

Curadoras, Pacientes e Literatos: narrativas de intelectuais e visões sociais sobre as artes de cura no Pará (1916 – 1929)

Aline Emilly Silva do Nascimento ¹

Resumo: Este artigo visa analisar como as narrativas das produções literárias e periódicas de literatos paraenses, no contexto da mobilização intelectual e das novas percepções sobre cultura popular a partir da conjuntura das comemorações do tricentenário da fundação de Belém até o ano final da primeira república brasileira, impactaram na visão social sobre as práticas das artes de curas, comumente conhecidas como pajelança, praticadas e utilizadas por mulheres no Pará. Para fundamentar esse trabalho, foram utilizados os periódicos Folha do Norte e a Província do Pará com recorte de 1916 a 1929, produções literárias de intelectuais da época como Dalcídio Jurandir, Aldo Guajará, sob o codinome de Pio Ramos, Bruno de Menezes e Raymundo de Moraes. Além disso, para compor a análise, foi utilizado um processo de prática ilegal de medicina da 4ª vara penal do ano de 1929, arquivado no Centro de Memória da Amazônia da UFPA, onde quatro mulheres, incluindo uma menor, figuram entre os acusados. O estudo almeja compreender como e se essas narrativas periódicas e literárias contribuíram para a gradativa mudança da visão social sobre essas práticas femininas ancestrais.

Palavras-chave: Belém, Mulher. Pajelança. Cura. Literatura.

Abstract: This article aims to analyze how the narratives of literary and periodical productions by prominent Pará intellectuals, within the context of intellectual mobilization and emerging perceptions of popular culture from the Tricentennial celebration of the founding of Belém until the end of the First Republic, impacted the social view of healing arts practices—commonly known as pajelança—performed and utilized by women in Pará. To support this work, the newspapers Folha do Norte and A Província do Pará were examined, focusing on the period from 1916 to 1929, as well as literary works by intellectuals of the time, such as Dalcídio Jurandir, Aldo Guajará (under the pseudonym Pio Ramos), Bruno de Menezes, and Raymundo de Moraes. Additionally, to enrich the analysis, a case of illegal medical practice from the 4th Criminal Court in 1929 was used, archived at the Amazon Memory Center of UFPA, where four women, including a minor, were among the accused.

¹Graduanda em Bacharelado em História pela Universidade Federal do Pará (UFPA). E-mail: aline.nascimento@ifch.ufpa.br

This study seeks to understand how, and to what extent, these periodical and literary narratives contributed to the gradual shift in societal perceptions of these ancestral feminine practices.

Keywords: Belém, Woman. Pajelança. Cure. Literature.

1 Uma Breve Introdução

“– Chegamos há pouco do Acre, minados de febres e cheios de malefícios, Mãe Joana! e viemos procurar nas suas mãos o lenitivo para os nossos males, disse um deles, possuidor de uma careca luzidia.

A preta sorriu-se, cheia de vaidade, e toda saricolé deu um muchocho retorquinho:

– Meus brancos! ainda está para nascer o primeiro que deixe de sair curado desta choupana. (FOLHA DO NORTE, Fevereiro de 1919, p. 02)

Esta citação extraída do periódico Folha do Norte do ano de 1919 trata-se de uma manchete que vez ou outra marcava as páginas iniciais do jornal e era intitulada “Galeria dos Gatunos”. Nela é possível ler notícias relacionadas à crimes que aconteciam na grande capital paraense e é a partir da constatação da manchete como pertencente à coluna criminal que começamos a traçar este trabalho.

As representações sobre práticas das artes de cura, como a pajelança², não eram novidade nas manchetes de jornais e apareciam regularmente nas colunas criminais da imprensa paraense no início do século XX e denotavam, muitas das vezes, um teor recriminatório de tais práticas. No entanto, essa notícia não é um caso isolado. Por muitos anos, manchetes com conotação discriminatória ou até mesmo depreciativas sobre o universo da arte de cura, continuaram a ser publicadas por esses veículos. Ao mesmo tempo, a literatura da época alterava seus moldes representativos sobre essas práticas e sujeitos inserindo-os nas categorias de “cultura e folclore” principalmente por conta das mudanças políticas e culturais que ocorreram nas primeiras décadas do século XX.

Dentre esses acontecimentos, os mais significativos para esse trabalho foram o ano Tricentenário da Fundação da cidade de Belém, em 1916, momento em que ocorre uma verdadeira mobilização intelectual paraense, de literatos e jornalistas, em torno do tema da cultura popular e folclore. Foi principalmente a partir desse ano que menções a práticas populares, entre elas as de cura, em obras literárias e em textos jornalísticos começaram a

² Embora o termo 'pajelança' seja comumente considerado pejorativo, ele será utilizado ao longo deste texto para facilitar o entendimento, referindo-se às práticas de cura popular realizadas no contexto analisado.

aparecer, mesmo cunhados por motivações diferentes. E o ano de 1929, período que marca o final da primeira República, momento de grandes mudanças tanto na esfera cultural como na esfera política, pois ocorre um verdadeiro rearranjo das relações de poder entre as elites. Surge um novo posicionamento das elites intelectuais diante da ordem política e começam a se propagar novas percepções dos intelectuais sobre cultura popular, incluindo as artes de cura.

Acerca das motivações que levaram a escolha do tema, para quem se debruça e se propõe a fazer um trabalho historiográfico as vivências e experiências pessoais do escritor podem funcionar como uma força motriz e desencadear inclinações de escrita. Não fujo a essa realidade, visto que o que me motivou a tratar sobre o tema foi uma lembrança do passado, época em que era eu a paciente sobre os cuidados vagarosos e atenciosos de mulheres pajés que através de suas rezas, banhos e benzas afastavam todos os malefícios.

Com isso, esse breve trabalho busca, principalmente, analisar as representações jornalísticas e literárias sobre as artes de cura e investigar como as interpretações e narrativas desses intelectuais (literatos e jornalistas) sobre essas práticas contribuíram para a ressignificação do universo cultural das mulheres das classes trabalhadoras, negras e mestiças, vinculadas ao mundo da cura na sociedade paraense.

Vale destacar que são aqui consideradas as identificações étnico-raciais dessas mulheres que provavelmente eram pertencentes às classes trabalhadoras. Ainda é importante frisar que quando a menção de artes de cura femininas, os sujeitos não se restringem apenas às praticantes, mas também seus pacientes.

Acerca da metodologia, o presente trabalho conta com três tipologias diferentes de fontes e traça uma abordagem qualitativa para análise, combinando pesquisa documental e revisão crítica de fontes literárias e jornalísticas do período de 1916 a 1929. Os periódicos *A Folha do Norte* e *A Província do Pará*, disponibilizados no setor de microfilmagem do CENTUR - Fundação Cultural do Pará, foram selecionados como fontes primárias, fornecendo evidências sobre as representações das práticas das artes de cura feminina, principalmente nas colunas criminais. Simultaneamente, obras literárias de autores locais escritas no ou um pouco após o período focalizado, como “De bubuia” de Aldo Guajará, sob o codinome de Pio Ramos, “O batuque” de Bruno de Menezes, “Marajó” de Dalcídio Jurandir e a obra “Na Planície Amazônica” de Raymundo de Moraes, foram examinadas para

identificar narrativas que revelam a perspectiva de agentes do campo literário paraense sobre essas práticas culturais.

Contudo, observou-se um "silêncio" significativo nas fontes no que tange ao posicionamento dessas mulheres curadoras³ em relação às suas práticas de cura. Para suprir essa lacuna, foi incluído na análise um processo criminal de prática ilegal de medicina, datado de 1929 e disponibilizado no Centro de Memória da Amazônia da Universidade Federal do Pará (CMA-UFPA), no qual algumas mulheres são figuradas como acusadas, inclusive uma menor de idade. A partir de seus depoimentos foi possível entender seus posicionamentos, ações e interpretações acerca das práticas curativas diante a sociedade, mesmo que escritos em fontes oficiais por terceiros, enriquecendo a discussão sobre agência e resistência no exercício dessas práticas que contrastam com as narrativas periódicas e literárias.

É importante frisar que mesmo o recorte temporal sendo de 1916 a 1929, não foi possível encontrar em todos os anos propostas de matérias de interesse, muito por conta da disponibilização das mesmas para pesquisa. E algumas das obras literárias utilizadas, apesar de terem como data de publicação um período posterior a 1929, tiveram os dados de confecção coletados pelos autores em anos anteriores que correspondem com o recorte temporal da pesquisa.

Em resumo, a análise será conduzida a partir de três eixos principais: o primeiro visando abordar como as artes de cura femininas foram representadas em fontes literárias e jornalísticas, considerando os marcadores de raça, gênero, classe e localidade como elementos estruturantes dessas representações. Já o segundo, foca na influência dos espaços regionais nas narrativas produzidas, atentando para os modos como a localização geográfica condiciona os discursos sobre as práticas de cura, as figuras que as realizam e os sentidos que lhes são atribuídos. O último visa analisar um processo judicial de 1929 de prática ilegal da medicina, afim de entender como funcionava a perseguição dessas práticas populares e qual posição as próprias praticantes e pacientes assumiam frente a recriminação.

