

EMILIA PIETRAFESA DE GODOI  
MARILDA APARECIDA DE MENEZES  
ROSA ACEVEDO MARIN  
(Orgs.)

# Diversidade do campesinato: expressões e categorias

Construções identitárias e  
sociabilidades

volume 1



# 4

## CATOLICISMO, RELIGIOSIDADE E CULTURA POPULAR ENTRE PESCADORES E CAMPONESES NA AMAZÔNIA ORIENTAL\*

---

Raymundo Heraldo Maués

### INTRODUÇÃO

Este trabalho, como o título indica, refere-se ao catolicismo, como praticado por populações rurais de uma parte específica da Amazônia brasileira, a oriental e, ainda mais particularmente, o litoral do estado do Pará. A ênfase recairá sobre os aspectos referentes às representações populares, embora não estejam esquecidos os rituais e as demais práticas, de tal forma que visões de mundo e éthos possam ser pensados em conjunção. Por sua vez, ao me referir a uma forma de catolicismo popular, não está ausente a idéia de sua ligação com as práticas mais ou menos eruditas e “oficiais”, levando em conta o fato de que a oposição entre popular e erudito não deve ser radicalizada (como também no caso de outras oposições desse gênero). Não obstante, embora tratando de uma área específica, com suas particularidades, devo alertar que semelhanças e identidades com outras áreas da Amazônia estão muito presentes, como mostram outros estudos no campo das ciências humanas, sobretudo os de caráter antropológico, histórico e sociológico.

---

\* Trabalho apresentado originalmente em mesa-redonda durante as XIV Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, em Buenos Aires, em setembro de 2007. Agradeço a Alejandro Frigerio pelo convite para participar da mesma, bem como aos participantes que apresentaram questões e comentários a respeito na ocasião da apresentação.

## DO PONTO DE VISTA RELIGIOSO: UM MAPA COGNITIVO COMPLEXO

Começo com alguns resultados de pesquisa de campo realizada, durante vários anos, no litoral do Pará, a microrregião do Salgado. Ali estudei, principalmente, o catolicismo popular (em sua relação com o catolicismo “oficial” ou mais próximo da hierarquia eclesiástica) e uma forma de culto terapêutico, muito difundida, que é conhecida, nos meios acadêmicos – mas não só neles –, como pajelança (acrescida do adjetivo “cabocla” ou “rural”, para distingui-la da pajelança indígena).<sup>1</sup>

O universo das crenças do catolicismo popular e da pajelança, na região do Salgado, é povoado por um conjunto de personagens que, em suma, pode ser reduzido a duas categorias mais inclusivas: homens e espíritos. Por sua vez, essas duas categorias se resumem numa só, designada pelo termo “vivente”, de uma abrangência ainda maior, pois inclui espíritos, seres humanos, plantas e animais, em oposição àqueles seres que não têm vida, isto é, os astros, as nuvens, o mar, as pedras etc. Os espíritos distinguem-se dos demais viventes pelo fato de possuírem substância imaterial. O que fundamentalmente caracteriza os demais viventes é o fato de possuírem “matéria”, como ocorre no caso de plantas e bichos. Não obstante, os seres humanos, além de formados de matéria, também possuem um espírito (ou alma) que se separa daquela no momento da morte, prosseguindo sua existência de forma independente.

Entretanto, a categoria espírito inclui outros seres, além daqueles pertencentes aos humanos. Deus é o espírito supremo, sendo também referido como Senhor, Pai, Nosso Salvador Divino e outras expressões: “Deus é Espírito Santo, Nosso Salvador. Deus é nosso Pai divino, Espírito Santo que é Pai, Filho e Espírito Santo. Três pessoas distintas da Santíssima Trindade, um só Deus verdadeiro, poderoso, amado” (o pajé Ramiro, de Itapuá)<sup>2</sup>. Também os anjos são pensados como espíritos, distinguindo-se, entre eles,

<sup>1</sup> Neste tópico, sigo de perto o que se encontra em livro resultante de minha tese de doutorado e em estudo desenvolvido anteriormente no Grupo de Catolicismo do ISER (cf. MAUÉS, 1992, p.221-5); 1995, p.249-58. Devo esclarecer também que uso a expressão “pajelança cabocla” estando consciente da impropriedade do termo “cabocla” e, mesmo, da expressão “pajelança”, não empregada por seus praticantes. Trata-se, porém, de uso já consagrado na literatura e é feito para distinguir essa forma de culto xamanístico tão popular na Amazônia, que ocorre principalmente nas áreas rurais ou entre as populações citadinas de origem rural, da chamada (também impropriamente) pajelança indígena.

<sup>2</sup> A dissertação de mestrado de Gisela Macambira Villacorta retomou, 25 anos depois, temas tratados por mim e por Maria Angelica Motta-Maués, minha mulher, em nossa dissertação de mestrado, trabalhando em Itapuá e Colares. Seu objeto de estudo – a mulher na pajelança cabocla – resultou em excelente análise sobre a figura da matintaperera na Amazônia e foi distinguida com menção honrosa no concurso nacional de folclore Sílvio Romero de 2001 (cf. VILLACORTA, 2000).

os “anjos bons”, em oposição a Satanás. Os anjos bons se dividem, por sua vez, em duas categorias: “anjos de Deus” ou “anjos do Senhor”, que vivem no céu, em companhia divina, e “anjos da guarda”, que vivem na terra, acompanhando e guardando cada ser humano. Satanás, concebido como uma espécie de anjo mau, é um espírito conhecido também por vários nomes: cruz-credo, rabudo, fardeta, inimigo.

Até esse ponto percebe-se que as concepções populares dos praticantes do catolicismo e da pajelança não se afastam muito dos ensinamentos do catecismo romano, difundido entre essas populações pelo ensinamento da Igreja oficial. As diferenças começam a aparecer quando se examinam mais de perto as concepções a respeito dos espíritos ou almas dos seres humanos. Aqui, claramente, aparece a influência das idéias kardecistas, mescladas ao ensinamento católico. Distingue-se, por isso, entre espíritos “encarnados” e “desencarnados”. Estes, por sua vez, dividem-se em “espíritos de luz” (que alcançaram a salvação, vivendo em companhia divina), “anjinhos” (espíritos de crianças, que também vivem no céu), “espíritos maus” e “penitentes”. Não obstante, essa estrutura apresenta algumas dificuldades, quando confrontada com o conjunto das concepções locais, como veremos melhor a seguir. A principal delas, que deve desde logo ser mencionada, é a que não dá lugar aos santos. Embora os santos não se confundam com os espíritos de luz (no discurso explícito dos informantes), são pensados como vivendo no céu, em companhia divina. Essa dificuldade será abordada adiante de forma mais detalhada.

