



Encantarias Afroindígenas na Amazônia Marajoara: Narrativas, Práticas de Cura e (In)tolerâncias Religiosas

Afroindígena Encantarias in the Marajoara Amazonia: Narratives, Cure Practices and Religious (in) tolerance

Agenor Sarraf Pacheco*

Resumo

A Amazônia Marajoara, no Pará, constituiu-se desde os tempos coloniais em importante zona de contatos sócio-culturais entre índios, colonizadores e africanos. Para além dos empréstimos, intercâmbios e sociabilidades ali estabelecidas, especialmente entre índios e negros, originando modos de vida afroindígenas, a região tornou-se palco de contínuos conflitos e (in)tolerâncias estabelecidos pelos poderes políticos e, especialmente, religiosos, contra práticas, rituais, modos de acreditar e viver de grupos oriundos de matrizes orais. Sob a orientação teórica dos Estudos Culturais Britânicos, Latino-Americanos e do Pensamento Pós-Colonial, o artigo acompanha, por meio de narrativas históricas, movimentos de controle e transgressão, negação e (re)afirmação constituídos entre índios, negros, afroindígenas, elites políticas e religiosas em torno das encantarias amazônicas, destacando especialmente percepções e posturas dos padres Agostinianos Recoletos a partir de 1928, quando fundaram e assumiram a direção do projeto de evangelização do grande arquipélago em tempos de expansão e disseminação de formas e modos de romanização.

Palavras-chave: Encantarias Afroindígenas; Práticas de Cura; (In)tolerâncias Religiosas; Amazônia Marajoara.

Abstract

The Marajoara Amazonia in Pará, consisted, since the colonial times, in contact zones of social-culture exchange between Indians, settlers and Africans. Way beyond the lends, interchanges and sociability there settled, specially between Indians and black people, giving birth to a way of living called afroindigenas, the region became a place of continuous conflicts and (in)tolerance established by the politic powers and, specially, religious, against rituals, beliefs, and way of living of those groups which came from the oral heritage. Under the theoretical orientation of the British Cultural Studies, Latin Americans and the Pos-colonial though, this article brings, from the historical narratives, movements of control, transgressions, negation and (re)affirmation putted between indians, negros, afroindigenas, political and religious elites, around the amazonic “encatarias”, highlighting the perceptions and postures of the Augustinian recoletos priests, since 1928, the year of the foundation of the evangelization of the great archipelago in the times of expansion and dissemination of ways and forms of romanization.

Key words: Afroindígena, encantaria, Cure practices, Religious (in)tolerance, Marajoara Amazonia.

Artigo recebido em 05 de abril de 2010 e aprovado em 08 de junho 2010.

* Doutor em História Social (PUC-SP, 2004, 2009). Atua especialmente nos temas: Memórias, Identidades, Saberes, Religiosidades letradas e de matrizes orais afroindígenas em circuitos da Amazônia Marajoara, bem como Imaginário, Representações, Cotidiano e Histórias Locais no contexto amazônico. País de origem: Brasil. E-mail: sarraf@ufpa.br

Introdução: Tempos de conflitos

O ano era 1863. O roteiro, uma visita pastoral pelo Marajó dos Campos. O personagem de destaque, o bispo D. Macedo Costa, *o homem da Questão Religiosa no Pará e da I Questão Nazarena*. As localidades visitadas: Soure, Salvaterra, Joanes, Monsarás e Condeixa. Em Joanes, uma proibição: deixar de celebrar os mistérios na velha capela que estava para ruir. Logo mais, com olhares repugnantes, o bispo assistiu a “uma festa de índios em honra de Santo Tomé com o tradicional sairé, dança característica acompanhada de canto monótono” (LUSTOSA, 1992, pp. 81-2). Em Soure, depois de providenciar a ereção do novo cemitério, o bispo entrevistou o célebre pajé do povoado, “condenando em público suas imposturas” (Idem, p. 82).

O ano era 1932. O roteiro, uma visita pastoral pelo Marajó dos Campos. O redator da memória preservada, o arcebispo de Belém, D. Antônio de Almeida Lustosa, *o homem da II Questão Nazarena*. O local, Curupuacá, interior de Ponta de Pedras. O fato? Tratava-se de um ocorrido no período da Cabanagem, quando São Francisco de Bórgia, para se livrar do furor iconoclasta do movimento, foi deixado sob os cuidados de uma velha escrava. Porém, atraídos pelos “bruxuleios da lâmpada que ardia ante ela”, os revoltosos irromperam de ódio contra a imagem sagrada e sacando um terçado a mutilaram (LUSTOSA, 1976, 370).