2 Das Raízes da Criminalização às Novas Narrativas Literárias: as representações das artes de cura ao longo do tempo no Brasil

³ Ao longo do texto optei por utilizar os termos curadora(as), pois a palavra "curandeira" está carregada de juízo de valor, por seu vínculo com o termo "curandeirismo".

De fato, até 1808 — data da implantação dos dois cursos médico-cirúrgicos —, o atendimento era insuficiente e realizado de forma pouco profissional. A maior parte da atividade médica era desenvolvida por curandeiros “herbalistas”, herdeiros de conhecimentos africanos e indígenas, ou por práticos que tinham suas atividades fiscalizadas, até 1872, pelos “cirurgiões-mores” do Reino. (SCHWARCZ, 1993, p. 192).

Esta citação extraída da obra "Os espetáculos das raças" de Lilia Moritz Schwarcz, expõe como as práticas de cura populares no Brasil se consolidavam diante da carência de profissionais especializados. A autora destaca, em suas considerações, que o Brasil, enquanto colônia, carecia de um polo de estudo e especialização médica até 1808, ano da chegada da família imperial em território brasileiro. Problemas relacionados à saúde e higiene, já presentes, intensificaram-se com a chegada de numerosos portugueses que acompanharam a família imperial. Posteriormente, no mesmo ano, por meio de uma carta régia de D. João, foi inaugurada a primeira faculdade de medicina no Brasil, localizada na Bahia e conhecida como "Escola Cirúrgica".

Ainda no século XIX, foram surgindo outras faculdades de medicina e com isso a questão da obrigatoriedade dos diplomas para exercício da prática médica se tornou umas das peças-chave no que viria a influenciar na criminalização das práticas de cura popular por praticantes não licenciados. A tradição de cura popular, nesse sentido, foi gradativamente perdendo espaço para a formulação, e dominação, de uma tradição médica dominante. Corroborando para o entendimento desse processo é possível parafrasear Raymond Williams (1977) quando o mesmo afirma que: “hábitos tradicionais são isolados, por algum desenvolvimento hegemônico corrente, como elementos do passado que tem de ser postos de lado”.

A questão da higiene pública e sanitária também era algo preocupante no Brasil, principalmente aos olhos do recém assentado Governo Imperial (1822) e intensificado, posteriormente, no Segundo Reinado (1840-1889). O movimento higienista se consolidou, entre XIX e XX, para tentar resolver esse problema através do ensino de novos hábitos de higiene à população. Segundo Góis Junior e Lovisoló, uma população educada e saudável representava a maior riqueza de um país. Contudo, a preocupação dos higienistas não se concentrava apenas na questão sanitária e de saúde. Seus intentos se relacionavam também com o pensamento eugenista de melhoramento genético proposto primeiramente em 1886 pelo inglês Francis Galton e que posteriormente teve suas ideias adotadas por Renato Kehl,

um dos mais famosos médicos farmacêuticos ligados ao movimento higienista que propagou escritos sobre ideias eugenistas no Brasil.

As novas ideias científicas que ganharam força durante a década de 1870 também contribuíram com as narrativas médicas, eugenistas e higienistas para a consolidação de uma sociedade mais civilizada e livre de práticas dissidentes, como era o caso da pajelança e outras artes de cura popular. Essas ideias científicas surgiram por conta da posição brasileira quanto aos avanços científicos, considerados, à época, escassos e atrasados se comparados a outras nações. Então, umas das melhores formas de se livrar desse estigma estava no desenvolvimento científico não relacionado às práticas com teores considerados místicos. Contudo, pela falta de profissionais especializados, essas práticas consideradas dissidentes, eram umas das poucas formas acessíveis de cuidado médico, principalmente para a parcela mais pobre da sociedade, em especial as moradoras das regiões rurais.

Além disso as mudanças relacionadas ao Código Penal de 1890, a Constituição de 1891, a primeira feita no Brasil República, e a própria Proclamação da República em 15 de novembro de 1889 influenciaram vários setores da sociedade brasileira, principalmente no meio legislativo. Várias práticas como a capoeira, a vadiagem e as artes de cura populares não licenciadas acabaram por ser criminalizadas. Como exemplifica Costa e Carvalho:

...os sujeitos denunciados por prática de pajelança eram enquadrados no Código Penal da República de 1890, que estabelecia no capítulo III os “Crimes contra a Saúde Pública”, subdividindo-se no artigo 157: “crime de uso da magia para despertar sentimentos, inculcar cura, fascinar a credulidade pública”. No artigo 158, constava como ação delituosa “ministrar e prescrever meio curativo, ofício de curandeiro (COSTA & CARVALHO, 2019, p. 243).

Contextualizando para uma perspectiva local do Estado do Pará, é durante o período entre os séculos XIX e XX que se desenrola o denominado *boom* da borracha, também conhecido como *belle époque*. De acordo com Bárbara Weinstein, autora da obra “A Borracha na Amazônia: expansão e decadência (1850-1920)”, a cidade de Belém consolidou-se como um centro urbano em crescimento, onde economia global voltou-se para o mercado de extração do látex das seringueiras resultando em um grande fluxo migratório e um exacerbado processo de modernização liderada por Antônio Lemos. No entanto, esse progresso beneficiou principalmente a elite econômica, enquanto grupos marginalizados, especialmente negros e indígenas, enfrentaram exclusão e condições precárias.

Contudo, além das pessoas, a região recebeu também práticas, leis, costumes e ideias europeias que gradativamente se inseriram e adaptaram-se às que já existiam localmente. Esse fenômeno contribuiu para transformações de diversos setores na sociedade belenense, modificando o imaginário popular, de forma que redefiniram o que era considerado “moderno” ou “atrasado” na visão coletiva da cidade, inclusive em relação às práticas médicas, sobretudo naquelas atualmente reconhecidas como pajelança cabocla⁴. Segundo Raimundo Willian Tavares Júnior, essas alterações ou intervenções não ocorreriam sem conflitos, resistências, assimilações e composições entre os distintos grupos e indivíduos sociais. Mas, mesmo diante dessas resistências, práticas comuns do dia-a-dia paraense sofreram modificações ou foram criminalizadas, como cita Carvalho e Costa:

Além do Código Penal, a prática de pajelança também poderia ser enquadrada no Código de Posturas Municipal de Belém de 1900, no capítulo VII, denominado “Exercício Ilegal da Medicina”: o artigo 31 previa prisão e multa àquele que praticasse ou se sujeitasse ao artifício de pajé ou curandeiro. (COSTA & CARVALHO, 2019, p. 243)

Essas mudanças que ocorreram em terras paraenses podem ser interpretadas a partir do conceito de “circularidade cultural”, associado ao pensamento de Mikhail Bakhtin. Embora o teórico russo não tenha usado diretamente esse termo, suas reflexões sobre a linguagem e o discurso destacam a natureza dinâmica da cultura, construída pela interação social e pela troca de significados (BAKHTIN, 1997). A ideia de “círculo dialógico”, presente em sua obra, descreve o diálogo contínuo entre vozes diversas, permitindo associá-la à circulação cultural, onde elementos culturais são constantemente reinterpretados em diferentes contextos sociais (BAKHTIN, 1981).

A mudança acerca da representação das artes de cura, além da interferência médica, política e ideológica, se deu também pelo meio intelectual. O intento desenvolvimentista, encabeçado principalmente pela elite, não se deu apenas nos setores econômicos, materiais e políticos, mas também no literário. O ano de 1916, que acompanha os momentos finais do movimento denominado de Belle Époque, é uma data importante pois marca o tricentenário da fundação da cidade de Belém, ocorrida em 12 de janeiro de 1616. Em comemoração a essa data tão importante, foi publicado o *“Anuario de Belém: em comemoração do seu*

⁴ Existem duas vertentes das práticas pajéticas: a indígena, uma prática ancestral dos povos originários, e a pajelança cabocla, que resulta do sincretismo cultural entre práticas indígenas, africanas e europeias (católica)

*tricentenario 1616-1916*⁵ redigido pelo engenheiro-historiador Ignácio Baptista de Moura. Ele abre destaque para vários escritos sobre a história da cidade, personalidades, principais símbolos, poesias e autores. O destaque para produções literárias locais nesse período, tanto no anuário quanto fora dele, corroborou para chamar atenção a várias temáticas que até então vinham sendo aos poucos postas em foco, além de ajudar a inseri-las, posteriormente, na categoria de cultura/folclore. Muitas manifestações populares passaram a ser foco de análise desses escritores e conseqüentemente, através das diversas obras produzidas, foram ocupando um espaço maior na opinião social.

Dentre essas manifestações populares, as práticas de artes de cura feminina, e suas ramificações, tomaram destaque e abriram um leque de análise para temas relacionados à cor, gênero e segmento religioso de suas praticantes. Autores como Dalcídio Jurandir, Raymundo de Moraes, Bruno de Menezes e Pio Ramos⁶ foram alguns dos literatos que abriram destaque para essas práticas e sujeitos em suas literaturas.