Quanto aos seres humanos, compostos de espírito e matéria, deve ser dito que, na concepção de camponeses e pescadores praticantes do catolicismo popular e da pajelança, eles se dividem em duas categorias: seres humanos “comuns” ou “normais” e “encantados”. Segundo um pescador de Itapuá, de 56 anos: “O encantado é um cristão igualmente como nós, então invisível, porque trabalha já no encanto dele. Trabalha no encanto dele, então ele, então ele já modificô deste mundo pro ôtro, mas ele é cristão igualmente nós”. Perguntado sobre como uma pessoa pode “virar” encantado, o informante respondeu:

Porque os próprios encantado ele ilude, ilude. Eles levo pro encanto. Ilude de a pessoa ficá lóco ali, perdê o pensamento, esqueceu-se de pai, de mãe, esqueceu-se do lugar, da casa, a residência dele, e seguiu o rumo que eles querem. Vai embora com eles. Não acontece antão nada, num vai morrê, não. Passe o tempo que passá, se estiver de ví pra depois visitá a família, ele o ela, vem, vem. Se não fica lá mesmo.

Sendo os encantados seres humanos semelhantes a nós, eles não se confundem com os espíritos e dividem-se em encantados da mata (anhangá e curupira) e do fundo (bichos do fundo, oiaras e caruanas). Para alguns informantes, as oiaras também se dividem em brancas e pretas, sendo

estas consideradas ainda mais “malinas” (malignas ou malfazejas). Além disso, numa região litorânea, onde parte muito considerável da população se dedica à pesca, não é de estranhar a preocupação presente com os “astros”, “planetas” e “aparelhos” (satélites) que surgem no céu. Por sua vez, vale salientar que o Sol e a Lua têm uma importância especial, já que são capazes de provocar mau-olhado.

Embora se possa notar uma ponta de ceticismo dos mais jovens, além de certo grau de discordância de opiniões entre os camponeses e os pescadores praticantes do catolicismo popular e da pajelança, na área investigada há uma concepção do universo que não aparece desligada de suas crenças de natureza religiosa. Para o pajé Manoel Augusto (pescador, 68 anos) também os astros existem no astral, uma parte do mundo que fica no céu, um lugar muito distante, acima de nossa cabeça. Os espíritos maus e penitentes vivem no “espaço”, lugar que fica entre o astral e a terra: “Espírito fica no espaço, vive voando como um pássaro”. Por sua vez, em seu depoimento, declarava, a propósito de se recusar a fazer o mal, usando seus poderes xamanísticos: “Num quero que minha arma fique ardendo no inferno e me virando no espaço, não”. Quanto aos bons espíritos ou espíritos de luz, segundo ele: “Deus coloca num bom lugar”.

Para o mesmo pajé, a morada dos bons espíritos é o “Reino” (céu), lugar que fica mais acima do astral. Os seres humanos moram na terra; sendo que “gente como nós” habita “na superfície”, ao passo que os encantados moram “no fundo” (ele omite, no depoimento, os encantados da mata). Para “provar” que a morada dos encantados é no fundo, Manoel Augusto se refere à pesca de camarão feita por redes de arrastão das modernas empresas que, quando içadas, trazem do fundo do mar pedaços de plantas verdes, semelhantes às que existem na terra. Nem todos os depoimentos são, porém, concordantes. Há discrepâncias que vale a pena assinalar, como no caso de um pescador de Itapuá, antigo agricultor em Santa Rosa:

O espírito está encarnado na matéria. A matéria morre, mas o espírito fica, não morre. Eu acho que eles ficam no meio de nós. Uns dizem que sobe pro Céu e outros dizem que fica aqui na terra, se entrosando. Eu quero acreditá mais que eles ficam aqui mesmo. Porque, pra ficá no espaço, adonde que eles vão ficá? Vai pro Céu? Eu acho que nem todos nós temo esse poder de morrer e ir pro Céu.

Juntando os fragmentos dos depoimentos de diferentes informantes, pajés e não-pajés, a despeito de alguma inconsistência, é possível montar, no entanto, uma espécie de mapa cognitivo, cuja coerência aparentemente se sustenta. Esse mapa constitui, de fato, uma construção analítica, incapaz de ser explicitamente verbalizado, em sua totalidade, por qualquer dos informantes. Embora ele seja “desenhado” com base em diversos depoimentos sobre as crenças, na realidade pretende ser uma espécie de montagem de várias concepções superpostas (sincréticas), como se diferentes “mapas”

provenientes de sistemas distintos de crenças fossem representados em papel transparente e colocados uns sobre os outros.

Em primeiro lugar, deve-se dizer que o universo surge como composto de cinco partes distintas: o céu, o astral, o espaço, a superfície e o fundo. Nessas cinco partes (com exceção do astral) se distribuem os seres humanos e espíritos, conforme o disposto no seguinte diagrama:

ALTO: REINO OU CÉU (Deus, anjos de Deus, anjinhos, santos, espíritos de luz)
ZONA INTERMEDIÁRIA: ASTRAL (Sol, lua, estrelas, planetas, atmosfera, “aparelhos”) ESPAÇO (Satanás, espíritos maus, espíritos penitentes)
SUPERFÍCIE: TERRA (Seres humanos, anjos da guarda, santos e encantados da mata)
BAIXO: FUNDO (Encantados do fundo)

Somente alguns desses seres têm um lugar fixo, além dos seres humanos normais: Deus, anjos, anjinhos e espíritos de luz. Essas são as entidades que, com exceção dos anjos da guarda, apresentam-se numa posição mais distante em relação aos seres humanos. Os encantados, embora vivam no fundo e na mata (no mundo da natureza), encontram-se permanentemente em contato com os seres humanos, ao se manifestarem sob a forma humana no mangal ou nas praias (como oiaras), sob a forma de animais (bichos do fundo, anhangá e curupira), ou na condição de caruanas, incorporando-se nos humanos durante os trabalhos dos pajés ou em outras situações. Além disso, os espíritos maus e penitentes também podem “assombrar” ou incorporar-se nas pessoas e, ainda, na condição de “almas”, surgir em sonhos, revelando tesouros, pedindo orações, missas, cumprimento de promessas etc. Satanás, por sua vez, é temido pelas tentações que pode provocar:

O Cruz-Credo, o Diabo, ele pediu licença a Deus Nosso Senhor pra tomá conta de uma parte do mundo e Deus, sendo bom Pai, amado e bondoso, disse que não. Deu uma terça ... Ele faz encostar um florido num corpo humano, pra enganar uma menina, seduzir uma esposa (pajé Ramiro, de Itapuá).

