

Raymundo Heraldo Maués

## Catolicismo e pajelança cabocla na Amazônia brasileira: influências européias, indígenas e africanas<sup>1</sup>

Este artigo resulta de pesquisa de campo desenvolvida na região do Salgado, no nordeste paraense (Amazônia brasileira), desde dezembro de 1975, com períodos de maior ou menor intensidade, até o ano de 1986; e de minhas leituras, que incluem obras de antropólogos, historiadores, geógrafos, folcloristas e ficcionistas. Tudo isso veio me indicar que, a despeito de algumas variações de crenças e práticas de uma área amazônica para outra, existe um substrato comum que permite certa generalização.<sup>2</sup> Por outro lado, porém, os aspectos religiosos da cultura cabocla<sup>3</sup> na Amazônia apresentam uma grande riqueza de mitos, concepções, crenças e práticas. Se a isso nós somarmos a diversidade religiosa indígena, com suas variadas línguas, formas de comportamento, mitos, crenças e etnias — que aqui não serão tratados —, teremos uma riqueza ainda maior no que diz respeito à diversidade cultural das populações amazônicas.

- 
- 1 Apresentei este texto, originalmente, em 1996, sob o título “Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião”, em Simpósio Internacional intitulado Diversidade Biológica e Cultural da Amazônia, organizado por Ima Célia Guimarães Vieira, José Maria Cardoso da Silva, David Conway Oren e Maria Ângela D’Incao, em Belém, Pará, no Museu Paraense Emílio Goeldi. Foi posteriormente publicado no livro de Vieira, Célia Guimarães et al. (Maués 2001); e publicado, ainda, com algumas atualizações, em *Estudos Avançados* 19 (Maués 2005) a pedido dos editores desse periódico. Agora é publicado mais uma vez, com novo título, para refletir melhor seu conteúdo, e com novas atualizações que se fazem necessárias.
  - 2 Devo lembrar, porém, que, nos dias atuais, depois de vários fluxos populacionais recentes, em razão de projetos incentivados pelo governo brasileiro, existem áreas de ocupação recente, sobretudo aquelas ao longo de rodovias (a Transamazônica, por exemplo, mas não só ela), onde as tradições da cultura regional, que datam muitas vezes do início da colonização portuguesa (séculos XVII e XVIII), não se encontram presentes ou estão bastante minimizadas.
  - 3 Neste texto, utilizo amplamente a expressão “caboclo”, de uso tradicional na Amazônia brasileira, inclusive para me referir à chamada “pajelança cabocla”, uma forma de xamanismo não indígena. Embora essa expressão tenha, na maioria das vezes, conotação pejorativa, é, no entanto, também consagrada, na literatura antropológica, em determinados contextos, como por exemplo, no caso da pajelança não indígena, a que estou me referindo aqui. E, em outros, ela aparece mesmo como forma de ressaltar as boas qualidades de uma pessoa, como na frase: “eu sou um caboclo bom”, quando se deseja enfatizar características positivas de quem está falando. Uma interessante discussão sobre o uso do termo caboclo, de uma perspectiva antropológica, está presente na tese de Lima (1992). A mesma autora tem artigo publicado em que o assunto é discutido mais particularmente (Lima 1999).

Do ponto de vista antropológico, quem primeiro estudou a diversidade religiosa do caboclo amazônico foi Eduardo Galvão, que constitui um marco nesses estudos, com dois trabalhos de importância fundamental: um pequeno artigo intitulado “Vida religiosa do caboclo da Amazônia”, publicado em 1953, e um livro, resultado de sua tese de doutorado, “Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá”, publicado em 1955. Antes dele, a questão tinha sido estudada e abordada por ficcionistas e folcloristas, entre eles Dalcídio Jurandir, Pádua Carvalho, Sant’Anna Nery, José Vêrissimo, Jorge Hurley e vários outros. Entre os antropólogos que, na esteira de Galvão, têm também abordado essa temática, realizando trabalho de campo em várias áreas da Amazônia, estão Napoleão Figueiredo, Anaíza Vergolino, Déborah Lima, Mark Cravalho, além dos meus próprios trabalhos. Merecem também destaque, no estudo dessa temática, os trabalhos de um folclorista contemporâneo, Vicente Salles, de um historiador, Aldrin Figueiredo, e de um geógrafo, Nigel Smith (Salles s.d.; Galvão 1953, 1955; Figueiredo & Silva 1972; Figueiredo, N. 1976; Smith 1979; Maués 1990, 1995; Figueiredo 1996; Lima 1992; Maués 1990, 1995; Cravalho 1993, 1967).

Comecei o estudo dessa temática numa pequena povoação de pescadores, Itapuá, pertencente ao município de Vigia, na região do Salgado. Ao ali chegar, em 1995, para estudar os hábitos e as ideologias alimentares, bem como as concepções sobre doenças, juntamente com Maria Angélica Motta Maués, minha mulher e colega antropóloga, fizemos um pequeno *survey*, com ajuda de estudantes de grau médio da cidade de Vigia, visitando casa por casa de Itapuá, e obtendo, entre outras, a resposta de que todos os habitantes ali eram “católicos”. Foi possível constatar uma forte aversão dos moradores para com o “protestantismo”, isto é, o pentecostalismo da Assembléia de Deus que, a partir da sede do município, já havia tentado se estabelecer, sem êxito, na povoação.<sup>4</sup> Como eu estava interessado nas concepções sobre doenças populares e, também, em suas formas de tratamento, interessa-me saber sobre especialistas médicos populares, mas só depois de morar na povoação por cerca de um mês é que tive notícia dos primeiros xamãs ou pajés, tendo sido convidado para assistir a uma sessão de cura de importante curador (pajé) local. Vim a perceber depois a razão disso, que reside na forte repressão a que estiveram sujeitas

---

4 Hoje (2009) já existe um pequeno templo da Assembléia de Deus em Itapuá, estando a população claramente dividida entre uma minoria “protestante” (pentecostal) e uma grande maioria “católica” (nem sempre, como costuma acontecer no Brasil, constituída por adeptos devotos ou fiéis seguidores da instituição eclesíástica). Mas a influência do pentecostalismo já é maior do que há trinta e quatro anos atrás, quando iniciei minhas pesquisas nessa área. É que, entre os católicos, já existem adeptos da Renovação Carismática Católica (RCC), o que faz com que estes possam ser pensados (para os carismáticos), como “tradicionais” e “renovados”. Este assunto é abordado em artigo publicado conjuntamente com aluna de doutorado, sob minha orientação (Maués & Villacorta 2006).

as crenças e práticas ligadas à pajelança na Amazônia, desde pelo menos o século XVIII, quando esteve em Belém a Visitação do Santo Ofício da Inquisição (1763-1769) (Lapa 1978). Só quando as pessoas ganharam um pouco de confiança em mim é que me revelaram a existência de seus xamãs, que eram vários, não só em Itapuá, mas em muitos outros pontos da região.

