sobrevivência (1889-1916)**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2006.

LUCA, Taíssa Tavernard de. **Revisitando o tambor das Flores**: a Federação Espírita e Umbandista dos cultos afro-brasileiros do Estado do Pará como guardião de uma tradição. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

NASCIMENTO, Márcio Rogério Bandeira do. **Linhas de fundo do encantamento nas águas do Patu-Anu**: principais distinções da Pajelança Cabocla e a espiritualidade da cidade de Soure na Ilha do Marajó. UFPB, 2023.

NASCIMENTO, Vilme Maria do. Sagrado/profano no trato do corpo e da saúde na “metrópole negra”. Salvador nos anos 1950/1970. **Tese de doutorado**. São Paulo: PUC/SP, 2007.

NOLETO, Rafael da Silva. **Brilham estrelas de São João: gênero, raça, e sexualidade em performance nas festas juninas de Belém - PA**. 2016.351f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Paulo, 2016.

POSSIDONIO, Eduardo. **Caminhos do sagrado: ritos centro-africanos e a construção da religiosidade afro-brasileira no Rio de Janeiro dos oitocentos**. Tese de Doutorado, UFRRJ: Seropédica -RJ. 2020.

REIS, Nathália Dothling. O cuidado como potência: entre o público e o privado e as lideranças de mulheres nas Comunidades Remanescentes de Quilombo Aldeia e Toca de Santa Cruz. **Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina**, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2018.

RODRIGUES, Silvio Ferreira. **Esculápios tropicais: a institucionalização da medicina no Pará, 1889-1919**. Dissertação de Mestrado - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, Belém, 2008.

SILVA, Anaíza Vergolino e. **O tambor das flores: uma análise da Federação Espírita Umbandista e dos cultos afro-brasileiros do Pará; 1965-1975**. 1976. 272 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, SP, 1976.

SILVA, Jairo de Jesus Nascimento da. **Em busca da cura: a institucionalização da medicina acadêmica em Belém e sua relação com outras práticas terapêuticas, entre 1889 e 1925**. Tese de Doutorado. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

SOARES, Karol Gillet. **As formas de morar na Belém da belle-époque (1870-1910)**. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em História Social da Amazônia. Belém, 2008.

SOUSA, Túlio Brenno Brito de. **Homeopatia versus alopatia: a disputa pelo mercado da cura no Pará (1914-1924)**. 2021. 170 f. Dissertação (Mestrado em História Social da Amazônia) - Universidade Federal do Pará, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Belém, 2021.

VÁZQUEZ, Georgiane Garabely Heil. **Da mãe que não fui: a experiência da ausência de maternidade ao longo do século XX**. Tese (Doutorado em História) - Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná. 2015.

VILLACORTA, Gisela M. **Mulheres do Pássaro da Noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste do Pará)**. Dissertação (Mestrado em Antropologia da Religião), Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Pará, Belém, 2000.

4. Outros Documentos

FACULDADE DE ARQUITETURA E URBANISMO DA UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARÁ (FAU-UFPA). **Planta da cidade de Belém - 1899**. Belém: FAU-UFPA, 2014. Disponível em: <https://fauufpa.org/2014/03/23/planta-da-cidade-de-belem-1899>. Acesso em: 9 out. 2025.

IBGE. INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Bases cartográficas contínuas - Brasil**. 2023.

QGIS Development Team. **QGIS Geographic Information System**. Open Source Geospatial Foundation Project, 2024.

ANEXO I

1. Imprensa Periódica:

O quadro sintetiza os periódicos analisados, relacionando seus respectivos períodos de ocorrência e a frequência de registros sobre práticas de pajelança identificadas em cada um.

Quadro 8: Periódicos consultados, período de ocorrência e total de registros

Jornal	Anos e ocorrências
A Pátria Paraense ⁵⁶⁷	1894 (1)
A Província do Pará ⁵⁶⁸	1902 (6), 1903 (1), 1908 (3), 1909 (2)
A República ⁵⁶⁹	1890 (5), 1891 (1), 1899 (3), 1900 (1)
Diário de Notícias ⁵⁷⁰	1890 (1), 1891 (4), 1892 (3), 1893 (1), 1894 (1), 1895 (1), 1896 (10), 1897 (2), 1898 (1)
Estado do Pará ⁵⁷¹	1911 (3), 1912 (6), 1913 (4), 1916 (3), 1918 (12), 1920 (2), 1921 (6)
Folha do Norte ⁵⁷²	1896 (8), 1897 (4)
O Democrata ⁵⁷³	1891 (1), 1892 (1), 1893 (4)
O Pará	1897 (2), 1898 (5), 1899 (1), 1900 (3)

⁵⁶⁷ Noticioso, comercial, literário e dito imparcial em política, o jornal *Pátria Paraense* tinha como o objetivo trabalhar pelo bem comum, era propriedade de uma associação anônima. Cf.: BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. **Jornais Paraenses: catálogo**. Belém: Secretaria de Estado de Cultura, Desportos e Turismo, 1985, p.146.

⁵⁶⁸ *A Província do Pará* foi criada em 25 de março de 1876 por três figuras importantes da sociedade paraense de então: Joaquim José de Assis, Francisco de Souza Cerqueira e Antônio Lemos. Ostenta, assim, o título de mais duradoura publicação do Estado do Pará, encerrando suas atividades em 2001, 125 anos depois de sua fundação. Suas edições podem ser encontradas nos Acervos da Biblioteca Pública do Pará, da Hemeroteca da Biblioteca Nacional e há também edições na Hemeroteca digital. Cf.: BIBLIOTECA PÚBLICA DO PARÁ. Idem, 1985, p. 72- 74.