Ao lado disso, pensa-se que Satanás se “apodera” das pessoas que não rezam, são rebeldes e não obedecem aos pais e aos mais velhos. Não se admite que ele possa incorporar-se diretamente numa pessoa. Isso só acontece com os espíritos maus (desencarnados) que são seus sequazes,

por maldade e, também, com os espíritos penitentes (por incompreensão). Por isso, admite-se que é muito mais fácil afastar um espírito do corpo de uma pessoa em que ele incorpore, caso não se trate de um espírito mau. Admite-se também que certos feiticeiros e feiticeiras fazem um “pacto” com Satanás, de onde lhes vem o “fado” (são então chamados de “labisônios” e matintapereras). Também se admite que a matintaperera possa mandar seu próprio espírito (ainda encarnado) para perseguir e, mesmo, incorporar-se numa vítima.

Considerando esse mapa, onde se procura resumir as concepções cosmológicas dos atores participantes do sistema local da pajelança e do catolicismo popular, torna-se fácil perceber porque Satanás, espíritos desencarnados e encantados são as entidades que mantêm maiores relações com os seres humanos normais. As linhas demarcatórias são tênues, é fácil o trânsito entre o fundo e a superfície, entre o espaço e a superfície. Satanás, espíritos desencarnados e encantados, embora possuam seus próprios locais de morada, também transitam livremente na superfície, em permanente inter-relação com os seres humanos.

Surge, porém, aí, uma dificuldade, para aqueles acostumados a pensar segundo categorias moldadas pela tradição cristã que remonta ao final da Antigüidade e à Idade Média européia. Nessa tradição não há, evidentemente, lugar para os encantados. O lugar do fundo (onde habitam os encantados, na tradição da área investigada) é ocupado, naquela tradição – que, possivelmente, é uma incorporação de uma crença mais antiga, remontando pelo menos aos antigos gregos –, pelos “espíritos das trevas” ou pelo “fogo” de Satanás. Inferno (e purgatório) se localiza nas profundezas, ocupando um lugar simétrico e inverso em relação ao Reino ou ao Paraíso Celeste. Ora, para os praticantes do catolicismo popular e da pajelança, as idéias de inferno e purgatório são incorporadas por um processo seletivo de reinterpretação, mescladas a concepções de fundo indígena tupi e noções karedecistas. Dessa forma, o inferno e o purgatório não podem situar-se, de fato, no fundo.

Diante da pergunta direta a um informante sobre o lugar onde fica o inferno, a resposta nunca é fácil. Alguns preferem dizer que não sabem. Outros respondem de maneira confusa:

O inferno, os passado dizia que era nos astro. Hoje em dia muitos já dizem que é aqui mesmo ... Outros dizem que é mesmo na atmosfera ... Espírito mau ficam no espaço, vagando, cumprindo penitência”. (“Marreteiro” [comprador de peixe, para revenda], em Vigia, 36 anos.)

Embora, para muitos informantes, só os espíritos penitentes tenham a possibilidade de alcançar a salvação, após cumprir sua penitência, alguns deles, como o citado acima, parecem indicar uma possível evolução, em que

os próprios espíritos maus seriam capazes de transitar para a condição de penitentes e, afinal, atingir a salvação, tornando-se, também, espíritos de luz.

E, aqui, trata-se do momento de enfrentar a dificuldade colocada pela situação ambígua em que se colocam os santos no mapa cognitivo esboçado linhas acima. Se não se confundem com os espíritos de luz, sendo referidos, mesmo, em contextos e em situações diferentes, vale observar que, nesse mapa, os santos aparecem em duas posições distintas. Eles estão tanto no céu como na terra. Ao lado disso, devo mencionar que os praticantes do catolicismo popular fazem uma distinção entre o “santo do céu” e suas “semelhanças” ou imagens. Ora, o santo do céu é, claramente, um espírito e, na lógica das concepções kardecistas, poderia perfeitamente ser pensado, também, como um espírito de luz. Não o é, porém, nas concepções populares da área pesquisada. O santo do céu é um espírito que passou por um processo especial de santificação, que o distingue dos espíritos de luz que, por outros caminhos, atingiram a morada divina, sem um destaque especial em sua trajetória. Em seu processo de salvação não interveio nenhum acontecimento extraordinário. Ao contrário, os santos, na concepção popular, tiveram de passar por um processo de sofrimento, um processo extraordinário, responsável por sua santificação. Não são, pois, simples espíritos de luz.

Além disso, eles não estão presentes apenas no céu. Por meio de um simbolismo que envolve os processos metafórico e metonímico eles, com suas imagens ou “semelhanças”, “deixadas por Deus na terra”, estão também presentes na vida dos seres humanos comuns, participando e interferindo nessa vida, como também o fazem os espíritos que vivem no espaço, ou os encantados que vivem no fundo e na mata. Ademais, os santos possuem uma relevância maior do que os encantados, para os camponeses e pescadores praticantes do catolicismo popular e da pajelança, não só pela área maior de abrangência de seu poder, mas ainda – embora sendo entidades homólogas – por serem “milagrosos” e, conseqüentemente, mais poderosos que os encantados, que apelam a eles para fazer suas curas, no decorrer dos próprios trabalhos dos pajés.

Ademais, tais crenças incluem também a noção de que os seres humanos, vivendo na superfície terrestre, podem tornar-se encantados, caso sejam levados para o encanto, atraídos por algum dos moradores do fundo que deles se “agrade”. Isso, evidentemente, não é pensado como normal, pois o comum é que as pessoas cumpram seu destino na superfície, até a morte, quando seu espírito se “desencarna”, passando a viver no espaço, como espírito mau ou penitente, ou no céu, como espírito de luz ou, mesmo, como santo. Por sua vez, os processos de santificação e de encantamento são homólogos, como homólogas são essas entidades que ocupam posições simetricamente inversas no mapa cognitivo e no esquema cosmológico dos camponeses e pescadores praticantes do catolicismo popular e da pajelança.