Não obstante, acabei percebendo que não estavam erradas as pessoas ao se declarar católicas, sem mencionar suas práticas xamânicas, já que estas, na verdade, estão incorporadas às crenças e práticas do catolicismo popular que adotam.

O catolicismo popular dessas populações, não só de Itapuá, mas da região do Salgado, e de várias outras áreas da Amazônia já investigadas por pesquisadores, centra-se na crença e no culto dos santos. Em Itapuá, por exemplo, os principais santos que o povo cultua são N. S. de Nazaré, São Benedito, o Menino Deus e São Pedro.

N. S. de Nazaré é a padroeira do município de Vigia, no Pará, sendo também a santa considerada como padroeira dos paraenses, tendo, por outro lado, uma grande importância na Amazônia. Belém, a capital do estado do Pará, é um dos principais centros de devoção mariana no Brasil, sede do famoso Círio de Nazaré, que se realiza todos os anos no 2º domingo de outubro (Alves 1980). Acontece que a devoção a N. S. de Nazaré teve origem em Vigia, desde pelo menos a segunda metade do século XVII (Betendorf 1910). Por isso, em todo o município, inclusive em Itapuá, é muito forte a devoção a essa santa, considerada muito poderosa e milagrosa. As promessas dirigidas a N. S. de Nazaré são inúmeras, sendo essa santa muito invocada pelos pescadores que se encontram em perigo no mar.

São Benedito é outro santo considerado muito milagroso – e também muito “perigoso”, com quem não se pode brincar. Em Itapuá existe uma pequena imagem de São Benedito, que pertence a um “dono de santo” bastante respeitado na povoação. Essa imagem é muito visitada e a ela se fazem muitas promessas, para obter curas de doenças, encontrar objetos perdidos e outras graças. Os pescadores também se “pegam” com São Benedito, quando estão no mar, não propriamente em situações de perigo (quando a santa invocada é N. S. de Nazaré), mas em algumas situações difíceis, quando por exemplo o ferro da embarcação se prende no fundo, não podendo soltar-se em condições normais, ou quando se perde parte ou a totalidade da rede de pesca e se deseja recuperá-la.

O Menino Deus é outro “santo” muito cultuado, já que é o padroeiro da povoação. Numa concepção mais próxima do catolicismo oficial sabe-se que o Menino Deus é Jesus menino, isto é, a segunda pessoa da Santíssima Trindade, portanto, o próprio Deus. Mas no catolicismo popular brasileiro e das populações caboclas amazônicas o Menino Deus é um “santo” como os outros, já que Deus é uma figura distante,

pouco lembrada e pouco invocada pela população.<sup>5</sup> Em Itapuá, no mês de dezembro, faz-se uma grande festa em homenagem a seu padroeiro, o Menino Deus, com missa, procissão, arraial e festa dançante. É nesta ocasião que, principalmente, as pessoas aproveitam para pagar as promessas a esse santo, a maioria delas relacionadas com pedidos de cura de doenças.

Já São Pedro, o padroeiro dos pescadores, é um santo considerado pouco milagroso. São Pedro é visto como um companheiro de trabalho, uma espécie de igual, com quem os pescadores se identificam, a quem festejam, mas de quem não esperam tantos milagres. No entanto a festa de São Pedro, em junho, é muito concorrida, e comemorada no município com grande procissão fluvial. Em Itapuá também se faz uma pequena procissão pelas ruas do lugar, conduzindo-se nela uma pequena imagem, bem como a “barca dos pescadores”, uma embarcação em miniatura que também é conduzida por ocasião da procissão do Menino Deus.

A concepção a respeito dos santos é a de pessoas que viveram neste mundo e, por processos diversos, se santificaram, após a morte. Está presente a idéia de pessoas que, durante a vida, praticaram o bem, mas nem sempre este aspecto é decisivo ou fundamental. A idéia de santificação está relacionada também com o sofrimento ou a morte violenta, assim como com a conservação do corpo sem corrupção por longos anos após a morte. Esta é a idéia dos “corpos santos” encontrados nos cemitérios, quando os sepulcros são reabertos, por alguma razão. Por outro lado, os santos populares, nos cemitérios, são aqueles de quem se obtém “milagres” ou “grças” de vários tipos, através de promessas, sendo seus túmulos visitados por muitos, que neles acendem velas, colocam flores e às vezes placas de agradecimento por alguma graça alcançada. Esta, aliás, é uma crença que se encontra também nos cemitérios das grandes cidades, não só da Amazônia, mas também de outras partes do Brasil.

As populações caboclas da Amazônia distinguem, por outro lado, entre o “santo do céu” e suas “semelhanças” ou imagens. O verdadeiro santo é aquele que está no céu, isto é, alguém que já morreu e, por ter alcançado a salvação, encontra-se vivendo nesse lugar, em companhia de Deus, dos anjos e dos “espíritos de luz”. Suas imagens ou semelhanças foram, na crença popular, “deixadas por Deus na terra”. Não obstante,

---

5 Trata-se, no caso, de um *deus otiosus*, conceito utilizado por Eliade, como, por exemplo, na seguinte passagem de um de seus inúmeros livros: “Por toda parte, entre essas religiões primitivas, o Ser supremo celeste parece ter perdido a atualidade religiosa; está ausente do culto e, no mito, afasta-se cada vez mais dos homens, até se tornar um *deus otiosus*. Os homens, porém, lembram-se dele e imploram-lhe em última instância quando fracassam todos os esforços com os outros deuses e deusas, antepassados e demônios” (Eliade 1992: 63). Essa categoria, descrita por Eliade para o que chama de “religiões primitivas”, descreve também muito bem as concepções e práticas do catolicismo popular amazônico e brasileiro.