⁵⁶⁹ O jornal *A República* foi um periódico de circulação diária publicado em Belém (PA) pela Typ. d'A República. Serviu como órgão oficial do Partido Republicano e circulou de 17 de fevereiro de 1890 até 25 de agosto de 1897, quando encerrou suas atividades com o número 1808. Sua publicação foi retomada sob a responsabilidade de figuras como Raymundo Martins e Manoel Barata, e sua redação contou com nomes como João Hosannah de Oliveira e Marques de Carvalho. Cf.: Ibidem, p.132

⁵⁷⁰ Jornal publicado inicialmente em 1880, tendo inicialmente como fundador e proprietário Costa & Campbell, redigido por Felipe José de Lima e Frederico Augusto da Gama e Costa. De 1897 a 1898 apareceu com o subtítulo “Órgão do Partido Republicano Democrata”. Cf. Idem. p.83

⁵⁷¹ Jornal Estado do Pará um diário redigido por José Agostinho Reis entre 1889 e 1895. Cf. Ibidem, p.116.

⁵⁷² O periódico *Folha do Norte* teve circulação diária entre 1896 e 1974; noticioso, não religioso, político e literário, fundado por Enéas Martins, Cipriano Santos e outros intelectuais, tendo como objetivo principal lutar pelo desenvolvimento político e social da região se contrapondo às políticas de Antônio Lemos, na época proprietário do jornal *A Província do Pará*. Era visto pela imprensa local como um jornal moderno. Cf.: Ibidem, p.154.

⁵⁷³ O *Democrata* foi um influente jornal diário, publicado em Belém (PA) entre 1º de janeiro de 1890 e 31 de dezembro de 1895. O periódico serviu como órgão oficial do Partido Republicano Democrático, surgindo como sucessor do *O Liberal do Pará*. Sob a redação de Américo Marques Santa Rosa, a publicação era notória por sua forte linha editorial, o que a tornou alvo de diversos atentados (incêndios e arrombamentos) ao longo de sua existência. Sua circulação foi definitivamente suspensa no final de 1895. Cf.: Idem p. 126-127.

2. Processos Crime

Os documentos criminais analisados pertencem ao acervo do Centro de Memória da Amazônia (CMA)⁵⁷⁴ da Universidade Federal do Pará, onde se encontram organizados segundo a tipificação penal.

- Processo nº 214, de 20 de maio de 1911 - *Comarca de Belém*: referente a Manoel João Barbosa, acusado de pajelança, libertinagem e estupro;
- Processo nº 241, de 18 de abril de 1914 - *Comarca de Belém*: referente a Joaquim Pinheiro, acusado de exercício ilegal da medicina (acervo CMA/UFPA);
- **Processo nº 740, de 22 de janeiro de 1924 - *Comarca de Belém*: referente a Antônia Rodrigues da Costa, acusada de envenenamento;**
- Processo nº 711, de 18 de outubro de 1929 - *Comarca de Belém*: referente a Estolfo Gomes e Silva, José Olympio de Castro, Guilhermina Santos, Luiza Maria de Jesus, Maria da Conceição e a menor Isabel Maria Reginalde, acusados de pajelança e exercício ilegal da medicina;
- Processo de 28 de abril de 1930 - *Comarca de Belém*: referente a Pedro Paulo Vilhena, acusado de exercício ilegal da medicina e pajelança;
- **Processo nº 537, de 17 de outubro de 1933 - *Comarca de Belém*: referente a Luiz Felipe dos Santos, Josefa Mendes e Palmira Pereira dos Santos, acusados de pajelança e ferimentos leves;**
- Processo criminal de 14 de janeiro de 1933 - *Comarca de Belém*: referente a João Cardoso Filho, acusado de exercício ilegal da medicina e pajelança;
- **Processo nº 7.141, de março de 1938 - *Comarca de Belém*: referente a Flávio Telles, acusado de exercício ilegal da medicina (acervo CMA/UFPA).**

Os procedimentos metodológicos adotados compreenderam as seguintes etapas:

1. Seleção dos processos das comarcas de Belém que envolviam crimes relacionados à pajelança, conforme a classificação do CMA, entre os anos de 1897 e 1939;

⁵⁷⁴ O Acervo do Centro de Memória da Amazônia é composto por documentos textuais do Tribunal de Justiça do Pará do século XVIII até 1970. São aproximadamente 2 km lineares de documentos de origem Cível e Criminal. A instituição é vinculada à Universidade Federal do Pará. Ver mais em: <http://conarq.gov.br/consulta-a-entidades/item/centro-de-memoria-da-amazonia.html>

2. Transcrição integral das autuações e partes selecionadas dos autos, preservando a grafia original;
3. Identificação das especificidades dos sujeitos processados, da natureza da acusação e dos desdobramentos judiciais;
4. Análise discursiva e contextual dos processos, à luz dos Códigos Penais de 1890 e da bibliografia teórica sobre colonialidade, gênero e medicalização da justiça.

Essa abordagem possibilitou compreender os processos judiciais como espaços de produção de discursos de poder, em que se negociam e se impõem determinadas representações sobre o crime, o corpo e o saber. Longe de constituírem simples registros administrativos, os autos judiciais revelaram-se documentos narrativos e simbólicos, capazes de expor as fronteiras entre a legalidade e o saber tradicional, especialmente no caso das mulheres pajés e curandeiras criminalizadas.