Dois episódios, distintos contextos, complexos processos envolvendo querelas em torno de poderes, cosmologias e saberes revelados em magias, divindades, símbolos, rituais e crenças, enquanto expressões da persistência e teimosia de religiosidades com fortes índices de oralidades indígenas e africanas ainda não vencidas e convencidas a sair de cena do palco da história marajoara.

O mundo místico da encantaria brasileira¹ tem, na Amazônia marajoara,² um de seus maiores *locus* de existência. Região culturalmente gestada na confluência de matrizes indígenas, europeias e africanas, os marajoaras de campos e florestas, em seus modos de

¹ A expressão vem do grupo de estudos que organizou a VIII Jornada sobre Alternativas Religiosas na América Latina, realizado em setembro de 1998, na USP, cuja direção esteve sob a responsabilidade de Reginaldo Prandi. O grupo entende encantaria brasileira como indicativo de “uma realidade mágico-religiosa formada de múltiplas modalidades que, embora mantendo cada uma sua autonomia ritual e mítica participam, cada vez mais, como elementos dinâmicos, de um quadro geral que as reúne numa única e grande religião brasileira: a religião dos encantados”. (PRANDI, 2006, p. 09). Nessa linha de raciocínio aberta por Prandi e o grupo de estudiosos das alternativas religiosas, o termo “afro-indígena”, cunhado ao longo da pesquisa e explorado mais adiante, ganha maior sustentabilidade, por traduzir experiências de contatos partilhados não somente entre índios e negros, mas entre povos e culturas continuamente em encontros e assimilações.

² A chamada ilha de Marajó, na foz do rio Amazonas, maior ilha flúvio-marinha do mundo, com mais de 50 mil quilômetros quadrados distribuídos em regiões de campos naturais, zonas de matas, praias, rios e mar. É conformada, geográfica e culturalmente pelo *Marajó dos Campos*, na parte oriental, que compreende os municípios de Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná. Já o *Marajó das Florestas*, no lado ocidental, abarca os municípios de São Sebastião da Boa Vista, Curalinho, Bagre, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Gurupá e Afuá (PACHECO, 2009, p. 23).

conviver com crenças nos poderes dos pajés, benzedores, curandeiros, pais de santo, ao insistirem em curar seus corpos e os de seus iguais na força desses saberes ditos tradicionais, continuam a perturbar a lógica racional/cartesiana, que orienta projetos globais a materializarem em culturas locais uma concepção de vida e religiosidade monolítica e eurocêntrica.³

Se o campo da religião se constituiu, historicamente, em espaço de intensa perseguição por parte dos poderes eclesiásticos e civis contra rituais afro-indígenas,⁴ na contramão tornaram-se também territórios onde praticantes desses universos puderam resguardar e reafirmar suas religiosidades interligadas a divindades cultuadas por seus ancestrais. Nas artimanhas desenhadas para burlar controles e intolerâncias,⁵ nações indígenas e africanas refizeram espaços do sagrado, inseriram outros repertórios e oráculos de matrizes culturais diversas, alguns para enlaçar empréstimos e influências recíprocas, outros para usar a arma dominante e não se deixar encapsular.

Os dramas e redes que envolveram territórios de religiosidades subterrâneas permitem apreender batalhas de seus praticantes, devotos e adeptos por assegurar dimensões liminares de seus modos de vida. Para dizer melhor, faz-se necessário recorrer a Certeau quando, discutindo processos de mudanças sofridos pelas culturas populares na França, a partir de meados do século XIX, identificou suas expressões religiosas como “(...) única linguagem que ainda lhe permite exprimir-se diante do triunfo da razão que deseja negá-la. A linguagem da religião poderia, nesse caso, ser o último recurso de uma cultura que não pode mais se manifestar e que deve se calar ou se disfarçar para que se faça ouvir uma ordem cultural diferente” (CERTEAU, 1995, p. 73).

³ Este argumento baseia-se em reflexões conceituais formuladas por intelectuais dos Estudos Culturais Latino-Americanos e do pensamento Pós-Colonial. Nesses termos, entre outros, ver: BHABHA, 2003; HALL, 2003; MIGNOLO, 2003; SHOHAT e STAM, 2006.