Entretanto, a maior relevância dos santos no esquema cosmológico das populações rurais e de origem rural do Salgado não é sem razão e não pode ser explicada só pela consideração da hegemonia que o catolicismo exerce na região. É que o verdadeiro destino dos seres humanos é a ligação com o divino e, por isso, os encantados “desejam” desencantar-se, individual ou coletivamente, para cumprir seu destino verdadeiramente humano, enquanto não se concebe que os santos desejem deixar de ser santos, voltando a sua antiga condição. O desencantamento coletivo dos encantados, condição escatológica que, nos mitos e nas lendas locais, é sempre afastada no tempo, importará uma subversão da ordem do mundo, com o afundamento das atuais cidades dos homens e o afloramento à superfície das cidades dos encantados. Desaparecerão as mediações e as ambigüidades, e a ligação dos homens com o divino (num plano superior ao da natureza e da cultura) se fará sem intermediários, sendo, por sua vez, inteiramente domada a natureza.

## MUDANÇA IMPORTANTE: PRESENÇA DE CARISMÁTICOS CATÓLICOS EM POVOAÇÃO TRADICIONAL

A entrada dos carismáticos católicos na povoação de pescadores e pequenos agricultores onde iniciei, há 33 anos, meu trabalho de campo na microrregião do Salgado, trouxe um impacto considerável, observado, no campo, pela antropóloga Gisela Macambira Villacorta, na época desenvolvendo pesquisa para elaboração de sua dissertação de mestrado, sob minha orientação, sobre a atuação da mulher na pajelança cabocla. A povoação de Itapuá existe na ilha de mesmo nome e pertence ao município de Vigia, um dos mais antigos da área e de toda a Amazônia. A pesquisa de Villacorta prosseguiu mais tarde, em particular sobre o tema da RCC, na mesma ilha e, como resultado, apresentamos comunicação nas XI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizadas em 2001 em Santiago do Chile e publicamos artigo (Maués; Villacorta, 2005), no qual analisamos os impactos dessa presença. Algumas de nossas conclusões surgiram, então, sob a forma de reflexões, das quais destaco a seguinte:

Uma primeira reflexão diz respeito à conseqüência evidente da introdução do pentecostalismo em localidade rural (embora já bastante influenciada pelo urbano), anteriormente dominada por uma forma tradicional de catolicismo: trata-se de um processo, em termos weberianos, de “desencantamento do mundo”. Isso começou a acontecer com a entrada da Assembléia de Deus que, durante vários anos, tentou ali se implantar, só obtendo êxito mais recentemente; o mesmo certamente acontece com a entrada da RCC, que se apresenta... como movimento dos “renovados”, em oposição aos católicos “tradicionalistas”. (Maués; Villacorta, 2005, p.94)

Essa reflexão se fundamenta em estudos anteriores desenvolvidos sobre o pentecostalismo, no Brasil, como o de Cecília Mariz (cf. Mariz, 1997, p.57). Esses estudos têm mostrado a substituição da grande quantidade de seres sobrenaturais (santos, espíritos, encantados, orixás etc.) de formas religiosas tradicionais brasileiras pelo par imensamente simplificado de Deus e o Inimigo (demônio, Satanás). Também isso tende a ocorrer, embora de forma modificada (e atenuada), com a RCC, pois os carismáticos, como católicos, não chegam certamente a dispensar o culto dos santos e, sobretudo, a veneração a Maria. Não obstante, mesmo nesse caso, surge também uma explicação mais simplificada para a origem dos males (doenças, infortúnios etc.), que são atribuídos, do mesmo modo, ao chamado Inimigo. Nessa lógica, como, aliás, tem ocorrido historicamente em muitas outras situações, com a penetração de uma forma de cristianismo de caráter sectário, as entidades do panteão de outras religiões – e, no caso brasileiro, sobretudo das religiões de matriz africana –, passam a ser reduzidas a seres diabólicos. Essa mesma constatação pode ser estendida à povoação de pescadores e camponeses objeto dessas reflexões, como dissemos no trabalho citado:

O mesmo acontece com as entidades (encantados, caruanas) da pajelança cabocla, como é possível constatar, em Itapuá, ... com as interpretações carismáticas para um acontecimento de transe místico que ocorreu em uma das reuniões da RCC, segundo relato feito por informantes de G. M. Villacorta. O processo chega a ser tão radical, em certos casos (fora da área investigada), a ponto de alguns pentecostais passarem a abominar – pelo menos explicitamente – mesmo os relatos tradicionais das lendas ou mitos amazônicos (cobra-grande, matintaperera, boto, curupira e vários outros), como coisas do inimigo, recusando-se a contá-los, pois, a partir daí, só desejam relatar histórias bíblicas. (Maués; Villacorta, 2005, p.95)

É preciso, porém, ter cuidado para não reificar essas constatações, sobretudo no caso da RCC que, sendo católica – embora também pentecostal –, permanece, em muitos aspectos, ainda muito encantada (*magificada*<sup>3</sup>), além do culto dos santos e de Maria: uma miríade de anjos, uma quantidade muito grande de visões proféticas (às vezes com conteúdo extremamente detalhado e complexo) e uma profusão de elementos e de práticas mágicas. A própria Cecília Mariz, a quem estou seguindo principalmente nestas considerações, fala em encantamento e reencantamento, no caso do pentecostalismo, e considera este, de algum modo, manifestação religiosa intermediária entre manifestações de caráter mágico – em que não se faz uma rígida distinção entre o bem e o mal – e as religiões propriamente

<sup>3</sup> A expressão “magificada” está sendo usada com base no termo alemão *Entzauberung der Welt*, utilizado por Weber, que, em geral, é traduzido em português como “desencantamento do mundo”. Segundo o sociólogo Flávio Pierucci, o termo *Entzauberung* significa literalmente “desmagificação” (cf. PIERUCCI, 2004, p.282).

éticas, como no caso do catolicismo erudito e do protestantismo histórico (cf. Mariz, 1997, p.55-6 e 57-8).