Em síntese, apesar das inclinações dos literatos é possível perceber que a literatura adquire um papel político importante, funcionando como espaço de escuta para sujeitos historicamente silenciados e desautorizados, como é o caso das mulheres negras praticantes das artes de cura. Ao representar essas figuras, muitas vezes marcadas por termos como “feiticeiras” ou “bruxas”, os textos literários não apenas reproduzem os discursos dominantes, mas também revelam suas fissuras, abrindo possibilidades de leitura em que essas personagens ganham complexidade, presença, agência e resistência. A reflexão de Gayatri Spivak, em “Pode o subalterno falar?”, ajuda a pensar nos limites e nas tensões da representação, chamando atenção para o risco de novas formas de silenciamento quando o subalterno é falado por outras vozes. Ainda assim, as próprias literaturas, ao tensionar esses discursos, criam brechas que permitem perceber formas de resistência e existência que escapam às lógicas da marginalização empregadas em processos criminais e principalmente em manchetes periódicas.

⁵ Documento disponível online nas Obras Raras da Biblioteca Arthur Viana. Acessar em: <https://obrasraras.fcp.pa.gov.br/publication/annuario-de-belem-em-commemoracao-do-seu-tricentenario-1616-1916/>

⁶ Dalcídio Jurandir, Raymundo de Moraes, Bruno de Menezes e Pio Ramos foram importantes escritores paraenses que, em suas obras, retrataram aspectos da sociedade amazônica, suas desigualdades e manifestações culturais. Dalcídio Jurandir destacou-se com sua literatura social, abordando a vida dos ribeirinhos e marginalizados. Raymundo de Moraes, jornalista e escritor, explorou a realidade urbana de Belém e suas transformações. Bruno de Menezes, poeta e ativista, valorizou a cultura afro-amazônica em sua produção literária. Já Pio Ramos trouxe em seus escritos uma visão crítica sobre a modernização e os contrastes sociais na região.

Contudo, ao mesmo tempo que as produções literárias abriam destaque para essas manifestações populares, possibilitando uma maior visibilidade na sociedade, os periódicos eram vias antagônicas da representação de tais práticas, visto que a maioria das manchetes sobre o assunto apareciam em colunas criminais e eram acompanhadas de teor recriminatório, assim como a manchete de Mãe Joana, do periódico Folha do Norte de Fevereiro de 1919 citado anteriormente. Um verdadeiro dualismo representativo de ideias que influenciava diretamente na opinião da sociedade e que divergia da classificação cultural das manifestações populares de cura e seu aceite social.

3 “Artimanhas de bicho do fundo” e “misteriosa força do fundo”: perspectivas sobre as artes de cura femininas em periódicos e literaturas.

Em meados de 1916, assuntos que circulavam no imaginário popular começaram a entrar em foco das narrativas literárias e temáticas que envolviam visagens, encantados, assombrações e mitos regionais foram ganhando cada vez mais espaço na sociedade através dessas produções. Aldo Guajará, sob o codinome de Pio Ramos, em seu único livro publicado “De Bubuia” de 1969 retrata seres como a cobra grande ou “boia assú”; Bruno de Menezes em “O Batuque” de 1934 em certa passagem fala sobre benza e banho de sorte; Dalcídio Jurandir na obra “Marajó” de 1947 traz figuras enigmáticas e relaciona com as vivências na região do interior das ilhas do Marajó e Raymundo de Moraes em seu livro “Na Planície Amazônica” de 1926 quando retrata as lendas amazônicas cita a figura de um pajé.

Entre as manifestações populares retratadas nas novas literaturas, as artes de cura praticadas por mulheres se fizeram presentes em muitas delas, reformulando não apenas a visão social sobre essas práticas, mas as ressignificando em outras roupagens.

O escritor modernista Dalcídio Jurandir foi um dos literatos que se debruçaram sobre as representações dessas novas temáticas, inclusive no que tange às artes de curas populares femininas. Em seu romance intitulado “Marajó”, ele traça minuciosamente o ritmo popular e falas do cotidiano do interior da Amazônia. Entre os sujeitos representados é possível identificar, ao longo da narrativa, falas e memórias dos personagens e menções às práticas de cura de mulheres locais, além de destacar em certo momento uma pajé muito poderosa de nome Leonardina.

Apesar dessas narrativas literárias traçarem histórias que visavam promover uma nova visão acerca dessas práticas e de suas praticantes, muitos periódicos agiam na contramão e

continuaram a retratar tais manifestações com teores discriminatórios, principalmente em suas manchetes criminais.

O reino da pajelança

Na noite de anteontem, a polícia foi surpreender uma quadrilha de pagés realizando uma animada ladainha num casebre situado nos fins da avenida Ceará. Allí havia de tudo: desde a mãe d'água até o "acaúan", desde o "bôto" até a "curupira"

O "pagode" estava cheio de negros de toda a bitola, que, devidamente "paramentados" e revestidos de compridos camisões, ensaiavam mímicas grotescas e dansas exóticas.

Quando a polícia, chefiada pelo escrivão Cavalléro, deu o cerco, houve uma debandada dos diabos. A luz apagou-se, gritos fizeram se ouvir e facas brilharam na escuridão.

A tática, porém, usada pelos sitiantes, foi esplêndida, pois conseguiram "unhar" quase toda a tropa da pajelança, que foi continuar no xadrez com as suas artimanhas de "bicho do fundo..."

Entre os pajés presos estavam os de nomes Manuel Correia, Joaquim Ferreira, Francisca Maria da Conceição, Maria José da Apresentação, Abilio Antonio dos Santos e Andreza dos Santos. (A PROVÍNCIA DO PARÁ, Maio de 1923, p.02)

Essa citação do jornal A Província do Pará de 1923 revela, assim como muitas outras matérias publicadas na época, uma perspectiva criminalizadora e desdenhosa sobre as práticas pajéticas ao classificar os praticantes na categoria de "quadrilha" e associando suas manifestações culturais a um ambiente de desordem, perigo e criminalidade. Além disso, a forma como a cena é narrada carrega elementos de exotização e ridicularização, retratando os participantes como figuras grotescas que encenam "mímicas" e "danças exóticas", empregando um tom sensacionalista quando evoca imagens de caos ao descrever o ocorrido como "debandada dos diabos".

A matéria também reforça um viés racial no processo de marginalização dessas práticas quando destaca, de forma depreciativa, a presença de "negros de toda a bitola", "roupas paramentadas", "pagode", "dança exótica" e "encantados", o que não apenas racializa a pajelança, mas também a associa a uma suposta ameaça à ordem pública e social. Ameaça essa derivada de um movimento maior de criminalização das culturas negras e indígenas no Brasil pós-abolição, momento quando práticas culturais dessas populações passaram a ser ainda mais perseguidas sob acusações de feitiçaria, curandeirismo, charlatanismo, vadiagem e capoeiragem.

Enquanto que os "encantados" não só fazem parte do imaginário popular amazônico, mas também estão associados às tradições afro-indígenas, revelando, no contexto da pajelança, como as práticas culturais e de cura se entrelaçam com a espiritualidade e as narrativas populares regionais. O "pagode" evoca, longe da visão recriminatória, uma celebração coletiva, onde a música, a dança e a interação social desempenham papéis fundamentais de resistência cultural negra. É possível afirmar ainda, através de uma releitura

da narrativa, que a descrição das "roupas paramentadas" e dos "compridos camisões" sugere uma estética que remete à cultura africana e estabelece um diálogo entre tradição e permanência. Todos esses destaques sugerem uma resistência cultural negra através da prática da pajelança, onde as figuras encantadas são repositórios de saberes ancestrais, ressignificados e transmitidos por esse indivíduos; o pagode como um espaço de afirmação da identidade negra, onde as tradições culturais são preservadas e celebradas e as danças exóticas como expressão cultural que incorporam movimentos, ritmos e simbolismos africanos afirmando a negritude dos participantes mesmo em um contexto que frequentemente tentava deslegitimar e marginaliza suas práticas.

Em síntese, é possível identificar, nessas e em outras publicações, uma intenção discriminatória e preconceituosa sobre as artes de cura reforçada pelo insistente racismo social de práticas populares protagonizadas por pessoas de cor.

Acerca disso, é possível depreender que a questão da resistência negra frente a recriminação e discriminação era corriqueiro e muitas regiões, inclusive em Belém. Bruno de Menezes, literato negro paraense, considerado o precursor do modernismo no Pará, retrata em seus escritos muito dessa resistência e ressignificação da negritude, principalmente relacionado às suas manifestações culturais populares, inclusive as de cura. Assim como Mãe Joana do periódico Folha do Norte, Bruno de Menezes, no livro de poemas “Batuque” retrata práticas de cura de mulheres negras, cedendo lugar, por sua vez, a personagens como Tia Ana das Palhas que:

benze põe cartas faz banhos de sorte,
rezando acendendo três velas sagradas
pede Pombinha Branca que a conduza sob as asas,
quando a dona flôr ao céu vê os festejos do seu Santo...

(MENEZES, 1931, p. 31)

Comparando as duas fontes acima, percebe-se que a do periódico busca desvincular pessoas brancas e elitizadas dessas práticas, reforçando uma visão discriminatória em relação às artes de cura popular ao relacioná-las às manifestações populares de pessoas de cor. É possível depreender também que a questão que envolve a discriminação das artes de cura popular abrangem um campo que vai além das disputas sociais acerca da supremacia dos cuidados médicos, mas abarca e é acompanhada por questões raciais, de classe e por conseguinte, de gênero.

Já a fonte literária pode ser interpretada à luz da ideia de cultura popular que se buscava incorporar na nova literatura surgida no Pará a partir dos anos 1920. Ambas as

perspectivas mostram que, apesar de compartilharem a mesma temporalidade, periódicos e literatura frequentemente apresentam narrativas distintas sobre a mesma temática.