essas imagens, por um processo que é, ao mesmo tempo, metafórico e metonímico, também participam do poder do santo do céu. Além disso, algumas imagens, de um mesmo santo, são mais “poderosas” ou “milagrosas” do que outras. Assim, por exemplo, na região do Salgado, o São Benedito Achado, uma pequenina imagem cultuada na cidade de Curuçá, é a mais milagrosa de todas. Entre as Nossas Senhoras de Nazaré, é difícil dizer qual das duas é mais poderosa, se a que se encontra na Basílica de Nazaré, em Belém, ou a que pertence à igreja Madre de Deus, em Vigia – mas certamente ambas são muito mais poderosas do que as numerosas réplicas da mesma santa que se encontra em outras igrejas e capelas, ou em residências particulares. É claro que o poder dos santos está relacionado com suas imagens, bem como aos locais de culto onde as mesmas são veneradas. As razões históricas e sociais, que levam determinada imagem, localizada num dado santuário, a tornar-se motivo de grande devoção, são bastante complexas para serem abordadas rapidamente neste pequeno trabalho.<sup>6</sup>

Se essas concepções relativas ao catolicismo popular são comuns aos caboclos e a grande parte dos católicos populares de outras regiões, inclusive dos grandes centros urbanos, há elementos na religião do caboclo amazônico que são mais particulares dessa parcela da população. Essas concepções dizem respeito mais especificamente à pajelança rural ou de origem rural (cabocla), que tem como crença fundamental a crença nos “encantados”.

Os encantados, ao contrário dos santos, são seres humanos que não morreram, mas se “encantaram”.<sup>7</sup> Esta crença tem certamente origem européia, estando ligada às concepções de príncipes ou princesas encantados que povoam nossas histórias

---

6 Nos casos de Vigia e Belém, ambas as imagens de N. S. de Nazaré são pensadas como santas “achadas”. O mito do achado é mais claro nas várias estórias que se conta a respeito disso em Belém, atribuindo-se esse achado a um homem do interior (mas que morava perto da cidade), chamado Plácido José de Souza. Vale lembrar que santos e santas achados, que fogem, que choram, que aparecem a devotos escolhidos, que se comunicam com videntes especiais, são vistos pela literatura como formas de afirmação do catolicismo popular na sua tendência de produzir uma espécie de auto-consumo religioso, fugindo, assim, a um controle mais estrito da parte da hierarquia eclesiástica. Sobre essa questão, tratando-se, sobretudo, do caso de Maria, cf. Steil (2003). O fato de terem sido “achadas”, as duas imagens, dá a elas maior importância para os devotos. Além disso, a imagem de N. S. de Nazaré, em Belém, por ser esta uma cidade mais importante do que Vigia, acaba sendo, sob vários aspectos, mais importante. Mas, por sua devoção ter tido início em Vigia, desde pelo menos a segunda metade do século XVII, a imagem desta cidade (bem diferente da de Belém), acaba tendo uma importância toda especial, para muitos devotos, e não só para os vigienses.

7 Embora esta seja a crença mais comum, relatada também por outros autores que estudaram a pajelança, o trabalho de Cravalho (1993), que estudou a pajelança numa vila do Médio Amazonas, apresenta a ideia de que, para os moradores do lugar, os encantados são espíritos de pessoas mortas, que moram no “encante”, tendo sido levados para lá por outros encantados.

infantis em todo o mundo ocidental. Mas foi também influenciada por concepções de origem indígena, de lugares situados “no fundo”, ou abaixo da superfície terrestre, e provavelmente também por concepções de entidades de origem africana, como os orixás, seres que não se confundem com os espíritos dos mortos. Dois exemplos de encantados muito populares na Amazônia servirão para ilustrar essas crenças: Cobra Norato, popularizado nos meios intelectuais de todo o Brasil graças ao poema famoso do gaúcho Raul Bopp, e o rei Sebastião, um encantado que habita em várias praias de ilhas existentes ao longo do litoral entre Belém e São Luís, e que é entidade comum aos cultos de pajelança e de origem africana tanto no Pará como no Maranhão.

A lenda de Cobra Norato é narrada em várias versões, em diferentes regiões da Amazônia, sendo talvez de origem indígena. As versões colhidas na região do Salgado apresentam, mais ou menos, o seguinte relato. Uma mulher deu à luz dois gêmeos de ambos os sexos, que foram chamados de Maria Caninana e Norato Antônio. Logo ao nascer, as crianças se transformaram em cobras e deslizaram, rapidamente, para o rio, onde passaram a viver. Cresceram e se transformaram em cobras-grandes. Já adultos, Maria Caninana enamorou-se de uma outra cobra encantada, do sexo masculino, com quem desejava casar-se. Seu irmão se opunha, pois isso impediria que os dois se desencantassem. Como a irmã não lhe desse ouvidos, ele entrou em conflito com ela e seu noivo, travando-se entre eles uma grande luta, durante a qual Cobra Norato matou os dois. De tudo isso Norato Antônio participava sua mãe, a quem costumava ainda visitar, em forma humana. Uma outra versão, não encontrada na região do Salgado, mas narrada no Baixo Amazonas, dá conta de que, muito tempo depois, Cobra Norato encontrou quem o desencantasse: um soldado em Óbidos, que não se intimidou com o tamanho daquela enorme cobra e a feriu, até provocar sangue, com uma faca “virgem”.<sup>8</sup>

Quanto ao rei Sebastião, como encantado, é um personagem cujas origens remontam a Portugal. Trata-se do mesmo rei D. Sabastião que morreu durante a batalha de Acácer-Quibir, na segunda metade do século XVI, na luta contra os mouros do norte da África e cuja morte precoce foi uma das razões que levaram Portugal a cair sob o domínio da Espanha em 1580. Esse domínio se estendeu por 60 anos, até 1640, gerando, em Portugal, uma lenda, segundo a qual D. Sebastião não morreria, mas se encantara, devendo em breve retornar à Europa com seus exércitos para libertar seu povo do domínio estrangeiro. Essa lenda gerou concepções de caráter messiânico em Portugal (o chamado sebastianismo), que duraram muitos anos, como é bem sabido, resultando em influências na literatura portuguesa do período. Mesmo depois de terem perdido

---

8 Isto é, nunca usada antes.

sua importância em Portugal, essas idéias continuaram bem vivas no Brasil, estando presentes, por exemplo, em movimentos de caráter messiânico como o episódio de Canudos, no Nordeste.<sup>9</sup>