⁴ No bojo da investigação para a escrita da tese de doutoramento, seguindo orientações da teoria das mediações culturais (HALL, 2003; MARTIN-BARBERO, 2001), tornou-se possível cunhar a expressão *afro-indígena* para evidenciar como, na Amazônia marajoara, é quase impossível discutir a presença africana descolada de relações, interações e redes de sociabilidades tecidas com grupos nativos da região. Desde a presença dos primeiros africanos nos Marajós no século XVII e sua maior visibilidade com a Companhia Geral de Comércio do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778), ou mesmo depois de sua extinção, os mais de 53.000 africanos recrutados para a região, não deixaram de criar “zonas de contato” e reinventar espaços de liberdade sob o regime das águas e sabedorias indígenas (PACHECO, 2009).

⁵ Sobre inabilidades, preconceitos, desrespeitos e indiferenças em lidar com códigos do universo afro-brasileiro, especialmente por parte de seitas contemporâneas, ver: SILVA, 2007.

As religiões afro-indígenas na Amazônia, desde o período colonial, sofreram vigilâncias da Coroa Portuguesa sob o olhar punitivo da Igreja. Documentos da presença do Santo Ofício da Inquisição no Estado do Pará (1763-1769), estudados por Laura de Mello e Souza e Rosa Elizabeth Acevedo Marin, dão conta de expor uma série de acusações feitas contra escravos, mulatos, índios e moradores pobres, tanto de Belém, quanto do interior da província. Essas memórias escritas registraram práticas de feitiçaria realizadas em torno de orações para recuperar amores perdidos, adivinhações, usando diferentes instrumentos como balaio, tesoura ou amuletos (SOUZA, 1986; ACEVEDO MARIN, 1987).

Amaral Lapa recuperou, do livro de visitação do Santo Ofício, práticas e crenças operadas por índios e negros como formas de exorcismo e uso de banhos para afastar forças invisíveis que deixavam em sofrimentos populações paraenses. Esses indiciados eram punidos por praticarem curas mágicas em benzeções com ervas ou o próprio terço, realizarem orações “pseudocatólicas” ou de São Cipriano, contra quebranto, mau-olhado, feitiços, amarrações amorosas (LAPA, 1978).

Apesar das formas de punição praticadas pelo poder eclesiástico, que quase sempre recaíam sobre populações socialmente marginalizadas, exploradas e desrespeitadas em seus direitos e liberdades, a professora Rosa Acevedo assinalou que “munidos de suas crenças, apoiavam-se no imaginário religioso como reduto de valores culturais agredidos pelo colonizador; a religião lhes servia de ponto de união, mas era também utilizada com vistas a sua divisão” (ACEVEDO MARIN, 1987, p. 63).

Maués, ao refletir sobre as mesmas práticas e contexto histórico, comenta que “tudo isso demonstra o quanto prosseguia viva uma voz subterrânea, popular, sincrética, que representava a formação da voz nativa das Amazônias, em contato com o processo rápido e violento da conquista e colonização portuguesas” (MAUÉS, 1999, p. 88).

A cobiça portuguesa pelas terras marajoaras transformou campos e florestas em territórios de importantes produções econômicas, sustentadas pelo viveiro de homens, mulheres e culturas ali reunidas e em tentativas de submissão. É possível que os primeiros africanos tenham sido introduzidos na região, a partir de 1644, junto com as primeiras cabeças de gado vacum transportadas das Ilhas de Cabo Verde.

Nesse mesmo contexto, enquanto jesuítas fundavam, na parte de florestas, as aldeias Guaricuru (Melgaço), Arucarará (Portel) e Araticu (Oeiras), explorando a coleta das drogas

do sertão, o cultivo da cana-de-açúcar e da mandioca, no lado dos campos, outros jesuítas, juntamente com mercedários, carmelitas, franciscanos e colonos portugueses cuidavam de barganhar concessões de terras junto à Coroa. Seus objetivos eram construir fazendas, roças de mandioca e outros gêneros, além de mapear espaços de pesca, utilizando, inicialmente, mão de obra nativa e, depois, de africanos recolhidos em diversos portos do continente negro (PACHECO, 2009, p. 244).

Ao longo desses séculos, a história regional foi alinhavada por práticas de exploração, dizimação, resistência e astuciosas reatualizações de populações portadoras de saberes e religiosidades afro-indígenas. Para hierarquias eclesiásticas e civis, essas expressões culturais representavam perigos porque, ao conseguirem manter outros modos de lidar com a ideia de respeito à autoridade, ao trabalho, ao sagrado, à festa e à própria concepção de morte, sustentados em suas ancestrais tradições, questionavam a matriz apostólico-romana e ocidental.