Acerca da posição social dos praticantes dessas manifestações, é importante entender que o retrato da mulher pajé não é tão expressivo quanto o homem pajé, visto que a maioria dos autores analisados abre um destaque maior para a figura do pajé e do curandeiro homem, como o caso de Raymundo de Moraes e Pio Ramos. Apesar de fazerem alusão às práticas das artes de cura popular e citarem pajés, ambos os autores não concedem muito espaço para à representação e protagonismo feminino nessa conjuntura. Essas duas fontes literárias serviram para mostrar o outro lado das narrativas em torno da discriminação das artes de cura a qual mostra que a questão de gênero estava imbricadas nas entrelinhas dessas produções.

Podemos interpretar essa ausência como um indicativo maior, se partirmos da ideia de que a ausência desses sujeitos nas fontes também pode representar motivações objetivas e subjetivas dos autores e da própria sociedade. De acordo com Michel-Rolph Trouillot essa ausência pode ser interpretada como um fator ativo que:

...ocorre no próprio momento da formulação dos fatos históricos, quando determinados acontecimentos são registrados enquanto outros são esquecidos. Ele também opera na criação dos arquivos, nos relatos que são considerados dignos de serem preservados e naqueles que são descartados. (TROUILLOT, 1995, p. 26).

Para compreender tal ausência é importante entender primeiro que a pajelança em geral, na visão popular, tanto a indígena quanto a cabocla tinham no “palco” a figura do homem como sujeito atuante. Sua restrição ou não no campo do xamanismo ou da religião dependia muito mais do campo social que fora ali construído do que de princípios biológicos ou próprios da fisiologia feminina (Motta-Maués, 2009). Os estigmas sobre a prática de cura feminina variam de acordo com as comunidades e famílias. Em alguns locais, a questão do ciclo biológico natural feminino se torna um empecilho de impureza para que uma mulher se torne uma pajé. Já em outras localidades, a mulher seria a maior detentora da habilidade na arte de curar.

Na maioria dos estudos e trabalhos publicados sobre a pajelança se observa uma recorrência maior de homens pajés ou curadores do que de mulheres pajés, pois estas são em grande parte dos casos proibidas pela família e pela comunidade de exercerem seu dom de cura, mesmo que seja um dom de nascença. (FARO, 2009, p. 04)

Não era incomum encontrar 'traduções' de outras práticas de cura realizadas pelas mulheres em questão, que frequentemente assumiam funções como curadoras, benzedeiças,

erveiras e parteiras. Dentre essas atividades, a de parteira era considerada exclusivamente feminina e a única prática de cura popular feminina passível de regulamentação e licença de atuação pelo governo. As demais práticas, muitas vezes serviam para ocultar ou disfarçar as atividades xamânicas e de pajelança, que essas mulheres eram impedidas ou barradas de exercer, tanto no âmbito da comunidade de praticantes quanto perante a sociedade em geral.

Em algumas localidades da Amazônia encontra-se uma forte interdição relacionada à prática da pajelança por mulheres. No entanto, mulheres xamãs ou pajés existentes no território amazônico não são raras, embora ainda encontrem resistência em certas comunidades. Em outras comunidades, contudo, encontram-se mulheres pajés consideradas mais poderosas até que os homens pajés, como em Soure (Marajó/PA). E em outras situações, é mais comum encontrarmos curandeiras, benzedeadas e parteiras, sendo esta última uma função exclusiva do sexo feminino. (FARO, 2009, p. 06)

Então, apesar de muitos desses literatos não utilizarem a terminologia “A Pajé”, muitas manifestações de cura retratadas nessas literaturas podem ser entendidas como ramificações das práticas de pajelança de mulheres. Tais indicativos possibilitam o entendimento de que essas ramificações eram na verdade algumas das formas de resistência e agência dessas mulheres que tentavam burlar ou contornar a perseguição legislativa e social sobre suas práticas, principalmente em periódicos e processos criminais.

Como adendo, é possível suscitar que o outro empecilho do protagonismo feminino nas artes de cura, dentro e fora das manchetes e literaturas, era causado pela mudança social da forma de agir feminina da sociedade belenense que se transformava em tempos republicanos. Entre as mudanças e transformações, a questão do Código Policial Municipal de Belém ou o Código de Posturas influenciaram muito a questão do comportamento feminino diante da sociedade. Essa legislação abrange uma ampla gama de tópicos, incluindo comportamento social e vestimentas. É possível que certas normas ou expectativas sociais implícitas na época tenham afetado diferentes grupos de maneira desigual, inclusive as mulheres, sendo elas pertencentes da classe trabalhadora ou da elite.

Com isso, as práticas de pajelança não eram enquadradas apenas no código penal através da terminologia e “prática ilegal da medicina”, mas também tinham sua visão social deturpada pelo Código Policial Municipal de Belém, que condicionava os praticantes, no caso as mulheres, ao mal comportamento social, problema de higiene e saúde pública. As manchetes periódicas, eram os principais meios de propagação dessas ideias e, por conta disso, o que era publicado corroborava a discriminação das práticas de cura femininas.

4 Perspectivas Locais: regiões como espaços condicionantes de narrativas

Apesar da medicina científica e oficial ter se consolidado no século XX como forma hegemônica de saber terapêutico e curativo, onde os hospitais, e outras instituições reconhecidas pelo Estado, tornaram-se o local da verdade médica (Foucault, 1963), principalmente sob o véu da narrativa da evolução civilizacional e científica, o processo se deu de modo gradual e em certos momentos quase estacado, pois apesar da oficialidade imposta pela classe médica, as artes de cura populares, como a pajelança, continuaram atuantes mesmo sob o véu social da recriminação e criminalidade. De acordo com o livro “Nas trincheiras da cura” de Gabriela dos Reis Sampaio, quando se fala sobre a história da medicina e das práticas medicinais, se entra em um universo multifacetado de ideais de cura e doenças que envolve em muito a aceitação popular e as condições materiais locais e regionais.

Quando a questão regional é focalizada, a aceitação popular das artes de cura pode ser interpretada de outra forma. É fácil cair em uma armadilha interpretativa, pois, embora os praticantes fizessem parte do mesmo 'grupo' popular, a localidade onde atuavam frequentemente influenciava as percepções sobre sua índole, conforme retratado pelos veículos de imprensa e pelas literaturas da época.

O esforço das narrativas literárias em representar as manifestações de arte de cura popular seguia pelo caminho de representar aquelas praticadas nas regiões rurais, onde tinham um caráter importante de manutenção da vida por conta da carência de assistência médica, como retratado por Dalcídio Jurandir.

Joana das Mercês lhe contou: Leonardina benzia o gado do Coronel Coutinho, defumava as marcas da propriedade, os malhos da castração, cordas, selas, relhos, porteiras e pedia à “ave” que aumentasse os rebanhos, a saúde, a riqueza do Coronel, não deixasse as mulheres agarrar o branco com puçanga. Coronel não escondia o seu temor diante da fama de sua amiga, lhe trazia presentes da cidade, carne de gado, rede de varanda rendada, cachimbo novo, palha para a barraca. (JURANDIR, 1947, p. 109)

As condições materiais se tornam condicionantes para o aparecimento, manutenção e continuidade dessas artes de cura em regiões interioranas e, por sua vez, ajudam a entender a conscientização dos próprios praticantes sobre o poder que exerciam nas relações de classe e no molde da visão social. A pajé Leonardina, personagem do romance Marajó, apesar de pobre e sem visível poder social de base financeira, conseguiu através de suas práticas o respeito e o temor do Coronel Coutinho, que por sua vez tentava se manter em seu agrado. A interação entre esses dois personagens sintetiza algumas possibilidades das expressivas

relações sociais e de classe que poderiam advir da visão construída das práticas xamânicas e curativas das pajés e curandeiras.

Ao entender sua influência e importância social na comunidade, é possível que uma pajé ou curadora possa reconhecer a grandeza de seu poder e assim ressignificar suas práticas perante a sociedade, indo de frente ou corroborando com as perspectivas dos intelectuais. Essa afirmativa pode ser entendida através do que Marx (1859) diz “não é a consciência dos homens que determina seu ser, mas, pelo contrário, o seu ser social que determina a sua consciência”.

As manchetes de periódicos, por outro lado, se debruçavam sobre acontecimentos que marcavam o cotidiano da metrópole e por sua vez categorizavam as manifestações populares de cura sobre o véu do charlatanismo e discriminação.

É importante destacar que, corroborando o caráter regional, a afinidade dos pacientes com as práticas curativas também se fazia presente e com ela a descrença nas práticas médicas também. Essa descrença por parte da população sobre a índole da medicina oficial se derivou também dos próprios desacordos entre a classe médica. Tanto Schwarcz (1993) como Sampaio (2001) trazem exemplos desses desentendimentos e desacordos entre os praticantes da medicina oficial.