Na região do Salgado se fala em quatro “moradas” do rei Sebastião. A primeira delas, certamente a mais falada, é a ilha de Maiandeuá, no município de Maracanã, onde se situam a praia e o lago da princesa, que é a filha do rei. Trata-se de uma bellissima ilha, de acesso não muito fácil, mas com várias praias, sendo frequentada por turistas. A segunda, menos famosa, é a ilha de Fortaleza, no município de São João de Pirabas, de acesso ainda mais difícil, onde existe a “pedra do rei Sabá” e o “coração da princesa”. Quando visitei essa ilha, em 1986, nela só existia uma casa, de um comerciante da sede do município que ali passava períodos de lazer. A pedra, no entanto, era muito visitada. Trata-se de uma pedra comum, que tem mais ou menos um metro de altura, mas que, de longe, no ponto da praia aonde chegam as embarcações, parece a figura de um homem moreno sentado. Próximo a essa pedra, fica outra, de cor branca, deitada sobre a areia da praia, em forma de coração: é “o coração da princesa” (filha do rei Sabá). A pedra do rei Sabá é objeto de culto dos adeptos do catolicismo, da pajelança e dos cultos de origem africana. Ela está sempre cheia de velas, fitas do tipo das que se colocam em santos, e oferendas de todo tipo, sobretudo bebidas alcoólicas e tabaco. Percebi que muitas pessoas confundem o rei Sabá com o santo católico São Sebastião e fazem promessas a ele, que são pagas com as oferendas, que também são ali colocadas por adeptos da umbanda, por exemplo. Mas a ilha de Fortaleza é também uma “ilha encantada”, como a de Maiandeuá. O mesmo acontece com a ilha dos Lençóis, no litoral do Maranhão, que é menos referida ainda na região do Salgado: esta é a terceira morada do rei Sebastião. Para seus moradores, entretanto, a ilha dos Lençóis é a mais importante morada do rei (Braga dos Santos 1983; Posey & Braga dos Santos 1985). Menos conhecida ainda no Salgado é a quarta morada, que fica na pedra do rio Gurupi, que separa o Pará do Maranhão (Sousa 2000).

A idéia messiânica de um possível desencantamento do rei Sebastião está sempre presente na região do Salgado, entre as populações rurais. A lenda que expressa melhor essa idéia, contada em várias versões, refere-se à aparição de filha do rei a um pescador, na ilha de Maiandeuá, pedindo que ele a desencante. Se isso acontecer, ele terá como recompensa casar com a princesa. Além disso, caso isso ocorra, as cidades dos encantados aflorarão à superfície, enquanto todas as nossas cidades irão para o fundo, estabelecendo-se, a partir daí, o governo do rei Sebastião sobre o mundo. Para desencantá-la, ele terá, como no caso do desencantamento de Cobra Norato, de cortar

---

9 Sobre a Guerra de Canudos, a referência clássica é Euclides da Cunha, com sua obra “Os Sertões”, cuja primeira edição é de 1902 (Cunha 1995).

o couro da cobra em que a princesa se transforma, com uma faca virgem, até provocar sangue. Ocorre que, em todas as versões que ouvi, o pescador sempre falha, sentindo-se apavorado com a presença daquela enorme cobra. Ao fugir, ainda ouve um lamento: “Ah, ingrato, redobriste meus encantos!”.

Na região do Salgado o rei Sebastião é visto como o rei de todos os encantados. Há uma outra lenda, também narrada em várias versões, que trata de uma disputa entre os dois grandes encantados, o Rei Sebastião e Cobra Norato, em que este foi derrotado e, em algumas versões, morto pelo rei. A partir desse episódio é que o rei Sebastião passou a ser o mais importante de todos os encantados da região. Segundo os relatos de meus informantes, em muitas sessões de pajelança o rei Sebastião se incorpora nos pajés mais notáveis, vindo com o objetivo de curar as doenças de seus pacientes.

Fora do caso desses encantados mais famosos, como se dá o processo de encantamento? Como disse antes, os encantados são pessoas que, ao contrário dos santos, não morreram, mas se encantaram. Neste processo não interfere nenhum mérito moral, como no caso dos santos, que são frequentemente pensados como pessoas que praticaram o bem enquanto eram vivas. As pessoas se encantam porque são atraídas por outros encantados para o “encante”, seu local de morada. O encante se encontra “no fundo”, normalmente no fundo dos rios e dos lagos, em cidades subterrâneas ou sub-aquáticas. Para que alguém seja levado para o fundo, por um encantado, é preciso que este “se agrade” da pessoa, por alguma razão. É comum a idéia de que, se alguém for levado por algum encantado para visitar o encante, deve evitar comer as coisas que lhe são oferecidas, caso contrário se encantará, não podendo mais viver no mundo da superfície, como os demais seres humanos. Há também a idéia de que os grandes pajés são levados pelos encantados para o fundo, onde aprendem sua arte; mas, neste caso, eles retornam à superfície, como xamãs, para poder praticar a pajelança.

É muito forte, na região do Salgado, a idéia dessas entidades como encantados ou bichos do fundo. Mas não está ausente a referência constante aos “encantados da mata”, que são apenas dois: a Anhangá e a Curupira. Trata-se, neste caso, de seres perigosos, que podem provocar mau-olhado nas pessoas, ou “mundiá-las”, isto é, fazê-las perder-se na mata. Isto acontece com os caçadores que cometem “abusos”, sobretudo os que têm o costume de caçar persistentemente um só tipo de caça. Mas a mata é muito pouco importante na área, assim como a caça. O importante são os rios, a grande baía do Marajó e o oceano Atlântico, isto é, o mundo das águas. Por isso, os encantados do fundo são os mais relevantes.

Os encantados são normalmente “invisíveis” aos olhos dos simples mortais; mas podem manifestar-se de formas diversas. A partir dessas formas distintas de manifestação, eles são pensados em três contextos distintos, recebendo, por isso,



denominações diferentes. São chamados de bichos do fundo quando se manifestam nos rios e igarapés, sob a forma de cobras, peixes, botos e jacarés. Nesta condição eles são pensados como perigosos, pois podem provocar mau olhado ou flechada de bicho nas pessoas comuns. Caso se manifestem sob forma humana, nos manguezais ou nas praias, são chamados de “oiaras”; neste caso eles frequentemente aparecem como se fossem pessoas conhecidas, amigos ou parentes, e desejam levar as pessoas para o fundo. A terceira forma de manifestação é aquela em que eles, permanecendo invisíveis, incorporam-se nas pessoas, quer sejam aquelas que têm o dom “de nascença” para serem xamãs, ou aquelas de quem “se agradam”, ou os próprios xamãs (pajés) já formados: neste caso são chamados de caruanas, guias ou cavaleiros. Ao manifestar-se nos pajés, durante as sessões xamanísticas, os caruanas vêm para praticar o bem, sobretudo para curar doenças.