No artigo conjunto com Gisela Macambira Villacorta que estou aqui considerando, concluímos também com uma especulação sobre o futuro do pentecostalismo (no momento representado pela Assembléia de Deus) e da RCC em Itapuá, chegando à suposição de que estes não devem tender a se tornar dominantes nessa povoação de pescadores, nem mesmo na microrregião do Salgado – ou na Amazônia como um todo, acrescento agora –, mas esse não é o aspecto mais importante. Importa de fato considerar que crescimentos ou decréscimos de *magificação* ou encantamento não tendem a alterar substancialmente a feição do cristianismo implantado na região sob etiqueta católica. Em parte porque suas raízes são muito profundas, como resultado de um processo que precede mesmo a chegada dos colonizadores portugueses à região (século XVII). Sem tentar fazer esse mergulho histórico apenas sugerido, desejo, porém, no próximo item, tratar brevemente de uma área próxima, outra ilha (não mais a pequena Itapuá), mas a maior ilha flúvio-marítima do mundo, na foz do maior rio do mundo: a ilha de Marajó (na primeira metade do século passado).

## LITERATURA E ETNOGRAFIA: CATOLICISMO E PAJELANÇA ENTRE VAQUEIROS, CAMPONESES E PESCADORES

Em outro trabalho, usando os dados de um romance de Dalcídio Jurandir, ambientado na ilha de Marajó, romance considerado pelos críticos (entre eles Câmara Cascudo) etnográfico; e considerando, também, a minha própria experiência de pesquisa de campo na região do Salgado, tentei construir uma breve etnografia (ou *meta-etnografia*?) a respeito dos principais aspectos religiosos daquela ilha (referentes, na verdade, sobretudo ao município de Ponta de Pedras), na primeira metade do século XX. Tal tentativa, além de uma justificativa teórica, que estabelece um vínculo entre antropologia e literatura (Geertz, 1978; 2005), deve-se à carência de estudos sobre o tema nessa ilha,<sup>4</sup> lócus de grande importância para se entender tais crenças e práticas populares, já estudadas por outros estudiosos em várias sub-regiões da Amazônia. Dalcídio Jurandir (1909-1979) é o mais importante romancista

<sup>4</sup> Apenas agora duas orientandas minhas de mestrado estão desenvolvendo ou desenvolveram trabalho de campo na ilha do Marajó: trata-se de Marinete Silva Boulhosa, que concluiu trabalho a respeito do vaqueiro marajoara (personagem popularizado em todo o Brasil por livros didáticos de geografia de algumas décadas atrás) e Patrícia Carvalho Cavalcante, cujo estudo se volta exatamente para a pajelança cabocla. O trabalho de Boulhosa (2007) foi recém-aprovado como dissertação de mestrado em Antropologia.

paraense e, embora relativamente menos conhecido fora do Pará, merece ser colocado entre os principais romancistas brasileiros.<sup>5</sup>

O romance está cheio de referências às crenças e práticas que compõem o que se chama de pajelança rural ou cabocla. As referências aos elementos que formam o mapa cognitivo dos nativos da região, sobretudo aqueles do interior (vaqueiros, pescadores, camponeses) – e os quais muitas vezes são chamados de caboclos<sup>6</sup> – constituindo a visão de mundo característica da pajelança –, estão em todos os capítulos do livro, às vezes, quase em cada página deste. Trata-se de encantados, bichos do fundo, caruanas, cobras grandes, botos, mães dos rios, dos igarapés, flechadas de bicho, mau-olhado, mundiação, desencantamento e muitos outros. Ao lado disso, a presença conspícua dos pajés e, sobretudo, de dois deles, uma mulher (Nhã Leonardina, madrinha de Ormindá, esta a principal personagem do romance) e um homem (Mestre Jesuíno), cujas práticas são extensamente descritas.

Segundo se dizia, quem primeiro conheceu Nhã Leonardina foi o boto. Foi possuída sexualmente pelo boto, quando amarrou seu casco (pequena embarcação) na aninga (vegetal que cresce no lodo do manguezal), perto do Moirim, para esperar a pororoca, que devia estourar nas pedras. Mas, em vez de pororoca, veio o boto e ela “fez vivença” com ele “debaixo das pedras onde nasce a pororoca”, o que lhe deu um grande poder: “ela foi esposarona do bicho um verão inteiro”. Era “mulher de acabar festa nas fazendas, usava faca americana, dava em homem. O corpo era cheio de tanta curva quanta curva tem o rio Arari ..., ela não escolhia lugar para servir amor ao homem”.

Ormindá, afilhada de Nhã Leonardina, queria saber mais histórias a seu respeito:

e um vaqueiro de voz grossa e lenta lhe contou o caso de Ramiro, tocador de viola, violino e violão, [que era] homem de esperar o salto da onça com o terçado na mão. Nos fuzuês do rancho botava o violino de lado, passava a rasteira nos rivais, que se acabavam no chão duro e ficava com a mulher que queria... Um dia reinou que havia de acabar com a fama de Madrinha Leonardina.

– Dou-lhe só no pé do ouvido na sessão. Tiro o encanto de uma vez...

Na sessão, Leonardina, que soubera das intenções do vaqueiro, foi dançando para a ilharga dele, com a faixa atravessada no corpo, o maracá, o taquari fumagando. Ramiro, meio bêbado, se ergue e atirou o braço... A velha, ágil, desviou a bofetada, tocou o corpo do vaqueiro com o maracá e soprou-lhe a fumaça bem no

<sup>5</sup> Dalcídio Jurandir também foi jornalista, crítico literário e poeta. Autor de dez romances, todos compondo um ciclo cuja ação se passa na Amazônia, publicados entre 1941 e 1978; apenas um de seus romances foge a esse ciclo, tendo sua ação no Rio Grande do Sul. Para uma visão mais completa de sua obra e de sua importância como escritor e romancista, cf. Nunes; Pereira; Pereira, 2006.