A análise e comparação com a produção científica da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro permite perceber, por outro lado, como a discussão médica ganha ainda outro prumo. Nesse caso, trata-se de uma disputa de hegemonia na medicina, entendida, nesse momento, como uma prática profissional em processo de construção. Os médicos da faculdade do Rio de Janeiro buscavam sua originalidade e identidade na descoberta de doenças tropicais como a febre amarela e o mal de Chagas, que deveriam ser prontamente sanadas pelos programas “hygienicos”. Já os médicos baianos farão o mesmo ao entender o cruzamento racial como o nosso grande mal, mas, ao mesmo tempo, nossa suprema diferença. Ou seja, enquanto para os médicos cariocas tratava-se de combater doenças, para os profissionais baianos era o doente, a população doente que estava em questão. Era a partir da miscigenação que se previa a loucura, se entendia a criminalidade, ou, nos anos 20, se promoviam programas “eugênicos de depuração”. Se o jargão é comum, a atenção é diversa. (SCHWARCZ, 1993, p. 140)

Nessa passagem, Lilian Schwarcz mostra as imbricações presentes não só entre classes médica, mas entre faculdades de medicina, que no caso seria entre a faculdade de medicina da Bahia e a do Rio de Janeiro, ambas criadas em 1808. As ideias higienistas e eugenistas já se faziam presentes em ambas as instituições, que utilizavam de narrativas sobre saúde pública, problemas sanitários, miscigenação e loucura para desenvolver suas teorias médicas sobre cuidado e controle populacional.

Ficava também explícito para quem acompanhasse os debates nos periódicos que não havia consenso entre aqueles médicos sobre os diversos procedimentos utilizados. Desse modo, membros da própria classe médica acabavam indicando que era um risco entregar-se aos cuidados dos seus representantes (SAMPAIO, 2001, p. 33)

Já a autora, Gabriela dos Reis Sampaio, mostra que existiam disputas entre os médicos por conta de seus procedimentos dissonantes. Essa discordância contribuía, mesmo que de forma indireta, com a constante reformulação da visão social sobre as artes de cura femininas principalmente nas regiões rurais, onde o auxílio médico era escasso e por vezes temido.

Não só nas regiões de interior, mas nos centros urbanos, desde o século XIX, o medo era também um motivo de alguém optar pela ajuda médica popular. Existia um medo generalizado das práticas adotadas por esses médicos e cirurgiões que, segundo a crença popular, não eram tão sensíveis quanto os xamãs e pajés ao estado do paciente. Por conta disso era preferível a busca por curandeiros e curandeiras.

Porém sentimentos de medo e descrédito em relação aos médicos, por mais variados que fossem, manifestando-se em diferentes setores da sociedade, estavam presentes ao longo de todo o século XIX, vindos, aliás, de longa data. (SAMPAIO, 2001, p. 72)

Algumas pessoas julgavam que a moral médica tendia a usar o paciente como cobaias para os experimentos ou que esses profissionais não se importariam com o estado de dor do doente e ainda que a causa da morte de muitos dos doentes se derivam das formas de cura adotadas pelos profissionais da saúde. Exemplo disso é possível observar na publicação das “gazetas diárias” na cidade de Rio de Janeiro, citadas no livro de Sampaio.

— Então como vai nosso doente? diz o médico a um amigo à entrada do quarto de um cliente.

— Foi-se “agorinha” mesmo. Parece que, se o sr. doutor tivesse vindo há mais tempo, há mais tempo ele teria ido. (SAMPAIO, 2001, p. 77)

Apesar dos estudos de Sampaio não corresponderem a temporalidade e a localidade proposta nesse estudo, é possível tomá-lo como base para entender que a visão social sobre as artes de cura, em destaque as femininas, não eram moldadas apenas pela proposta intelectual. Ela na verdade é uma construção social e histórica com datação muito antiga e que envolve além do social, o político, o regional, o cultural, o racial, a questão de classe e a questão de gênero. É possível afirmar, nesse ínterim, que as publicações periódicas e literárias só vieram contribuir para uma discussão que já vinha sendo traçada por outros meios.

5 “Legado macabro”: os impasses da opinião social sobre as artes de cura

Embora as artes de cura sejam frequentemente abordadas em periódicos e na literatura da época, observa-se um silenciamento das vozes das próprias curadoras. Relatos diretos dessas praticantes são escassos e os poucos registros existentes, como os depoimentos em processos judiciais, muitas vezes carregam a interpretação ou interferência do escrivão, dificultando a preservação de suas perspectivas autênticas. Porém, para tentar suprimir esse silêncio e verificar como a opinião social atua, se fez necessário analisar as narrativas presentes em um processo de prática ilegal da medicina de 1929.

Antes da consolidação da medicina científica no Brasil, era comum que as pessoas recorressem a alternativas para assistência médica, sendo as artes de cura popular uma prática amplamente procurada e valorizada. Apesar das implicações legislativas, religiosas e governamentais que ajudavam a moldar a opinião social acerca dessas práticas no Pará, as narrativas literárias e periódicas provavam que elas não foram extintas e continuaram atuantes como uma cultura emergente relacionada diretamente com as lutas de classe, gênero e raça.

Intendente, bispo, delegado, propagadores de ideologias diversas - da “ciência positiva” ao “discurso moralizador e romantizado” - todos como que deixavam suas divergências de lado, para que, quando no trato com as tradições religiosas populares, estivessem unidos bradando em favor da civilização nos trópicos, da racionalização dos hábitos do povo, vistos como impregnados de superstições, crenças arcaicas e práticas sociais que beiravam a selvageria. Por outro lado, tinha consciência que esse grande número de fontes mostrava a persistência de tradições religiosas populares como um locus dinâmico de conflitos e alianças com setores dominantes belenenses. Parece esquisito, mas conseguia perceber um incrível processo de luta de classes que englobava de forma complexa o universo ritual e religiosos da sociedade dos fins do dezenove. (FIGUEIREDO, 2009, p. 16)

Como Aldrin Figueiredo exemplifica em seu livro “A Cidade dos Encantados” de 1996, a questão do trato com as tradições religiosas populares transpassou as divergências entre os setores sociais. A questão de civilidade e do cientificismo estava tão propagada em Belém que diversos atores sociais não mediam esforços em se juntar à máquina repressiva dessas práticas, especialmente os periódicos da época, mesmo elas sendo tão fortes e requisitadas por uma vasta parcela da população, inclusive a elite, seguindo o exemplo do personagem Coronel Coutinho, do romance Marajó de Dalcídio Jurandir.

No caso de prática ilegal de medicina analisado neste artigo, a sessão ocorreu no bairro da Pedreira, considerado periférico na época. Apesar de sua localização afastada, houve

um grande esforço para reprimir a pajelança, envolvendo denúncias populares e reforços em batidas policiais, conforme registrado no processo. Entre as camadas populares, denúncias de vizinhos e conhecidos eram frequentes, evidenciando que, embora existisse um sistema de solidariedade, nem todos apoiavam as artes de cura, um posicionamento que transcendia barreiras de classe.

Quando comecei a adquirir maior familiaridade com esse tipo de fonte, fiquei logo atraído pela análise da repressão à pajelança e à feitiçaria pela polícia e pela intendência municipal. Porém não tardou muito para que eu pudesse perceber que essas instituições não estavam sozinhas nessa política de repressão. Foi aí que deparei com a política da Igreja Católica - a Romanização, que, como o próprio nome sugere, buscava aproximar o catolicismo vivido pelo brasileiros dos ditames da Santa Sé, em Roma. (FIGUEIREDO, 2009 , p. 16)

Antes de abordar os acontecimentos registrados nos autos de prática ilegal de medicina de 1929, é relevante destacar que, ao associar a figura feminina a práticas relacionadas à cura, é praticamente inevitável confrontar o estigma em torno da imagem da "bruxa" ou "feiticeira". Este trabalho não busca reforçar o imaginário construído que reduz as mulheres a essas posições, mas sim compreender como literatura, periódicos e, neste caso, processos criminais influenciaram a opinião social sobre as práticas curativas femininas que há tempos já permeavam o imaginário e a visão da sociedade. O objetivo, com a utilização dos depoimento de todos os acusados e não só das mulheres, é evidenciar não apenas a resistência dessas praticantes, mas também suas estratégias de atuação em uma sociedade marcada pela repressão e pelo preconceito. Além disso, serão destacadas passagens e falas de envolvidos no caso, revelando suas opiniões e posicionamentos sobre a sessão de pajelança, bem como as formas como essas falas se conectam e reforçam as narrativas retratadas em periódicos e literaturas analisadas.

No dia 23 de agosto de 1929, na Travessa Mauriti, no bairro da Pedreira, ocorreu uma batida policial na casa de Estolano Gomes e Silva, funileiro, do Rio Grande do Norte, branco, casado, sabendo ler e escrever, de 55 anos de idade. O referido lugar estava sob a alegação de estar ocorrendo uma sessão de pajelança que segundo alguns dos presentes serviria como sessão de cura para um “rapazola” que se encontrava enfermo. Dentre os presentes, a contar pelo dono da residência e o adoentado, se encontravam 7 pessoas, sendo destes três homens e quatro mulheres, incluindo uma menor. A diligência foi feita por alguns policiais e transeuntes que, por curiosidade ou afinidade com algum policial, decidiram acompanhar a ocorrência.