Fica bastante clara a profunda ambigüidade dessas entidades. Sabemos bem da ambigüidade característica das entidades sobrenaturais, do que nos dá conta, entre outros, o grande antropólogo inglês Edmund Leach (1983a; 1983b). Dessa ambigüidade não estão livres os santos católicos, sendo exatamente por isso que eles podem realizar a mediação entre os seres humanos normais e o mundo sobrenatural, que é o domínio do divino. Não obstante, comparados com os encantados, os santos são mais unívocos ou menos ambíguos, se isso é possível. Essa ambigüidade dos encantados surge a partir do fato de que se trata de entidades que não são pensadas como espíritos, mas como seres humanos de carne e osso, com poderes excepcionais, pois são “invisíveis”, podem se manifestar sob forma humana ou animal e ainda se incorporam em pessoas comuns – apesar de manterem, durante a incorporação, sua condição de seres humanos. Não é a alma ou o espírito do caruana que se incorpora nos pajés, mas é o encantado por completo (“espírito” e “matéria”). Como isso se dá, nenhum informante sabe explicar, não adianta perguntar, como também, segundo Leach, seria um contra-senso perguntar aos Kachin se os *nats* (espíritos) têm pernas, se comem carne ou se vivem no céu (Leach 1996: 77).

Por outro lado, como foi visto, os encantados são perigosos, pois podem provocar doenças nas pessoas comuns, bem como levá-las para o fundo – onde poderão se tornar outros encantados –, além do fato de que o boto encantado é capaz de transformar-se num belo rapaz, que seduz as mulheres, mantendo relações sexuais com elas. Na região do Salgado não encontrei, como é relatado para outras regiões da Amazônia, a idéia de que tais mulheres podem engravidar e ter “filhos do boto”: ao contrário, nessa região, o boto age como uma espécie de vampiro, sugando o sangue da mulher durante as relações sexuais, o que pode levá-la à morte, caso o boto não seja morto antes, pelos parentes ou amigos da vítima, ou a mulher não seja de alguma forma

afastada dessa influência maléfica. Por isso os botos são especialmente temidos pelas mulheres, principalmente quando estão menstruadas, já que o sangue exerce grande atração sobre eles.

Ao lado disso, pode-se dizer que existe homologia e complementaridade entre santos e encantados, nas crenças e representações do caboclo amazônico. Essas entidades situam-se em polos opostos no mapa cognitivo dessas populações: os santos no alto e os encantados no fundo (em baixo). Mas ambos podem também existir na superfície e conviver com seres humanos comuns. Ambos podem castigar as pessoas (São Benedito é um dos melhores exemplos entre os santos) que agem de maneira desrespeitosa ou inconveniente (especialmente no caso de ofensas ao meio ambiente – e neste caso quem age são os encantados da mata ou do fundo), mas também podem curar doenças, resolver problemas amorosos e financeiros, encontrar objetos perdidos etc. Entretanto, na região do Salgado, existem áreas de atuação mais específica dos encantados: enquanto os santos podem agir em qualquer espaço, o âmbito de atuação dos encantados restringe-se mais à floresta, aos rios e igarapés, à terra firme, à várzea, ao manguezal e às praias. No mar (expressão que pode incluir o oceano, mas também as baías e outros locais de pesca), só as mulheres podem temer a presença do boto encantado, mas as mulheres não participam normalmente das pescarias – os homens, pescadores, diante das dificuldades e dos perigos do mar, não invocam os encantados, mas os santos, especialmente São Benedito e N. S. de Nazaré (esta, como uma espécie de rainha das águas, a grande padroeira dos pescadores, como padroeira de todos os paraenses, sobretudo no que concerne ao município de Vigia).<sup>10</sup>

Outra crença muito forte na região do Salgado, que parece ser bastante disseminada, pelo menos em parte, em outras regiões da Amazônia, é a que diz respeito aos chamados “fadistas”, isto é, pessoas que têm o fado (destino ou sina) de se transformar em animais. Esses fadistas são a matintaperera e o “labisônio” (lobisomem), conforme sejam mulheres ou homens. A matintaperera pode transformar-se, à noite, em vários tipos de animais, como porcos, morcegos e aves, sendo capaz de voar: é vista como a mais perigosa feiticeira que existe. O labisônio só se transforma em porco (não existem lobos na região) e é menos poderoso ou temido. Também é

---

10 Vale lembrar, porém, que a pajé Zeneida Lima, que publicou livro sobre pajelança cabocla (hoje em 4ª edição), fala na presença e influência de encantados na Baía do Marajó, um dos principais lugares onde se exerce a pesca praticada pelos pescadores artesanais da região do Salgado. Entretanto, essa pajé foi formada na ilha do Marajó, onde, possivelmente, vigoram outras concepções a respeito de santos e encantados (Lima 1998). Até há pouco tempo, não existiam estudos antropológicos sobre pajelança na ilha do Marajó. Atualmente, existe uma dissertação de mestrado de aluna orientada por mim (Cavalcante 2008) e um artigo que publiquei baseado, porém, em literatura de ficção, um romance do mais importante romancista paraense, Dalcídio Jurandir (Maués 2007).

relativamente pouco referida a existência deste personagem, que parece não ter tanta importância nas crenças e representações locais. Ao contrário, as “matintas” são muito lembradas, chegando-se mesmo a identificá-las e nomeá-las com certa facilidade. Na época em que residi em Itapuá, de dezembro de 1975 a abril de 1976, falava-se abertamente na existência de três matintas no lugar: uma delas era pajé, cujos poderes como curadora não eram muito considerados, e cujo marido não trabalhava, por ser considerado “doente” (nunca consegui descobrir exatamente qual a doença que o incapacitava para o trabalho); outra era uma mulher apontada como alguém que traía o marido; e uma terceira era de cor morena, quase negra, mas com alguns traços que lembravam uma índia, como o cabelo bastante liso, que não era pajé nem era apontada como infiel ao marido (neste caso, é possível que a hostilidade contra ela se originasse do fato de ser considerada “preta”, haver casado com um “branco” e morar na “povoação” de Itapuá, longe do lugar dos “pretinhos”).<sup>11</sup>