<sup>6</sup> Para uma apreciação crítica da categoria caboclo, ver, entre outros, o trabalho de Lima Ayres, 1992.

rosto. Ramiro só deu foi grito, grito feio, o pessoal acudiu. Tombou mole aquele como peixe moído. (Jurandir, 1992, p.226)

Orminda, infeliz por todas as peripécias a que tinha estado sujeita, com a cicatriz no rosto deixada pela faca de um cearense a quem recusou, procurou a madrinha Leonardina para se tratar, menos do corpo do que da alma. A mulher mandou-a entrar no quarto e se despir. E começou a sessão de consulta particular, em que a pajé/feiticeira passou a aplicar sua arte sobre a cliente. Em outra noite Orminda participou de uma “função”, trabalho ou sessão xamanística de Nhã Leonardina. A “feiticeira”, como diz Dalcídio:

Tremia o maracá espanado com rabo de ararauara. Nua, com a cinta no corpo ligeiro e batido, fumava o taquari sagrado e lançava o rolo de fumaça sobre os assistentes. Vinha a cachaça para acordar a vidência... O maracá chocalhava estranho como cobra cascavel. A meia-noite desceu, se derramou, com a ronda dos bacuraus sobre o sono dos campos. Madrinha Leonardina dançava e cantava [sua doutrina], evocando caruana, a alma do fundo d'água que esconde no lago os bois encantados e as vacas rainhas do pastoreio... A pajé enrolou-se toda no fumação que traz a misteriosa força do fundo. Era o mundo do caruana onde estariam os vaqueiros e pescadores afogados, apanhados pelas sucurijs e jacarés, as meninas desaparecidas, as mulheres que pariram filhos de bichos e a explicação da feitiçaria. O mundo das tribos mortas onde, nas igaçabas, os velhos pajés se encantaram. (Jurandir, 1992, p.223)

Chamo atenção para o fato de que Dalcídio não deixa de chamar Nhã Leonardina de pajé e/ou de *feiticeira*. Isso não acontece com o pajé Jesuíno, que é sempre referido como *mestre*. A importância desse pajé está também no fato de que é o próprio Coronel Coutinho quem conduz o administrador de suas fazendas, Manuel Raimundo, para ser tratado de uma asma por esse curador. O pajé não estava ainda, mas não devia demorar. Entretanto, a demora foi longa. Quando mestre Jesuíno chegou, o Coronel Coutinho

Viu um homem avantajado, madurão, calça de mescla e camisa de crochê, os olhos meio murchos, o bigode meio ralo escorria pelos cantos da boca caída, e sem dentes. Suas mãos, como se fossem curtidas, eram uma obscura e rude beleza da terra. Com a mesma voz dos vaqueiros velhos e dois matadores de onça, saudou as pessoas presentes com um quase humilde e vagaroso “boa tarde”, inclinando de leve a cabeça. (Jurandir, 1992, p.322)

Começou a consulta, com a apresentação de Manuel Raimundo, o administrador, doente de asma, ao mestre Jesuíno. O pajé mandou também o fazendeiro entrar e perguntou pelo seu próprio filho, que era cego. Uma mulher respondeu que este tinha ido apanhar ervas nos campos ou no mato, o que fazia guiado por alguém, para aprovisionar o pai dos remédios com que tratava seus pacientes. A noite começava. “Com o anoitecer, a plana e morena terra marajoara tinha um cheiro animal, excitante e amolecedor no último sopro do mormaço.” Mestre Jesuíno conversava com o doente, Ma-

nel Raimundo, e então o Coronel Coutinho se aproximou, querendo falar sobre doenças, remédios, a possibilidade da cura da asma e, também, sobre a lenda do lago Guajará (onde morava a moça/novilha branca encantada), com que, “supunha, mestre Jesuíno devia ter velhas e misteriosas ligações”. Mas o pajé desviou a conversa para outro assunto, sem querer tratar desse lago encantado que, segundo os vaqueiros, “tinha comunicação com o mar, a maré enchia e vazava, boiavam quilhas de barcos, lemes, pedaços de velas, vozes de afogados, bois bufavam no fundo, ninguém ousava pescar ou atravessar à noite”. A sessão xamanística ou trabalho começou às dez horas da noite, “no copiar, sob aquele jirau onde as redes rangiam” e, nesse momento, “o pajé deu ao fazendeiro a impressão mesma do lago” (Jurandir, 1992, p.324).

Ele atendia muitos doentes. Como todo curador que se preza, incorpora-do por seus caruanas, realizava feitos extraordinários, que impressionavam a assistência:

Os doentes se amontoavam. Aquelas caras chupadas e, às vezes, inesperadamente belas carregavam-se de contração e silêncio suado na sala escura sob o fumo do taquari. Nos oratórios, os santos sufocavam. Esquecida deles, volvia-se para o pajé aquela humanidade marajoara com todos os cheiros suados de seu trabalho, de sua imundície e de sua pureza. Mestre Jesuíno fumava o seu cachimbo e o fumo espalhava o cheiro de alfazema e alecrim. Uma mulher ajuntou gravetos no meio da sala e fez um braseiro.

Mestre Jesuíno, com seu calção, a faixa nas coxas, saltou no braseiro e o fogo não o queimou. Subia do braseiro a força que o alumiaava. Depois foi a toada triste, triste, de sua invocação, o fazendeiro ouvira a voz do primitivo terror, do espanto do homem diante do primeiro fogo e da sua primeira imagem informe de Deus. (Jurandir, 1992, p.324)

Ao final da sessão, as diferentes receitas: leite de peito para a agonizante, puraqué seco para o corpo, banha de urubu para inchação na perna, emplastro, purgante de mamona simples, “maçã” de gado torrada, chifre de veado moído, noz-moscada, clara de ovo, café torrado sem açúcar; fomentação com banha de anta, banha de tartaruga, amêndoa doce e alho cozido, tudo misturado; azeite doce, banha de paca, banha de bode preto... e muito mais (Jurandir, 1992, p.325).

## NATUREZA AMAZÔNICA E SEMELHANÇAS CULTURAIS

É notável a semelhança encontrada entre as representações e práticas religiosas e de medicina popular entre camponeses e pescadores nos diversos lugares estudados por antropólogos, na Amazônia, em épocas mais recentes, desde 1940, até nossos dias, e aquelas descritas por Dalcídio Jurandir para a ilha do Marajó, no início do século XX (o romance terminou de ser escrito

em 1939). Esses estudos começaram com Eduardo Galvão e Charles Wagley, em Gurupá, Baixo Amazonas, no final década de 1940; prosseguindo com Napoleão Figueiredo e Anaíza Vergolino no Alto Cairari, no final dos anos 1960; com Napoleão Figueiredo, em Bragança, na década de 1970; com Chester Gabriel nos anos 1980, em Manaus; com Déborah de Magalhães Lima nos anos 1990, em Coari e Tefé; com Mark Cravalho, também nos anos 1990, no interior de Óbidos; e com Gisela Macambira Villacorta, no final dos anos 1990, em Colares e Itapuá, no litoral paraense. Meus próprios trabalhos de campo foram desenvolvidos no litoral paraense, na região do Salgado (incluindo Itapuá e Colares), a partir dos anos 1970 (cf. Galvão, 1955; Wagley, 1956; Figueiredo; Vergolino e Silva, 1972; Figueiredo, 1976; Gabriel, 1980; Lima-Ayres, 1992; Cravalho, 1993; Villacorta, 2000; Maués, 1977; 1985).