A Amazônia paraense, no contexto do bispado de D. Antônio de Macedo Costa (1861-1890), foi inserida nas perspectivas de orientações eclesiásticas romanizadoras,⁶ em cujo centro de controles e perseguições também estiveram práticas religiosas dos universos afro-indígenas. Nesse enredo, torna-se compreensível por que *o homem da Questão Religiosa* assistiu, com eivada indiferença, ao sairé de Joanes e excomungou o pajé de Soure.⁷

Em Belém, no tão cantado e estudado período da Belle Époque (1870-1912), apesar de toda a política lealista de embelezamento da cidade e esforços para civilizar hábitos e costumes impróprios à modernidade urbano-cêntrica de inspiração francesa, Aldrin Figueiredo constatou que “não houve qualquer iniciativa em dotar os hospitais e asilos com

⁶ O termo romanização é recorrente nos estudos do catolicismo brasileiro a partir do século XIX. Seu pressuposto básico era a adequação do catolicismo ao Concílio Tridentino e às orientações de Roma para promover uma grande reforma na vida católica. Suas interpretações, entretanto, são extremamente variadas, porque orientações hierárquicas foram sempre ressignificadas e praticadas com outros sentidos, tanto por religiosos, quanto por populares. Daí ser mais prudente utilizar a categoria no plural para não perder de vista o movimento que a orientação romana assumiu em histórias locais. Sem perder de vista essas dinâmicas, apoiando-me em Abreu, é preciso dizer que esse movimento reformador, sustentado pela lógica ultramontana, condenou o pensamento liberal, emergente na sociedade brasileira daqueles tempos. Igualmente, lutou por “sacralizar os locais de culto, moralizar o clero, reforçar a estrutura hierárquica da Igreja e diminuir o poder dos leigos organizados nas irmandades”, bem como guerreou contra diferentes práticas de cura operadas por populações pobres de descendência indígena e negra (ABREU, 1999, p. 312).

⁷ Para Anaíza Vergolino a pajelança vivida na Amazônia, de procedência indígena, “é uma forma de xamanismo em que se dá a ocorrência do fenômeno da incorporação pelo pajé, sendo seu corpo tomado, no transe ritual, por entidades conhecidas como encantados ou caruanas” (VERGOLINO, 2005, p. 64).

um corpo de médicos capaz de atender as doenças mais comuns. Eram pajés e curandeiros os que, afinal, tratavam das verminoses, febres palustres e sezões, tão comuns nas populações mais pobres das capitais, do interior do Pará e do Amazonas” (FIGUEIREDO, 2003, p. 59).

Uma das principais metrópoles da Amazônia, em sua época de esplendor, vivia profundos dilemas para se tornar a *petite francesa*, conforme pensavam seus planejadores. Parecia que, quanto mais o poder público se esforçava para negar aspectos provinciais da vida urbana, mais os habitantes reafirmavam antigas tradições e costumes, operando com seus saberes locais.

O caráter heterogêneo e multifacetado das relações estabelecidas entre poder político, eclesiástico, diligentes policiais, barões da borracha, profissionais liberais, moradores, pajés aponta a invenção de complexas experiências e mediações culturais, ora divergentes, convergentes, ou passando ao largo das maiores tensões sociais. Daí serem perceptíveis, no contexto dos anos 30 do século XX, posturas extremamente diferentes entre o arcebispo de Belém, D. Antônio de Almeida Lustosa, quando criticou e taxou a prática da negra guardiã de São Francisco de Bórgia como bruxaria, e o interventor paraense Magalhães Barata, que se protegia com a mãe de santo Maria Aguiar (VERGULINO, 2003, pp. 15-6).⁸

Nos romances de Dalcídio Jurandir, maior literato das cosmologias e saberes afro-indígenas na Amazônia marajoara, facilmente se visualizam, em algumas vilas ou cidades do Marajó dos Campos, tentativas, por parte de poderes eclesiásticos e políticos locais, de controlarem manifestações populares como danças de bois e arraiais festivos ou ritos afro-indígenas. Outra fonte onde podem ser encontrados esses controles são os jornais do século XIX, que circularam na grande imprensa paraense quando autoridades ou moradores, já sob orientações eclesiásticas, denunciaram “pajés, macumbeiros e feiticeiros” por suas “práticas demoníacas”. Em conversa informal com o professor Aldrin Moura, ficamos sabendo que a proximidade de Cachoeira do Arari, nos Campos de Marajó, com Belém talvez explique

⁸ Segundo a memória oral, inicialmente o interventor perseguia os terreiros até o momento em que a vingança dos encantados o fez tirar os sapatos e dançar no espaço daquela guia espiritual. Em sua gestão, Barata nomeou como seu secretário particular o funcionário público Miguel Silva, médium da casa de Maria Aguiar. (Idem, p. 16).

por que aquela cidade foi, recorrentemente, citada em matutinos da capital, como espaço em que vez ou outra viviam a encapsular ações e feitos de pajés daquele município.