No gabinete do posto policial da Pedreira, no dia 24 de agosto de 1929, se encontravam presentes o subprefeito Francisco Portela de Carvalho e seu escrivão, cujo nome não foi possível identificar. Iniciaram os autos de perguntas a começar pelo dono da residência onde ocorreu a batida policial. Segundo o documento⁷:

“apareceu na residencia do depoente o rapaz de nome José André, solicitando-lhe deixasse fazer funcionar em sua casa uma sessão de pajelança, a fim de repassar uma receita ao rapaz de nome Herminio de Tal, que se acha enfermo, que, a princípio, o respondente recusou deixar funcionar em sua moradia tal prática, mas terminou por ceder, visto se tratar de um acto de bem”. (PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 03)

Aqui aparece a primeira menção da finalidade de cura da referida sessão. Mas além disso é possível destacar a posição defensiva na qual se encontrava o depoente e a qual vai se repetir em praticamente todas as falas dos apreendidos. Quando perguntado quem presidia a referida sessão, Estolano afirmou que:

“dirigiram os trabalhos Guilhermina de Tal e o mesmo José André, os quaes deram início á sessão cerca das onze horas da noite” (PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 03-verso)

O segundo depoimento é o de Guilhermina Santos, primeira acusada por Estolano, cozinheira, paraibana, viúva de 27 anos de idade, branca, sabendo ler e escrever, acusada anteriormente de fazer os trabalhos junto de José André. Segundo o que consta no depoimento Guilhermina teria afirmado que:

“que, pelas oito horas da noite da hontem, em companhia de Luiza de Tal, uma filha desta de nome Izabel, e Maria de Tal, chegou a casa de Estolano de Tal, a Travessa Maurity, a fim de assistir a uma sessão espírita; que, iniciada a sessão, a respondente adormeceu, não mais vendo o que se passava...” (PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 05)

Neste ponto, as falas descritas assumem uma mudança drástica, mantendo, contudo, uma postura defensiva nos depoimentos. A alegação de prática de sessão espírita torna-se evidente como uma das principais estratégias utilizadas para escapar da acusação de prática de pajelança, um padrão que se repete em várias outras declarações. Essa dinâmica abre espaço para discutir porque o espiritismo frequentemente surge como uma válvula de escape em acusações desse tipo enfrentadas no processo.

⁷ Autos de crime de exercício ilegal da medicina onde são acusados: Estolano Gomes e Silva, José Olympio de Castro, Guilhermina Santos, Luiza Maria de Jesus e Maria da Conceição, com base no artigo 158 do Código Penal da República. Cidade de Belém/PA, 30 de agosto de 1929. Acervo do Tribunal de Justiça do Estado do Pará sob salvaguarda do Centro de Memória da Amazônia da Universidade Federal do Pará (CMA-UFPA).

Práticas culturais, religiosas e de cura sempre existiram em terras brasileiras, mas com as intervenções exteriores de modernização e desenvolvimento da ciência, medicina e práticas de higiene, elas passaram por várias alterações e modificações. Com a pajelança e o espiritismo não foi diferente. Contudo, a ótica social e governamental sob a qual as duas práticas eram vistas se apresentavam de formas distintas. O espiritismo, assim como muitas outras “modas” foi importado para o Brasil, na segunda metade do século XIX, por meio de imigrantes franceses, e rapidamente ganhou apoio, especialmente entre os republicanos e abolicionistas.

Não se pode generalizar aqui e sustentar a fala de que o espiritismo e até mesmo a mediunidade foram amplamente aceitos e isentos de perseguições. O ponto é que por ter um número maior de adeptos e em boa parte desses mesmos adeptos pertencerem a camadas mais abastadas da sociedade, a perseguição legislativa e social foi bem mais amena que a voltada às práticas de pajelança. Além disso, o teor das narrativas assumido pelos periódicos na época não era tão incisivo ao retratar as temáticas envolvendo a mediunidade.

As Sociedades Espíritas, diferentemente das comunidades dos praticantes de cura popular, existiam sob o véu de condição institucional e associativa. Ao declarar serem uma ciência, uma religião e uma filosofia, vinda da Europa, particularmente da França, que tinha o objetivo de perpetuar o bem social através da caridade, o espiritismo foi bem mais aceito do que outras práticas dissidentes. É por conta desses fatores que quando Guilhermina foi acusada de envolvimento com pajelança declarou que estava acompanhando uma sessão espírita, representando uma forma de burlar a lei e resistir aos eventuais condimentos.

Sob a mesma narrativa são tecidos os autos de perguntas feitas a José Olympio de Castro, vulgo “Zé André”, pernambucano, branco, 24 anos de idade, sabendo ler e escrever, casado e sem ocupação certa que alegava que:

“ante hontem (22 de agosto), tendo ido à casa de moradia de Estolano Gomes, á Travessa Maurity, foi por elle convidado para servir como “médium” em uma sessão de pajelança, que se deveria realizar hontem (23 de agosto), na moradia do referido Estolano; que, atendendo ao convite por volta das sete horas e trinta minutos da noite de hontem, dia vinte e três do corrente, chegava à residência de Estolano, onde estavam este, sua senhora e um rapazola” (PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 06)

Não fica clara a questão da afirmação de que ele serviria como “médium”. Isso leva a supor que talvez aqui haveria algum indicativo de confissão, mas que mais uma vez

reverbera na narrativa da prática da espiritualidade. Quando perguntado quem presidiu a sessão o depoente respondeu que:

“dentre as mulheres presentes à sessão já referida, o depoente sabe ser a de nome Guilhermina “médium”, sendo nas demais apenas meras espectadoras; que Guilhermina é quem costuma cantar, quando ha sessão de natureza da de hontem, já tendo o depoente visto a mesma cantar por diversas vezes.” (PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 06-verso)

Nesse ponto do depoimento, pode-se supor que o motivo que levou José André a atribuir a Guilhermina a culpa do referido trabalho seja uma possível situação de amizade que talvez tivesse com Estolano ou uma relação de cumplicidade, que não envolvesse o preconceito e a discriminação sobre as artes de cura em si. E pelo fato dele afirmar conhecer Guilhermina e atribuir a ela a condição de “médium”, dá mais força à hipótese de que eles seriam talvez “colegas” de profissão nas mesmas práticas de curas.

Seguindo a linha cronológica dos depoimentos, o que ocorreu no seguinte foi o de Luiza Maria de Jesus, pernambucana, branca, 37 anos, casada, analfabeta e de serviços domésticos.

“ o rapaz de nome José de Tal, convidou a depoente para ir á casa de Estolano de Tal, á Travessa Maurity, a fim de á noite, assistir uma sessão espírita; que, pelas sete horas e meia, em companhia se sua filha Izabel Maria Reginald, Maria e Guilhermina de Tal, dirigiu-se á casa de moradia de Estolano; que, depois das nove horas da noite, teve início a sessão, tendo nella trabalhado o referido José, que cantou alguma cousa”(PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 08)

Os autos de pergunta seguem com o mesmo padrão de afirmativa, mas dessa vez, diferentemente dos depoimentos dos homens citados até então, Guilhermina e nenhuma outra mulher foi acusada de presidir a sessão.

Como descrito, Luiza foi junto a sua filha e as outras mulheres, mas o depoimento prestado nos autos de perguntas feitas pela filha Izabel Maria Reginald, paraense, parda, 13 anos, analfabeta e de serviços domésticos, foi um pouco diferente do da mãe no que diz respeito a quem fez o convite e quem dirigiu a sessão.

“que, a convite de Estolano de Tal, á noite de hontem, cerca de nove horas da noite, a respondente e sua respectiva genitora se dirigiram á casa daquele, a fim de assistir a uma sessão de espiritismo; que, seriam nove horas e trinta minutos, quando a respondente já estava em casa de Estolano, começou a referida sessão, dirigida por José de Castro e Guilhermina de Tal” (PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 11)

No depoimento de Maria da Conceição, naturalidade ignorada, branca, 52 anos, solteira, analfabeta e de serviços domésticos, novamente nenhuma mulher é acusada de presidir a sessão e a narrativa de sessão espírita continua.

“que, a fim de assistir a uma sessão espírita, dirigiu-se a casa de Estolano de Tal, á Travessa Maurity, hontem, cerca de oito horas da noite, em companhia de tres conhecidas suas; que, seriam nove e meia horas noite, quando tiveram inicio os trabalhos da sessão, dirigida por Estolano e José de Tal, a qual tinha o fim de curar um rapazola presente” (PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 10)

O último dos depoimentos de autos de perguntas feitas aos apreendidos foi do descrito anteriormente pelos outros depoente como sendo o “rapazola enfermo” cujo nome era Hermindo Pereira de Sousa, paraense, pardo, 38 anos, casado, marítimo e sabendo ler e escrever o qual o mesmo afirmou estar doente e a procura de uma sessão de cura.