Tudo isso parece indicar um padrão que é seguido pelas populações rurais (e de origem rural) amazônicas, o qual tem relações com representações e práticas importadas da Europa e da África, desde o período colonial, tem também muito a ver com a influência cultural indígena, sobretudo Tupi, como é facilmente percebido. Mas tem a ver, ainda, com a natureza amazônica, suas grandes florestas, seus grandes rios, seus grandes espaços e, no litoral, a relação entre as águas fluviais, imensas, do maior rio do mundo – o Amazonas, em cuja desembocadura está situada a ilha de Marajó, a maior ilha flúvio-marítima do mundo, repito – e o oceano Atlântico. Há uma construção cultural própria da Amazônia, que é influenciada, em grande parte, por essa mesma natureza, no que se deve considerar, também, as particularidades locais. Em nenhum outro lugar se descreve a existência de uma novilha encantada, como na ilha de Marajó, espaço tradicional de criação de gado na Amazônia. E isso deve ser levado, altamente, em conta.

Assim, por sua vez, a despeito de um padrão comum, amazônico, dessas crenças e representações, que não deixa de ser influenciado, fortemente, por elementos culturais externos, há uma construção local, idiossincrática, que permite certa identidade amazônica, mas, ao mesmo tempo, em cada área amazônica – como ocorre, também, no caso do Marajó –, há uma construção cultural particular, daquilo que Clifford Geertz chamou de “saber local” (Geertz, 1998), que caracteriza uma identidade, uma cultura mais particular. Uma *cultura marajoara*, como a que tentei mostrar com o romance de Dalcídio Jurandir, que também não é só local, mas universal, e que se relaciona com o universal pela música e literatura, como no exemplo bem claro que o mesmo Dalcídio nos dá, ao construir seu romance com base no romance medieval da princesa Silvana.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> Esse romance medieval, bem conhecido, aparece como um acalanto muitas vezes entoado pela mãe de Orminda (esta, como foi dito, a personagem principal do livro de Dalcídio Jurandir). Originalmente, o romance conta a história da princesa Silvana, que atrai os desejos incestuosos do pai, o qual, sendo recusado pela filha, manda prendê-la como castigo numa

## PARA CONCLUIR: “RELIGIÃO” E “CATOLICISMO” ENTRE PESCADORES E CAMPONESES NO CONTEXTO CULTURAL AMAZÔNICO

A despeito do avanço do pentecostalismo no Brasil e na Amazônia, o catolicismo – com sua feição própria, tal como aqui se constituiu – continua sendo dominante, ainda que tenha sido nessa região, como é bem conhecido, que surgiu uma das igrejas mais importantes do movimento pentecostal brasileiro. Mesmo ela, a Assembléia de Deus, ao ter sido fundada na cidade de Belém (na Amazônia oriental, em pleno *boom* do chamado ciclo da borracha) e daí se expandido pelo Brasil, continuou tendo, por um longo período – e creio mesmo que não perdeu, apesar das mudanças sofridas nestes quase cem anos de existência –, aquilo que Paul Freston chamou de “*éthos* sueco-nordestino” ou o que Francisco C. Rolim caracterizou como aspectos mágicos, ligados ainda a certo *background* cultural do catolicismo popular (Freston, 1994, p.112 e 117; Rolim, 1987, p.30-1).

A isso se acrescenta o que diz Pierre Sanchis, quando nos fala do desafio pentecostal à tradicional cultura católica brasileira, desafio, de certo modo contraditório, já que os próprios pentecostais incorporam muitos elementos dessa cultura que explicitamente rejeitam:

O fenômeno pentecostal é de bom tamanho. Ele implica um desafio a uma tradição cultural, precisamente porque desta tradição ele sabe reencontrar algumas das linhas mestras. O que fica é faca de dois gumes, tanto para esta cultura quanto para ele próprio. Estamos no início do seu estudo, mas, dentro do campo religioso do Brasil contemporâneo, ele está longe de ficar isolado. É preciso continuar, por meio dele e também ao lado dele, a detectar e a analisar, na nossa sociedade e em relação à sua cultura, as formas, ao mesmo tempo novas e articuladas com o antigo, que uma modernidade “situada” impõe ao fenômeno “religião”. (Sanchis, 1994, p.169)

Catolicismo dominante, portanto, mas construído culturalmente, com especificidades próprias, em todo o Brasil e, claramente, também, na Amazônia, entre populações rurais (camponeses, vaqueiros, pescadores) e urbanas (sobretudo de origem rural e que também incluem pescadores). E é para essas especificidades que pretendo chamar atenção agora, nesta conclusão. Em primeiro lugar, desejo, pois, colocar ênfase sobre a maneira como esse catolicismo se constituiu na Amazônia, após ter apresentado, alguns resultados de três experiências de pesquisa:

---

torre. Orminda é filha do todo poderoso fazendeiro Coronel Coutinho (uma espécie de “rei” marajoara), que, no entanto, não conhece esse fato. O acalanto, certamente popular na ilha do Marajó na época em que foi ambientado o romance, foi também recolhido em outra versão pelo folclorista Vicente Salles na ilha de Mosqueiro, no estado do Pará, que fica do outro lado da baía do Marajó (SALLES, 1992, p.375).

- 1) o mapa cognitivo, no plano das representações populares, que busca retratar a visão de mundo religiosa de populações rurais e de origem rural na microrregião do Salgado, partindo do estudo de uma povoação de pescadores no litoral paraense, mas que expressa bem – em sua particularidade – uma concepção bastante típica dessa região brasileira;
- 2) o choque dessa concepção ou visão de mundo e do éthos correspondente a ela com a penetração do pentecostalismo e, mais particularmente, com o pentecostalismo católico da RCC, a despeito de certas aproximações e recorrências, no plano das incorporações (por espíritos e outras entidades) e do êxtase;
- 3) e, finalmente, um breve retrato dessa mesma concepção tal como se apresentava em uma área próxima – a ilha de Marajó – há quase um século, com breve mergulho num passado um pouco mais distante, pela experiência e sensibilidade de um romancista local de projeção nacional.