A partir de agora, o texto mergulha nas tensões vividas na Amazônia marajoara em torno dos rituais de encantarias praticados pelas populações ribeirinhas, filhas das mesclas afro-indígenas, explorando depoimentos orais de padres, irmãs e documentos eclesiásticos como memórias, crônicas e relatórios confeccionados pelos Agostinianos Recoletos a partir de 1950. A proposta é desvelar percepções e posturas adotadas pelos regulares diante da lógica de mundo que sustenta modos de ser, viver, saber e acreditar dos habitantes das regiões de campos e florestas marajoaras.

Aspecto importante no cruzamento do conjunto de olhares dos religiosos e religiosas é seu caráter individual e distinto. Mesmo participando de orientações eclesiásticas assentadas em matriz sacramental, diferenciações tanto na tonalidade e performance da narrativa, quanto em seu conteúdo serão visivelmente perceptíveis. Essas posturas explicitam o caráter multifacetado, contraditório e complexo da percepção cristã sobre celebrações, rituais e símbolos das religiões de heranças afro-indígenas.

(In)tolerantes olhares religiosos

As representações sobre a Amazônia marajoara elaboradas pelos padres Agostinianos Recoletos a partir de 1930, quando estes assumiram os rumos da fé cristã na região, reproduziram imagens restritas e imutáveis: campos como espaço de uma religiosidade de matriz africana e florestas de torrão indígena. Desvalorizando os trânsitos de povos e culturas entre campos e florestas, as letras missionárias silenciaram ritos, rostos e matrizes das religiosidades afro-indígenas em suas memórias documentais.

No percurso dos 80 anos de registro, a investigação conseguiu identificar apenas três referências sobre celebrações praticadas pelos populares. Apesar dessa ausência, não há dúvida de que diferentes religiosos foram (in)tolerantes e guerream em palavras, gestos e ações contra benzedores, curandeiros, pajés e pais de santo nos primeiros 40 anos (1930-1970) da presença agostiniana na região. Igualmente é possível apostar que sentiram embaraços para tolerá-los depois de Medellín.

Sinal desse preconceito vem da denominação da religiosidade indígena como superstições que, para o universo dos padres espanhóis, compreendiam tudo aquilo que pouco lhe era aceitável e coerente como expressão do mundo sagrado ou estava situado no limbo do catolicismo esclarecido. Em 1959, Salvaterra foi configurada como um lugar de pouco movimento e grande indiferença à prática religiosa estabelecida. O redator justificava a situação em virtude da falta de sacerdotes, possibilitando a católicos formarem sua religião misturada de “abusos e falsas crenças” oriundas do tempo dos índios. Nos momentos de doença, às vezes por falta de médico e outras vezes por seguir a prática supersticiosa, “consultam-se com o pajé curandeiro da terra”. Visivelmente aborrecido, o pároco explicava:

Mediante gestos ridículos feitos com a forçada aguardente que vão tomando os poucos tratam de impressionar o cliente, chamando ao mesmo tempo os mestres (espíritos dos velhos índios que andam rodando pelo ar, para que venham ensinar o remédio certo). No fim, o pajé dá sua receita que quase sempre consiste em chás de ervas da terra. Esperando, em primeiro lugar, na graça de Deus e disciplinando cada vez mais as irmandades, propagadas na paróquia, Centro Agostiniano, Apostolado da Oração, Filhas de Maria e Cruzada Eucarística, purificaremos cada vez mais a religião, separando o grão das ervas más e da palha (Boletim da Província de Santo Tomás de Vila Nova (A partir de agora – BPSTVN/OAR). Un Missionário, 1959, nº 393, p. 236).

A escrita do religioso acena para a necessidade de domesticar e desqualificar aquelas práticas de cura, que não são “sobrevivências” dos universos indígenas, mas vivas expressões de fatos religiosos ou hierofanias, para usar rica terminologia cunhada por Eliade (2008). A narrativa permite adentrar em circuitos culturais de populações de tradições orais que, formadas em concepções de respeito e equilíbrio entre cultura e natureza, trocaram entre si códigos, simbologias e sabedorias mesmo diante dos olhares enviesados dos representantes da instituição católica.