“que, se achando doente, o respondente procurou seu conhecido de nome Estolano, morador á travessa Maurity, o qual é tido no bairro da Pedreira como entendido em matéria de curar pelo espiritismo, a fim de lhe pedir uma consulta; que, falando ao mesmo Estolano, este disse ao respondente que só fazendo uma sessão particular, a qual deveria ter logar na sexta-feira ultima, dia vinte e três do corrente; que, de facto, nesse dia, já depois das onze horas da noite, o depoente estava na casa de Estolano, onde encontrou uma sessão formada, que não sabe informar se era espiritismo ou pajelança; que uma mulher gorda, que estava presente e cuja o nome o respondente ignora, preparou em uma cuiá uma mistura de água com um pó qualquer, a qual o respondente bebeu; que a referida sessão era presidida pelo próprio Estolano” (PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 12)

O documento onde consta a fala de Hermindo é um dos mais emblemáticos, entre os depoimentos, pois possibilita várias outras indagações. A primeira diz respeito ao tipo de cura a qual o enfermo buscou. Em 1929, o período considerado posterior ao boom da borracha, a medicina científica já havia ganhado mais espaço em terras paraenses, principalmente nos grandes centros urbanos, claro que sob preços que beiravam o exorbitantes. Mas o depoente era marítimo e devia, mesmo com algum esforço, conseguir auxílio de algum médico licenciado,

Por preferência ou como complementação de uma cura de teor mais espiritual, buscou o tratamento em uma cura popular. Isso mostra que a opinião social acerca das artes de cura era muito variada e, apesar das narrativas encontradas nos meios de propagação de notícias da época, a vivência e afinidade do paciente, antes mesmo da questão financeira e da influência periódica e literária, também eram determinantes como formuladores de opinião.

Também é possível se indagar se por conveniência da localidade a busca pela cura popular seja a melhor opção para aqueles que residiam nas proximidades, aqui entra em consideração o critério de localização discutido anteriormente. O bairro da Pedreira era um bairro periférico e muitos dos moradores pertenciam às classes trabalhadoras.

Mesmo o “enfermo” declarar ter um emprego como marítimo. As condições de vida dos bairros periféricos, assim como nas regiões interioranas, não facilitavam as vivências dos moradores em muitos aspectos, inclusive os de saúde. Ainda assim, os esforços para reprimir essas práticas não se limitavam às áreas urbanas centrais, estendendo-se também a regiões mais afastadas. Nessas localidades, parte da população desempenhava um papel ativo ao realizar denúncias, o que mostrava a “outra moeda” da fase da opinião social acerca das artes de cura, uma face que ia além das representadas nos veículos de imprensa.

Como última indagação, é importante levar em consideração se na fala de Hermindo é possível depreender se parcela da população soubesse diferenciar o espiritismo de pajelança. Talvez, por conta de algumas similaridades entre as duas práticas uma boa parcela da população não soubesse diferenciar e só afirmasse ser práticas de cura, ou talvez Hermindo só utilizou dessa fala como narrativa para se livrar de uma possível condenação, assim como fizeram os depoentes anteriormente ao afirmarem estarem indo para uma sessão espírita e não uma sessão de pajelança.

Além dos depoimentos dos acusados, a fala do Subprefeito Francisco Portella em seu relatório de 2 de setembro de 1929, exprime ainda mais a questão de classe no debate acerca das artes de cura. Nele, é possível verificar a presença das ideias de algumas das nuances que levaram à criminalização das práticas de medicina popular, reforçadas em muitos periódicos, e de como a sociedade herdeira dos ideais belepoqueanos, cientificista e republicano enxergavam certos agentes sociais. Portella escreve o seguinte:

Mais um processo de pagelança vae á justiça para julgar. E não será o ultimo. Belém (aliás o Pará), não conseguiu até hoje libertar-se desse fanatismo inconsciente por esse perverso de superstição que tanto deprimem nossos costumes. E isso já vem de séculos - legado macabro dos pagés aborigenes e dos feiticeiros da África - tem resistido a todas as cathecheses religiosas, a todos os avanços da civilização.

Mas não só a indole phantamista e credula da nossa gente se desse a tão longa existencia dessas crenças retrogradadas. A complacencia da lei e, sobretudo, a protteção dispensada aos "pagés" por gente de alta posição social, tem sido um incentivo a pratica lucrativa e malefica dos sortilegios.

São varios os malefícios resultantes das pagelanças. Frequentemente a policia faz recolher ao Asylo de Alienados homens e mulheres victimas da "liamba" e outros toxicos usados nos antros de pagelanças.(PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 22)

Ao excluir a conexão da prática de pajelança com a religião católica, o subprefeito limitou sua origem apenas a influências indígenas e africanas. Laura de Mello e Souza em seu livro “O diabo e a terra de santa cruz”, demonstra que a dissociação do catolicismo com práticas populares de cura datam de um período anterior ao analisado no processo. A autora, trata da perseguição aos curadores e curadoras no contexto da colonização do Brasil, mostrando como esses agentes das práticas populares, muitas vezes mulheres, negros e indígenas, foram criminalizados pelas instituições coloniais, especialmente pela Inquisição e pela Igreja Católica, onde práticas populares de cura, sobretudo aquelas ligadas a benzimentos, ervas, rezas ou invocações de santos de forma não oficial, eram vistas como ameaças à autoridade eclesiástica.

Contudo, é relevante destacar que a pajelança cabocla, presente na sessão em análise, faz referências a rezas, podendo incluir elementos como o terço e imagens de santos. Contrariando a perspectiva do subprefeito, é fundamental reconhecer a relação entre a pajelança e a religião católica, evidenciada nessas práticas.

É equivocado associar as artes de cura apenas à parcela mais pobre da população, ou às mulheres negras, uma vez que membros da elite paraense também buscavam sessões de pajelança. Por diversas razões, assertiva essa destacada em narrativas literárias, pessoas declaradas brancas, como retratadas nos dados dos depoente, também faziam parte desse universo.

Além disso, Portella destaca a perpetuação dessa prática devido ao apoio e proteção da alta classe, que não apenas frequentava as sessões, mas também contribuía para o florescimento desse “mercado de malefícios e sortilégios”. Esse apoio e proteção por parte da elite abre a interpretação de que para alguns a discriminação de tais práticas talvez só fosse cometida por questões de “status” ligados à religião católica, mas “por debaixo dos panos” os mesmo que discriminavam eram os que mais apoiavam.

O uso da narrativa do espiritismo como fuga da repressão não passa batido pelas autoridades, evidenciando que já era comumente usada por outros acusados de prática ilegal da medicina. Contudo, umas das características que se mostra mais degradantes da prática de pajelança no pensamento representado pelo subprefeitos é sua categorização no mesmo limiar de outras práticas criminosas como o crime de estupro e defloramento, considerados crimes graves, assim como representadas nos periódicos da época.

Ultimamente e para se acobertarem das perseguições da policia recorrem os pajés ao expediente de rotularem de "sessão espirita" - as sessões de Sta. Barbara e semelhantes que effectuam.

Aos casos de Jurema juntam-se os defloramentos e estupro de menores "actuadas" e cuja presença as sessões os pajés consideram indispensaveis. (PARÁ. Autos de prática ilegal da medicina, Belém, 1929. p. 22-verso)

O processo ao final foi julgado improcedente, os depoimentos dos acusados não permitiram às autoridades legislativas chegarem aos culpados ou às culpadas. Mas, mesmo o processo tendo chegado ao fim sem condenação, se mostrou de extrema importância para o entendimento da máquina repressiva sobre os praticantes da medicina popular, assim como as opiniões populares da sociedade e dos praticantes e das formas de resistências de seus/suas praticantes.

Considerações Finais

Apesar de os literatos narrarem as artes de cura frequentemente a partir de suas próprias concepções políticas, ideológicas e culturais, suas produções contribuíram para uma reformulação dessas práticas perante a sociedade. Assim, elas deixavam, gradativamente, de serem vistas apenas como manifestações culturais determinadas diretamente pelas condições econômicas e sociais de comunidades marginalizadas, uma visão comumente propagada e distorcida nas colunas criminais dos periódicos. Parafraseando Raymond Williams (1977), essas práticas culturais femininas, ao serem retratadas na literatura, tornam-se parte de processos culturais dinâmicos que dialogam com a história, a ancestralidade e as relações de poder e de classe. Nesse sentido, tais narrativas, tanto literárias quanto periódicas, não são neutras; elas operam como mediações reflexivas dos valores e preconceitos da sociedade que as produziu.

Essas narrativas não apenas representavam as artes de cura populares, mas também desempenhavam um papel ativo na formulação de categorias simbólicas que ajudavam a moldar a percepção social sobre essas atividades. Por meio da tipificação, figuras como a benzedeira, a parteira e a pajé eram construídas como tipos sociais que refletiam tanto a ancestralidade quanto as tensões entre tradição e modernidade estruturadas de forma a reforçar a associação dessas atividades com a ilegalidade e a desordem, no caso dos periódicos, ou a reinterpretá-las nas categorias de cultura e folclore, no caso da literatura. Ambiguidade essa reforçada pela concepção de localidade regional.

Evidenciou-se também a presença de uma categoria de derivação das práticas de pajelança femininas, retratadas na literatura, exemplificando assim o multifacetado e ressignificado papel dessas mulheres. Essas derivações constituem subgrupos com diferentes denominações que, em teoria, seguem parcial ou integralmente os rituais característicos da pajelança. Entre essas categorias, destacam-se as parteiras, benzedeiros, erveiros, curadoras e rezadeiras. A principal razão para a existência desses subgrupos reside na tentativa de evitar a atenção das autoridades públicas durante os períodos de perseguição. Adotando designações alternativas, como "parteiras", essas mulheres atuavam em benefício de sua subsistência e para afirmar suas práticas, muitas vezes de maneira discreta.