Os fadistas são vistos como pessoas que fizeram um pacto com Satanás, em troca de algum tipo de vantagem, dinheiro ou poderes excepcionais e, por isso, além de terem entregado sua alma, ainda são punidos com o fado, isto é, o destino de terem de transformar-se em animais, durante a noite. Não obstante, essa concepção não é inteiramente clara, no que diz respeito à matintaperera. Alguns informantes relatam que essa condição de “bruxa” é transmitida pela avó a uma neta especialmente escolhida – batendo com a mão nas costas da menina, a mulher pergunta: “Queres um presente, minha neta?”. Se a resposta for positiva, a feiticeira já deixa ali o “parauá”, isto é, um papagaio, que se aloja entre as omoplatas da menina e, quando cresce e cria asas, dá-lhe o poder de voar e a transforma em uma nova bruxa.<sup>12</sup>

A todas essas crenças correspondem práticas, que se traduzem em formas de culto, festas e rituais. Só os santos são objeto de culto e esse culto se expressa, frequentemente, através das festas. Aos encantados, além de não se prestar culto, não se fazem festas – mas a eles estão associados importantes rituais xamanísticos, dos quais os mais notáveis são as sessões de cura.

Aos santos se presta culto particular, nas residências, onde sempre existe ao menos uma estampa de santo. Em algumas casas, inclusive as dos pajés, existem oratórios com várias imagens de santos. Diante dessas imagens, as pessoas fazem suas orações. Alguns

---

11 Para entender melhor esta questão, devemos lembrar que, em Itapuá, existia, na época, uma área da ilha chamada de lugar dos “pretinhos”, isto é, habitada por pessoas de cor negra, que eram vistas como descendentes de escravos e que, por serem objeto de discriminação, normalmente não saíam de lá para morar na área mais populosa, chamada de “povoação”. É possível que seus habitantes fossem remanescentes de quilombo, mas isso nunca ficou inteiramente claro para mim, no decorrer da pesquisa.

12 Sobre esse tema das bruxas ou “matintapereras”, na concepção local, cf. Villacorta (2000).

informantes dizem que é mais importante orar diante das imagens de seus santos particulares do que ir às igrejas assistir a missas e outras cerimônias públicas patrocinadas pelos sacerdotes ou pelas diretorias de festividades. Neste sentido, todos os chefes de família são, de alguma forma, “donos de santo”. Mas essa categoria assume uma importância especial quando se trata de uma imagem considerada especialmente “milagrosa”. É o caso, em Itapuá, do São Benedito do seu Zizi. Este senhor, um carpinteiro e pescador aposentado, é o dono da imagem mais milagrosa de São Benedito na povoação, como já foi dito acima. Daí seu prestígio no lugar, como dono de santo — o que, evidentemente, se explica por razões sociais, entre as quais, certamente, se inclui o fato de que seu Zizi é um profissional competente, que ainda realiza pequenos trabalhos por encomenda, um bom trabalhador, um homem de bons costumes, que não é dado a bebidas ou farras. A figura do “dono de santo” não é exclusiva de Itapuá ou da região do Salgado. O exemplo mais notável na Amazônia é a do caboclo Plácido que, segundo a tradição, “achou”, no final do século XVII, a imagem de N. S. de Nazaré, que ainda hoje é cultuada em Belém, e em cuja homenagem se faz o Círio e a Festa de Nazaré.<sup>13</sup>

Além do culto particular aos santos, que se faz nas residências, existe o culto público, que muitas vezes começa — como no caso acima referido, de N. S. de Nazaré — a partir do culto a santos “de dono”, que aos poucos vão ganhando dimensão pública, a ponto de se tornarem padroeiros de uma determinada localidade, vila ou cidade — ou até de regiões inteiras. As festas de santos, padroeiros ou não, representam a forma mais conspícua de culto a essas entidades. Na região do Salgado, a festa de santo mais importante é o Círio e a Festa de N. S. de Nazaré, que se realiza a partir do segundo domingo de setembro, a cada ano, na cidade de Vigia, onde se originou a devoção a essa santa na Amazônia (desde pelo menos a segunda metade do século XVII). Dela participam intensamente as populações do interior — os caboclos —, que também participam das festas de santo de suas próprias localidades, bem como da festa maior dos paraenses católicos, o Círio e a Festa de N. S. de Nazaré, em Belém, a partir do segundo domingo de outubro.

Para tratar, agora, dos rituais dos encantados, é necessário falar, inicialmente, sobre os pajés ou curadores do que podemos chamar de pajelança rural ou cabocla. Em primeiro lugar deve ser dito que, na região do Salgado, o termo pajé tem um certo sentido pejorativo e, por isso, não é assumido pelos próprios xamãs, que chamam a si mesmos de “curadores”. Não obstante, esse termo é o mais popular, sendo usado por todos os informantes, inclusive pelos próprios pajés, desde que não estejam se referindo a si mesmos. O termo “pajelança” não era usado por meus informantes caboclos (pessoas do interior ou de origem rural), mas apenas por habitantes das cidades, que

---

13 Ver nota 6, acima.

se identificam menos com essa prática. Não existe, por outro lado, uma identidade “pajeística”, ou qualquer coisa semelhante, como existem as identidades “espírita” ou “umbandista”, por exemplo. Os praticantes da pajelança, inclusive os pajés, identificam-se todos como católicos.

Para tornar-se pajé ou curador (usa-se também, mais raramente, a expressão “surjão da terra”) a pessoa precisa ter um dom, que pode ser “de nascença” ou “de agrado”. É possível reconhecer um dom de nascença quando a criança “chora no ventre da mãe”, o que não deve ser revelado publicamente antes do tempo, sob pena de a pessoa perder seus poderes. O pajé, quer seja de nascença ou de agrado, tem uma carreira muito semelhante ao que é classicamente descrito em relação a todos os xamãs: um período de crise de vida, em que sofre incorporações descontroladas de espíritos e caruanas, devendo submeter-se a tratamento com um pajé experiente, que irá afastar os espíritos e os maus caruanas, treinando o noviço para que ele possa controlar as incorporações, para que elas ocorram somente em ocasiões e lugares determinados. Ao mesmo tempo ensina-lhe os mitos, as técnicas, o conhecimento dos remédios, as orações, etc., de sua arte. Ao final do período de treinamento, o novo pajé é “encruzado”, numa cerimônia imponente, em que deve morrer simbolicamente para renascer como xamã. A partir daí estará pronto para tratar seus próprios doentes e até formar seus próprios discípulos. Mas nunca se cura inteiramente da “doença” (chamada de “corrente do fundo”) que o acometeu: ele terá que manter permanentemente certos tabus alimentares, sexuais e de outros tipos, bem como “chamar” regularmente suas entidades, dedicando-se, sempre, à prática da “caridade”, isto é, à cura das doenças, sem procurar fugir de suas “obrigações”, sob pena de ser castigado por seus próprios caruanas.