Enquadrado numa formação teológica romanizadora, o argumento do padre para o controle daquele modo de vida apontou apenas a errância e negatividade da manifestação de fé. Apesar da forte presença de povoados de descendência negra em Salvaterra, alguns atualmente na fase de reconhecimento de sua identidade como comunidade quilombola (ACEVEDO MARIN, 2006), outros já legalmente autodenominados herdeiros da terra, na documentação da Ordem Agostiniana, não aparece nenhuma expressão de suas crenças e religiosidades.

Um estudo de campo nessas áreas decerto ajudaria a compreender o movimento percorrido por essas populações na defesa, adaptação e reelaboração de antigos traços de suas vivências e relações com o sagrado. Entrevistas com D. José Luis Azcona, Frei João Antônio Gonzalez, Irmã Rita e Irmã Eufrásia Amélia, tratando de práticas culturais expressas e vividas por habitantes do Marajó dos Campos, permitem entrever tanto experiências de Soure, quanto de Chaves e Salvaterra.

Afuá, a Veneza do Marajó, foi desde a instalação da Ordem, em 1946, uma paróquia promissora; o mesmo não se pode dizer de Chaves, município que a ela ficou subordinado pastoralmente até a década de 1990. Ali, a força da cultura das fazendas, especialmente o modo de vida deixado por antigos negros escravos e famílias afro-indígenas, conformou, na visão agostiniana, um tipo específico de religiosidade, cujas expressões foram e ainda são de difícil compreensão para a lógica do catolicismo sacramental.

Na década de 1970, Frei José de Juana documentou dessemelhanças entre a religiosidade dos campos e das florestas. “Se pôde perceber a diferença da religiosidade dos moradores dos rios de Afuá e Anajás com os que vivem nos campos de Chaves. Os primeiros muitos mais respeitosos e atentos, aceitando as orientações sobre matrimônios, batismos e formação de comunidades, os de Chaves parecem algo embrutecidos e em geral orgulhosos” (BPSTVN/OAR, 1977, nº 485, p. 126).

A diferença entre campos e florestas foi recorrentemente apontada pelos padres de Afuá. Para além das facilidades de navegar nos espaços de florestas e as dificuldades de atingir campos, no norte da ilha, os padres também procuraram reforçar o modo como se expressavam esses distintos moradores.

En el sentido religioso debemos destacar por una parte la “región de las islas” donde la gente es muy religiosa, acogen con gran estima al sacerdote y el Evangelio; por otra parte está “la región de los campos”, haciendas donde la gente es menos comunicativa, más fría en una palabra menos religiosa. Hay que constatar que está entrando poco a poco el materialismo (BPSTVN/OAR. Comunidad de Afuá. 1984, n. 517, p. 121).

Por una parte la región de “los campos” (haciendas o cortijos) donde la gente es de raza negra, descendiente de africanos, estos pueblos son poco religiosos, con poca cultura, gente solitaria. Por otra parte “la región de las islas”, la gente es bien diferente. Acogen con entusiasmo el Evangelio, son gente más abierta y comunicativa, etc... (BPSTVN/OAR, Comunidad de Afuá. 1985, n. 521, p. 522).

Irmã Rita de Cássia, natural de Minas Gerais, chegou à região marajoara, no final da década de 90, para integrar a primeira comunidade religiosa nativa, Filhas da Divina Graça, criada em 1987 pelo bispo D. José Azcona. Suas experiências com o trabalho pastoral realizado em Soure, Salvaterra e depois em Melgaço permitiram-lhe construir percepções em torno do modo de viver das duas principais realidades regionais. Comungou a perspectiva de que na região de campos a fé do povo é mais fria, já nas florestas existe maior calor, vitalidade, o que não autoriza falar em uma população convertida ao catolicismo letrado.

A superficialidade da fé manifestada em atos, gestos e nas grandes procissões demonstrou, para a religiosa, um homem marajoara preso a sua individualidade, limitado ao rito e sacramento do batismo, pois ainda não conseguiu aderir ao projeto revolucionário de Jesus Cristo para viver a dimensão plena do serviço como leigo. Dentro desse eixo e seus limites, a religiosa percebe o marajoara da floresta com maior disponibilidade e facilidade para assumir, em sua comunidade religiosa, tarefas que lhe são muito difíceis. A dificuldade apresentada para apreender com segurança um saber pastoral justifica-se pelo precário domínio da leitura e da escrita.