A prática do curandeirismo feminino é frequentemente interpretada como um ato de resistência e expressão de agência feminina em face da repressão de práticas culturalmente consideradas masculinas. Nesse contexto, as curadoras desafiam as normas de gênero ao assumir papéis ativos na esfera espiritual e medicinal, historicamente dominada por homens. Ao preservar tradições e conhecimentos transmitidos de geração em geração, essas mulheres não apenas resistem à marginalização, mas também contribuem para o bem-estar de suas comunidades, representando uma forma significativa de empoderamento feminino e preservação cultural, mesmo frente a opiniões ambíguas sobre suas práticas e modos de vida.

Entretanto, é crucial reconhecer que a opinião social sobre essas práticas pode variar consideravelmente de acordo com o contexto cultural, político e ideológico específico. E a intencionalidade das narrativas pode se tornar um divisor de águas na formulação dessas opiniões.

Em síntese, o século XX foi marcado por disputas entre valores dominantes e emergentes reforçadas por narrativas diversas e refletidas nas opiniões sociais. É possível depreender, a partir das análises das fontes, que existe uma espécie de tríade de ideias que permeavam a visão social acerca das práticas de cura femininas, sendo elas: as narrativas distintas dos veículos de imprensa, a localidade regional que as categorizam dentro ou fora da perspectiva cultural e a auto-representação de suas praticantes.

Em outras palavras, os periódicos e as literaturas da época, apesar de publicados no mesmo período, apresentavam visões distintas sobre as artes de cura femininas, sendo as matérias periódicas reforçadoras de uma visão recriminatória, enquanto a literatura seguia pelo viés do enquadramento cultural e folclórico de tais práticas.

Essas distinções eram reforçadas quando focalizada a região onde eram praticadas, isso fica evidente ao constatar que nas regiões urbanas, onde havia uma circulação maior de pessoas e de jornais, as narrativas sobre as artes de cura se debruçaram quase que exclusivamente a retratar a desmoralização a estranheza e o charlatanismo dessas práticas, assim como evidenciado na manchete da Folha do Norte de fevereiro de 1919 citada no início desse texto. Por outro lado, é nítido como os literatos focalizavam suas narrativas para o cotidiano e vivências das regiões interioranas, onde as artes de cura assumiram, para essas sociedades, um papel de sobrevivência e de manifestação cultural local, característica essa exemplificada no papel social da personagem curadora “Leonardina” do romance “Marajó” de Dalcídio Jurandir.

Acerca da auto-representação das praticantes, embora a constatação se dê por meio de relatórios testemunhais escritos por terceiros, é possível perceber como essas narrativas refletem tanto os estigmas sociais da época quanto a permanência das práticas curativas femininas. As representações dessas mulheres são múltiplas e se desdobram em diferentes ramificações da pajelança, como parteiras, curandeiras, erveiras e espíritas, conforme observado no processo criminal sobre prática ilegal da medicina mencionado anteriormente.

No entanto, ao analisar a fonte processual e os testemunhos das envolvidas, corre-se o risco de interpretar equivocadamente as alegações de práticas espíritas como uma negação da pajelança em suas vidas, como se essas mulheres tivessem abandonado ou renegado suas tradições. Na realidade, tais alegações podem ser compreendidas como uma estratégia de sobrevivência, na qual as práticas de cura femininas vinculadas à pajelança, vistas como criminosas mesmo com todo o esforço dos literatos em caracterizar-las na categoria de folclore e cultura, eram ressignificadas sob discursos e rituais mais aceitos pela sociedade. Dessa forma, a maneira como essas praticantes e pacientes representavam suas ações nos depoimentos era, antes de tudo, uma forma de driblar a repressão e garantir a continuidade de seus saberes e garantia de cuidado médico diante das disputas narrativas que permeavam o período.

Os literatos e redatores, nesse ínterim, se tornaram mediadores e não formuladores dessas disputas, pois detinham o poder de influenciar a visão popular, assim como poderiam ser influenciados por elas. Mas isso é pauta para um próximo estudo.

Referências

- BAKHTIN, Mikhail. **Estética da criação verbal**. Tradução de Paulo Bezerra. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- BAKHTIN, Mikhail. **Teoria do romance I: A estilística**. Tradução de Paulo Bezerra. 1. ed. São Paulo: Editora 34, 2015.
- COSTA, A. M. D. da, & CARVALHO, J. dos S. O legado afroindígena aos curadores da Pedreira: pajelança em processos criminais em Belém do Pará (1929-1933). **Brasiliana: Journal for Brazilian Studies**, 8(1-2), 229–249. 2019.
- FARO, M. C. S. Mulher, cura e pajelança em Soure (Ilha do Marajó-PA). **Anais dos Simpósios da ABHR**, [S. l.], v. 13, 2012.
- FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazonia ; a constituição de um campo de estudo 1870-1950**. 1996. 428f. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- FOUCAULT, Michel. **O nascimento da clínica: uma arqueologia do olhar médico**. Tradução de Vera Porto Carrero. 8. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.
- GÓIS JUNIOR, Edivaldo. Alberto Torres e os higienistas: intervenção do Estado na educação do corpo (1910-1930). **Saúde e Sociedade (USP. Impresso)** , v. 23, p. 1445-1457, 2014.
- GÓIS JUNIOR, E.; LOVISOLO, H. R. (2005). A educação física e concepções higienistas sobre raça: uma reinterpretação histórica da educação física brasileira dos anos de 1930. **Revista Portuguesa de Ciências do Desporto**, 5(3), 322-328
- GONÇALVES, A. M. O processo de urbanização na cidade de Belém do Pará durante a Belle Époque e seus impactos. **Oficina do Historiador**, [S. l.], v. 15, n. 1, p. e37865, 2022.
- GINZBURG, C . **Os Andarilhos do Bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Companhia das Letras. 1988.
- GINZBURG, C. **O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras. 2006.
- GINZBURG, C. (1991). **História noturna: decifrando o sabá**. Trad. Nilson Moulin Louzada. São Paulo: Companhia das Letras.
- JÚNIOR, Edivaldo Góis. “Movimento Higienista” na história da vida privada no Brasil: do homogêneo ao heterogêneo. **ConScientiae Saúde**, [S. l.], v. 1, p. 47–52, 2008.
- MAUÉS, R. H. **A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores**. 1ª ed. Belém: Universidade Federal do Pará. 1990.
- MILAGRES, P. ; DA SILVA, Carolina Fernandes ; KOWLASKY, M. . O higienismo no campo da Educação Física: estudos históricos. **Revista Motrivivência**, v. 30, p. 160-176, 2018.
- MOTTA-MAUÉS, M. A. “Lugar de mulher”: representações sobre os sexos e práticas médicas na Amazônia (Itapuá/Pará). In: Paulo César Alves; Maria Cecília S. Minayo. (Org.).

Saúde e Doença: um olhar antropológico. 2ed. Rio de Janeiro: FIOCRUZ. 1998, v. 1, p. 113-125.

PACHECO, Agenor Sarraf. Cosmologias afroindígenas na Amazônia Marajoara. **Revista de Filosofia**, São Paulo, v. 65, p. 177–195, 2011.

PACHECO, Agenor Sarraf. No tempo das festas: sociabilidades e conflitos em cidades e florestas marajoaras. **Revista de Filosofia**, São Paulo, v. 71, p. 69–83, 2015.

PEREIRA, Edvaldo Santos. **Negritude e poética em “Cachaça”**, de Bruno de Menezes. In: Anais do Congresso Internacional 2018: Associação Brasileira de Literatura Comparada (ABRALIC), 2018.

SAMPAIO, Gabriela dos Reis. **Nas Trincheiras da Cura**. As diferentes medicinas no Rio de Janeiro Imperial. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2001.

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

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** In: LANDRY, Donna; MACLEAN, Gerald (orgs.). *A crítica pós-colonial: uma antologia*. Trad. Sandra Regina Goulart Almeida. São Paulo: Editora da UNESP, 1999. p. 307-339.

SAMPAIO, G. dos R. **Nas Trincheiras da Cura:** As Diferentes Medicinas No Rio De Janeiro Imperial. 1ª ed. São Paulo: Unicamp. 2005.

SANTOS, F. S. D. . Tradições populares de uso de plantas medicinais na Amazônia. História, Ciências, **Saúde-Manguinhos**, Rio de Janeiro, VI. 2000.

SILVA, L. Carlo Ginzburg: O Conceito de Circularidade Cultural e Sua Aplicação nos Estudos sobre a Música Popular Brasileira. **Revista Augustus**, 22, abr. 2018.

SOUZA, Laura de Mello e. **O diabo e a terra de Santa Cruz:** feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. 26. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022

STOLL, Sandra J. . Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do espiritismo no Brasil. **Revista de Antropologia** (USP. Impresso) , São Paulo, v. 45, n.2, p. 361-402, 2002.

TAVARES JÚNIOR, R. W. . **A Carroça e o Bonde:** encontros e desencontros culturais na Belém da belle-Epoque. 2011. (Apresentação de Trabalho/Comunicação)

TAVARES JÚNIOR, R. W. (2012). As relações de poder na e entre a Escola Normal e a cidade de Belém do Pará de 1890 a 1920: a belle époque na escola. **Revista HISTEDBR On-line**, 12(45), 35-47.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado:** *poder e a produção da história*. Tradução de Fernanda Abreu. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WEINSTEIN, Bárbara. **A Borracha na Amazônia:** *expansão e decadência, 1850-1920*. São Paulo: Hucitec, 1993.

WILLIAMS, Raymond. **Marxismo e literatura**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.