Essas três experiências podem contribuir para um debate fecundo a respeito das categorias “religião” e “religiosidade”, num contexto específico da Amazônia brasileira, onde estão presentes não só as tradições indígenas (sobretudo dos antigos tupinambás), mas também dos descendentes de escravos de origem africana que trabalhavam em plantações e fazendas de gado e, obviamente, dos antigos colonizadores portugueses, que para ali transplantaram as tradições do catolicismo medieval ibérico, desde o início da colonização européia (a partir do século XVII).

Esse catolicismo mantém sua identidade, sendo possível sua existência exatamente como católico, no interior de características específicas dessa configuração religiosa que se constituiu exercendo sempre a virtude do encompassamento, da inclusão. E numa forma de existência em que a distinção e a oposição entre o erudito e o popular (a construção cultural mais específica do leigo) não deve se opor radicalmente àquela do sacerdote. De tal sorte que o catolicismo popular (no sentido daquele que é praticado pela maioria), apesar de permanecer em oposição ao catolicismo “oficial”, mantém também, com ele, uma relação de complementaridade. Temos aí uma relação que é de permanente tensão – e muitas vezes de conflito –, mas de uma espécie de tensão constitutiva, pois é ela justamente que permite a existência dessa forma de religião que, no interior do cristianismo, pode chamar-se de *católica* (no seu sentido próprio de *universal*).

O exemplo da Amazônia é, pois, aqui trazido em consideração justamente para permitir entender essa construção cultural de um catolicismo que, na sua faceta “popular”, pode incluir, sincreticamente, outras formas de construção cultural de caráter mágico-religioso. O catolicismo medieval ibérico transplantado para o Brasil e para a Amazônia era já, claramente,

uma construção sincrética, não só nas representações e práticas trazidas pelos colonos (a maior parte de origem rural), como também pelos próprios sacerdotes (seculares e religiosos). Nele se incluía, por exemplo, a tradição popular de personagens (príncipes, princesas, reis) encantados e, mais particularmente, a lenda famosa e de caráter quiliástico do rei Sebastião, exatamente num momento em que Portugal se encontrava sob domínio espanhol (a idéia da volta ou do desencantamento do rei famoso estava muito presente no final do século XVI e no início do XVII, quando se completou a conquista portuguesa do litoral nordestino e se iniciou a colonização da Amazônia). Essa noção, juntando-se com tradições indígenas tupis e africanas, certamente contribuiu para a constituição da crença nos encantados ou bichos do fundo, típica da pajelança cabocla, em que personagens como Cobra Norato (uma “cobra grande”, portanto, encantada) se juntam com a figura do rei famoso, a quem se atribuem filhas (princesas também encantadas que, eventualmente, podem receber os nomes de personagens de um panteão de matriz “africana”: Jarina, Mariana e Erundina, mas que também são vistas como “turcas”). E, por sua vez, para o católico popular do interior da Amazônia (e mesmo para um número bem considerável de cidadãos), essas representações não colidem com a afirmação de uma identidade católica que, no entanto, pode ser transmutada, em outros contextos, para assumir outras formas identitárias: de praticante da pajelança, da mina, da umbanda ou mesmo do espiritismo (inclusive o kardecista).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BOULHOSA, M. da S. *Entre a sela e o santo: um estudo sobre a identidade do vaqueiro marajoara*. Dissertação (Mestrado) Ciências Sociais – Universidade Federal do Pará, 2007.
- CRAVALHO, M. *An Invisible Universe of Evil: Supernatural Malevolence and Personal Experience Among Amazon Peasants*. Dissertação (Doutorado) Antropologia – University of California, San Diego, 1993.
- FIGUEIREDO, N. Pajelança e catimbó na região bragantina. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas*, ano 32, p.41-52, 1976.
- FIGUEIREDO, N.; VERGOLINO E SILVA, A. *Festas de santos e encantados*. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.
- FRESTON, P. Uma breve história do pentecostalismo brasileiro: a Assembléia de Deus. *Religião e Sociedade*, ano 16, n.3, p.104-29, 1994.
- GABRIEL, C. E. *Communications of the Spirits: Umbanda, regional cults in Manaus and the dynamics of mediumistic trance*. Dissertação (Doutorado) Antropologia – McGill University, 1980.
- GALVÃO, E. *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas*. Coleção Brasileira. São Paulo: Nacional, 1955.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

- GEERTZ, C. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis: Vozes, 1998.
- \_\_\_\_\_. *O antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2005.
- JURANDIR, D. *Marajó*. Belém: Cejup, 1992.
- LIMA-AYRES, D. de. *The Social Category Caboco*: History, social organization, identity and outsider's social classification of the rural population of an Amazonian region (The middle Solimões). Dissertação (Doutorado) Antropologia – University of Cambridge, 1992.
- MARIZ, C. L. O demônio e os pentecostais no Brasil. In: BIRMAN, P.; R. NOVAES; S. CRESPO (Orgs.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro: Eduerj, 1997.
- MAUÉS, R. H. *A ilha encantada*: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Dissertação (Mestrado) Antropologia – Brasília: UnB, 1977.
- \_\_\_\_\_. Catolicismo popular e pajelança na região do Salgado: as crenças e as representações. In: SANCHIS, Pierre (Org.). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Padres, pajés, santos e festas*: catolicismo popular e controle eclesialístico. Belém: Cejup, 1985.
- MAUÉS, R. H.; VILLACORTA, G. M. Xamanismo e renovação carismática católica em uma povoação de pescadores no litoral da Amazônia Brasileira: Questões de religião e de gênero. *Antropolítica*, Niterói, ano 18, p.79-101, 2005.
- NUNES, B.; PEREIRA, R. P.; PEREIRA, S. R. (Orgs.). *Dalcídio Jurandir, Romancista da Amazônia*. Belém: SECULT; Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa/ Instituto Dalcídio Jurandir, 2006.
- PIERUCCI, F. Glossário. In: WEBER, Max. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ROLIM, F. C. *O que é pentecostalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987. (Col. Primeiros Passos)
- SALLES, V. Chão de Dalcídio. In: JURANDIR, D. *Marajó*. Belém: Cejup, 1992.
- SANCHIS, P. O repto pentecostal à "cultura católico-brasileira". *Revista de Antropologia*, ano 37, p.145-82, 1994.
- VILLACORTA, G. M. *As mulheres do pássaro da noite*: pajelança e feitiçaria na região do Salgado (Nordeste Paraense). Dissertação (Mestrado) Antropologia – Belém: UFPA, 2000.
- WAGLEY, C. *Uma comunidade amazônica*. Coleção Brasileira. São Paulo: Nacional, 1957.