Mesmo defendendo a proposta da urgência do desenvolvimento de uma nova consciência cristã, Irmã Rita de Cássia compreende não ser tarefa fácil para homens de campos e florestas, espaços urbanos e rurais assumirem a identidade de leigo. A trajetória trilhada pela Igreja Católica na região, com as visitas esporádicas dos padres nas desobrigas e as dificuldades para o estabelecimento das paróquias foram/são, segundo ela, barreiras que se transpõem diante do novo projeto de evangelização defendida pela Prelazia de Marajó.

Entre respeito, tolerância e necessidade de equacionar mudanças de mentalidades, os sentidos assumidos pela religião na vida do povo fazem-na reconhecer que é preciso valorizá-los, preservá-los, pois são tradições assentadas em raízes profundas e consistentes. “A gente percebe que a religiosidade do povo é ainda uma forma de alimentar a própria vida, ele precisa crer, ele precisa esperar, ele precisa se agarrar ao Divino, principalmente nas dificuldades da vida e se este Divino está por tradição neste ou naquele santo padroeiro é então aí que ele forma sua espiritualidade, sua relação com Deus” (Entrevista realizada em agosto de 2006).

Ao expor tal compreensão, a religiosa identifica traços de heranças de fé cujas referências estão nos antepassados. A cultura indígena que legou a existência do pajé, o líder espiritual da tribo, e os cultos trazidos para a região com as diásporas africanas, tão vivas nos campos, são particularidades que precisam ser levadas em conta no processo de conversão. Trabalhar a purificação dessas formas de expressão é, para irmã Rita, um desafio indispensável e precisa ser urgentemente assumido por todos os religiosos que constroem suas identidades missionárias em terras marajoaras.

Frei João Antonio Gonzalez, procurando apresentar sua visão do modo de ser e viver dos campos e florestas, compôs interpretação que traz a diferença de trajetórias entre habitantes desses espaços. Para ele, a religiosidade de pessoas das ilhas/florestas manifestase de uma forma muito “aberta, comunicativa, expressiva”, diferenciando-se com grande ênfase da religiosidade de moradores dos campos. “As pessoas de fé eram mais numerosas na região das ilhas do que nos campos, havia sempre uma maior participação nas celebrações realizadas” (Entrevista realizada em junho de 2008).

As razões para o aparecimento dessas diferenças estariam, para o religioso, no processo de organização territorial do trabalho e na própria geografia física dos espaços onde habitaram antigos moradores. Enquanto na região de campos, índios, negros, afro-indígenas viveram em cercamentos de fazendas sem grandes contatos com o mundo externo em função da própria dinâmica de trabalho empregada por senhores e feitores, no espaço de florestas, a diversidade de rios abertos para todos os lados, interligando e facilitando a circulação de povos e culturas, ajudou a gestação de identidades plurais alinhavadas em mediações que aglutinaram traços indígenas, negros escravos, fugitivos quilombolas,⁹ nordestinos e estrangeiros como portugueses, judeus, turcos, norte-americanos. Daí, Frei João Antônio interpretar que a possibilidade de construir maiores mesclas culturais entre essas populações facilitou a disseminação do projeto evangelizador.

⁹ Pesquisa desenvolvida por Vergolino-Henry e Figueiredo, sobre africanos na Amazônia, demonstra que ambientes da floresta marajoara como Melgaço, Portel, Gurupá, Anajás, Breves ou de municípios em fronteiras como Oeiras, foram espaços de vivências de negros na condição de escravos ou de fugitivos. (VERGOLINO-HENRY e FIGUEIREDO, 1990, pp. 53 e 62). Nas pesquisas de Gomes, são recorrentes as passagens em que escravos fugidos de diferentes localidades do Pará, Macapá e Guiana Brasileira, embrenharam-se e constituíram provisórios quilombos e mocambos no Marajó das Florestas. No oitavo capítulo de minha tese de doutorado, tais espaços e movimentações foram mais bem apresentados. Por ora cito as duas principais referências desse autor: GOMES, 1999 e GOMES, 2005.

O regime das fazendas, adotado por senhores nos campos, certamente se distinguiu do regime adotado por religiosos, colonos e proprietários de terras a serem lavradas na floresta. De outro ângulo, é preciso não perder de vista formas dominantes a que vaqueiros, agricultores, pescadores, seringueiros, palmiteiros, extratores de madeira historicamente foram submetidos.