Por isso, da mesma forma como ocorre o culto particular dos santos, também os pajés realizam rituais particulares de pajelança, chamando seus caruanas ou cavalheiros, em suas próprias casas, mesmo que não tenham doentes para curar. Entretanto, os rituais mais importantes são aqueles feitos sob encomenda de um ou mais doentes, os quais constituem sessões públicas de cura. Mesmo que o ritual se realize para um doente particular, outros doentes participam do mesmo, aproveitando para fazer “consultas” ao pajé (que responde e age incorporado pelos seus caruanas). Uma típica sessão de cura é realizada à noite, começando por volta de 20 horas e prolongando-se às vezes até a madrugada do dia seguinte. O pajé inicia a sessão fazendo orações católicas diante de imagens de santos e “entregando” seu espírito a Deus. A partir daí ele começa a receber seus caruanas e passa a cantar e dançar, agitando o maracá e as penas que traz numa das mãos. É ajudado por um servente, que lhe acende os cigarros comuns (“de carteira”) e o “cigarro tauari” (um cigarro especial só usado nessas sessões), serve-lhe água, chá ou outras bebidas (a bebida alcoólica não é vista com bons olhos pelos pajés que entrevistei — eles não a usam —, mas há sempre a referência a pajés

de outros lugares que bebem cachaça ou cerveja — coisa que nunca pude assistir). O servente também ajuda no tratamento dos doentes e em outras ações.

Os primeiros caruanas que chegam não tratam dos doentes: limitam-se a dançar e cantar suas “doutrinas” (canções). Depois de algum tempo chega um caruana mais importante, que pede para lhe trazerem os doentes. Às vezes é um só caruana que cura, outras vezes são vários. Há muitas variações. As técnicas também são variadas: as mais notáveis incluem dançar com o doente nas costas, chupar a doença— aplicando diretamente a boca sobre a pele do enfermo —, defumar com o cigarro tauari a parte afetada pela doença, ou passar cachaça, por exemplo, sobre o corpo do paciente. Alguns pajés, tomados pelos seus caruanas, realizam proezas espetaculares: equilibram-se em pé, dançando sobre redes de dormir atadas em suas escápulas; ou dançam, com os pés descalços, sobre cacos de vidro ou carvões em brasa sem se ferirem. Os doentes saem da sessão normalmente levando prescrições receitadas pelos caruanas, que incluem remédios “de farmácia” (industrializados) ou “da terra” (populares). Às vezes essas “receitas” são anotadas pelo servente e passadas aos interessados; outras vezes, o pajé diz que as pessoas devem voltar no dia seguinte para receber as prescrições. A sessão de cura prossegue, após o momento dedicado ao tratamento dos doentes, com a vinda de outros caruanas que não se dedicam à cura. Assim, por exemplo, pode “baixar” uma “linha de princesas”, caruanas do sexo feminino que contam, em suas “doutrinas” (cantigas ou cânticos), os locais onde ficam seus castelos ou cidades encantadas, que estão sempre em lugares dos rios e das praias onde existem muitas pedras. Assim, por exemplo, Itapuá é uma ilha encantada, onde vive uma princesa, que habita no “fundo de Itapuá”. Há muitas outras ilhas e lugares encantados por todo o território da Amazônia.

As concepções ligadas à pajelança cabocla podem certamente ser comparadas a diversas formas de xamanismo que têm sido descritas em várias partes do mundo. Não se trata do xamanismo clássico siberiano, em que o xamã realiza a típica viagem ao mundo dos espíritos, para combater aqueles que estão provocando a doença em seus pacientes. Essa forma de xamanismo, onde o fenômeno da incorporação de entidades no xamã tem menor importância no processo terapêutico, está presente também em vários grupos indígenas brasileiros.<sup>14</sup> Na pajelança cabocla, que claramente possui origem indígena (Tupi), o que acontece é diferente, pois nela a incorporação, isto é, a tomada do corpo do xamã pelas entidades que vêm para curar os doentes, tem uma importância fundamental: não é o xamã que cura, mas sim os encantados ou caruanas

---

14 Essa discussão é bem colocada por Lewis (1977: 56-64), que mostra que também o xamã siberiano recebe espíritos, que se incorporam nele. A característica fundamental do xamã, em toda parte, segundo esse autor, é a capacidade que ele tem de controlar as entidades com que está lidando e que, também, o possuem.

que agem, tendo seu corpo como instrumento. Mas a pajelança cabocla é também influenciada pelo cristianismo e pelas crenças e práticas de origem africana, assim como por concepções e lendas de origem européia (não necessariamente ligadas ao cristianismo). Os pajés, entretanto, de modo geral consideram suas crenças e práticas como parte integrante do catolicismo que praticam, não se considerando como os sacerdotes de um novo culto, ou um culto concorrente do catolicismo. Um deles, o principal pajé de Itapuá, na época em que fiz meu trabalho de campo, dizia-me em depoimento que, apesar da incompreensão dos sacerdotes católicos, a pajelança tinha sido uma arte deixada na terra por Jesus Cristo, que também curava os doentes de seu tempo como hoje fazem os curadores caboclos.

A despeito disso, a pajelança tem sido combatida pela Igreja Católica na Amazônia desde o período colonial, como já foi dito acima. Em suas visitas pastorais pelo interior, os bispos paraenses – entre eles D. Antônio de Macedo Costa e D. Antônio Lustosa – não perdiam a oportunidade de criticar e combater os pajés de que tinham notícia (Lustosa 1939; 1976). Os jornais do século passado estavam cheios de notícias ridicularizando e condenando os pajés que atuavam na sociedade do período (Figueiredo 1996). E até muito recentemente os pajés tinham que pedir permissão às delegacias de polícia dos municípios onde atuavam para exercer suas atividades. Eram frequentemente acusados não só de práticas contrárias à religião dominante, como de prática ilegal da medicina, ou “curandeirismo”. Em cidades maiores da Amazônia, como Belém, já não é possível encontrar com facilidade algum pajé com as características descritas acima; mas, no final da década de 70, Chester E. Gabriel (1980) ainda pôde presenciar sessão de pajelança cabocla em Manaus. E, mais recentemente, Gianno Quintas, aluno de mestrado sob minha orientação, produziu dissertação estudando a pajelança em Belém, a qual, num caso, era praticada por conhecido pai-de-santo (sacerdote de cultos afro-brasileiros), em apenas um dia da semana, a que ele denominava, seguindo uma tradição urbana mais antiga, de sessão de “pena e maracá” (Quintas 2007). Apesar disso, a pajelança cabocla continua muito viva no interior da Amazônia, como parte integrante da diversidade religiosa do caboclo da região, integrada ao catolicismo e passando por transformações, como processo social dinâmico que tem grande influência na vida das populações rurais desta região (Maués 1995).

**Referências bibliográficas**

- Alves, Isidoro  
1980 *O carnaval devoto: um estudo sobre a festa de Nazaré, em Belém*. Petrópolis: Vozes.
- Betendorf, João Felipe  
1910 *Chronica da Missão dos Padres da Companhia de Jesus no Estado do Maranhão*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro LXXII, parte 1. Rio de Janeiro: Imprensa Oficial.
- Braga dos Santos, Pedro  
1983 *O sebastianismo no Maranhão*. São Luís: Instituto de Pesquisas Especiais para a Sociedade.
- Cavalcante, Patrícia Carvalho  
2008 *De nascença ou de simpatia: iniciação, hierarquia e atribuições dos mestres na pajelança marajoara*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará, Belém.
- Cravalho, Mark  
1993 *An invisible universe of evil: Supernatural malevolence and personal experience among Amazon peasants*. Dissertação de Doutorado em Antropologia. University of California, San Diego.
- Cunha, Euclides da  
[1966] 1995 *Os Sertões (Campanha de Canudos)*. Em: Cunha, Euclides da: *Obra completa. Edição organizada sob a direção de Afrânio Coutinho. Vol. II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar.
- Eliade, Mircea  
[1957] 1992 *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes.
- Figueredo, Aldrin Moura de  
1996 *A Cidade dos Encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo (1870-1950)*. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Estadual de Campinas.
- Figueiredo, Napoleão  
1976 *Pajelança e catimbó na região bragantina*. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas* 32: 41-52.
- Figueiredo, Napoleão & Anaiza Vergolino Silva  
1972 *Festas de santos e encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras.
- Gabriel, Chester E.  
1980 *Communications of the spirits: Umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. Dissertação de Doutorado em Antropologia. McGill University, Montreal.
- Galvão, Eduardo  
1953 *A vida religiosa do caboclo da Amazônia*. Boletim do Museu Nacional, N. S., Antropologia, 15. Rio de Janeiro: Museu Nacional.  
1955 *Santos e visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. Coleção Brasileira. São Paulo: Nacional.
- Lapa, J. R. Amaral  
1978 *Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)*. Texto inédito e apresentação de J. R. Amaral Lapa. Petrópolis: Vozes.



Leach, Edmund

- 1983a Nascimento virgem. Em: Matta, Roberto da (org.): *Edmund Leach – Antropologia*. São Paulo: Ática, 116-138.
- 1983b Aspectos antropológicos da linguagem: categorias animais e insulto verbal. Em: Matta, Roberto da (org.): *Edmund Leach – Antropologia*. São Paulo: Ática, 170-198.
- [1954] 1996 *Sistemas políticos da alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Lewis, Ioan M.

- 1977 *Êxtase religioso: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo*. São Paulo: Perspectiva.

Lima, Déborah de Magalhães

- 1992 *The social category caboclo: History, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian region (The middle Solimões)*. Dissertação de doutorado. University of Cambridge.
- 1999 A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural Amazônico. *Novos Cadernos do NAEA 2.2*: 5-32.

Lima, Zeneida

- <sup>4</sup>1998 *O mundo místico dos Caruanas e a revolta de sua ave*. Belém: Cejup.

Lustosa, D. Antônio de Almeida

- 1939 *Dom Macedo Costa (Bispo do Pará)*. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa.
- [1932-1938] 1976 *No estuário Amazônico ("À margem da vida pastoral")*. Belém: Conselho Estadual de Cultura.

Maués, R. Heraldo

- 1990 *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Coleção Igarapé. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará.
- 1995 *Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesiástico*. Belém: Cejup.
- 2001 Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. Em: Vieira, Célia Guimarães et al. (orgs.): *Diversidade biológica da Amazônia*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, 253-272.
- 2005 Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados 9(53)*: 259-274.
- 2007 Religião e medicina popular na Amazônia: a etnografia de um romance. *Revista Antropológicas 8*: 153-182.

Maués, R. Heraldo & Gisela Macambira Villacorta

- 2006 Xamanismo e renovação carismática católica em uma povoação de pescadores no litoral da Amazônia brasileira: questões de religião e de gênero. *Antropolítica 18*: 7-101.

Posey, Darrel & Pedro Braga dos Santos

- 1985 Concepts of health, illness, curing and death in relation to medicinal plants and the appearance of the messianic king on the island of Lençóis, Maranhão. Em: Parker, Eugene Philip (ed.): *The Amazon caboclo: Historical and contemporary perspectives*. Williamsburg: Department of Anthropology, College of William and Mary, 279-313.

Quintas, Gianni Gonçalves

- 2007 *Entre maracás, curimbas e tambores: pajelanças nas religiões afro-brasileiras*. Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais. Universidade Federal do Pará, Belém.

Salles, Vicente

- s.d. *Ritos populares: pajelança e catimbó*. Mimeografado.  
1967 *Cachaça, pena e maracá*. *Brasil Açucareiro* 27.74: 46-55.

Smith, Nigel

- 1979 *A pesca no Rio Amazonas*. Manaus: Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia.

Sousa, Isabel Soares de

- 2000 *Aviamento e reciprocidade: estudo da vila de pescadores Apeú Salvador – Viseu*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém.

Steil, Carlos Alberto

- 2003 *As aparições marianas na história recente do catolicismo*. Em: Steil, Carlos Alberto, Cecilia Loreto Mariz & Mísia Lins Reesink (orgs.): *Maria entre os vivos: reflexões teóricas e etnografias sobre aparições marianas no Brasil*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 19-36.

Villacorta, Gisela Macambira

- 2000 *As mulheres do pássaro da noite: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (nordeste Paraense)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Pará, Belém.