Se houve maior liberdade para circular e realizar trocas culturais entre os habitantes da floresta, não se pode esquecer que vaqueiros, mesmo vivendo em fazendas, ainda que vigiados, estabeleceram contatos com seus iguais instalados em outras fazendas e com o próprio mundo externo, quando visitavam as cidades para realizar ofícios a mando de seus senhores. O tempo das ferras do gado, as festas de São Sebastião e outros santos cultuados naquelas cercanias configuraram espaços para o estabelecimento de inúmeras sociabilidades.

O possível desinteresse pela religião cristã que negros descendentes de africanos demonstraram diante dos padres agostinianos pode ser respondido de outra maneira. É de conhecimento do mundo acadêmico inteirado em estudos do processo de catequização de índios e negros na colônia que preocupações na conversão das gentes escravizadas no espaço colonial estiveram bem mais focalizadas no índio do que no africano.

Se o leitor lembrar que o mito “branco-bíblico”, da maldição de Cam,¹⁰ foi retomado por missionários nas colônias luso-espanholas como justificação para a servidão de negros, não fica difícil compreender o papel decisivo assumido pela Igreja na formulação da instituição da escravidão nas Américas. É preciso não esquecer que a desgraça da servidão era princípio de felicidade e salvação (HURBON, 1992, p. 536).

Destarte, o projeto missionário português, mesmo pretendendo retirar do estágio de barbárie africanos traficados para o Brasil, especialmente para negar suas crenças religiosas, deixou-os entregues à orientação de seus donos. Sobre essa aparente ambiguidade vivida pela política portuguesa na catequização dos negros em diásporas pelos Brasis, a professora Josildeth Consorte desenvolveu interessante comentário: “Desse modo, nem o monopólio do sagrado exercido pela Igreja, nem sua onipresença na vida da colônia e do Império, nem mesmo os ensinamentos recebidos das sinhás e das sinhazinhas no

¹⁰ Este mito narra que Cam era o filho mais moreno de Noé. Ao ver o pai nu e embriagado, seus descendentes foram amaldiçoados a trabalhar para obter redenção de seu pecado mortal. Para saber mais, ler: HERNANDEZ, 2005, p. 423.

interior das casas-grandes e dos sobrados seriam suficientes para convertê-los inteiramente ao catolicismo” (2004, p. 197).

Na busca do entendimento de sentidos e recepções que moradores de campos e florestas expressaram diante da evangelização dos padres agostinianos, explicação apresentada por D. José Luis Azcona, quando questionado sobre a diferença entre a religiosidade vivida nos dois lados da região, discorda da compreensão de que habitantes de Soure, Salvaterra e Chaves sejam poucos religiosos ou detentores de uma religiosidade fria. Segundo ele, seus 24 anos de vivência permitiram afinar a seguinte compreensão: “os marajoaras dos campos são supremamente religiosos e infinitamente religiosos, seu problema reside no sincretismo pavoroso e atroz, na confusão que fazem de crenças. Em seu Olimpo entra todo mundo. Ali se vive uma religiosidade muito vinculada à natureza, aos antepassados, aos defuntos, aos espíritos, é enorme a relação com o animismo” (Entrevista realizada em agosto de 2008).

Por apresentarem tal comportamento, apesar de serem potencialmente capazes de incorporar um novo viver religioso, suas relações com crenças em seres antepassados ou do fogo, da água, da terra, do ar, da floresta, inviabilizam, na ótica do prelado, o desenvolvimento pleno de uma religiosidade que seja capaz de integrar seus valores, filtrando-os por uma outra racionalidade.¹¹ Para D. José, enquanto continuarem apegados aos seus muitos deuses controladores de suas forças e liberdades, eles viverão subjugados e na passividade em relação ao cristianismo, sem condições de lutar para se apropriarem de sua história.

Então para mim são duas razões muito profundas que explicam o atraso daquela região: uma cultural e a outra religiosa. Aí reside o nosso grande desafio. Na parte de florestas não enfrentamos essa complicação tão grande. Aqui o homem e a mulher já têm uma forte religiosidade, profundíssima, não está tão marcada por esses caos religiosos em que o homem fica dominado, controlado que não tem a autonomia para dizer: a história é minha (Depoimento citado).

Frei João Antônio Gonzalez, em seu convívio direto com o saber religioso de populações de campos (Chaves, Soure) e florestas (Afuá, Anajás), percebeu que o entrave

¹¹ Zélia Lopes da Silva, em prefácio a obra de Carvalho que acompanhou processos de mudanças culturais no tocante a hábitos e práticas de saúde em São Paulo, entre as décadas de 1950 e 1980, compreende estar-se diante de campos polares de percepções diferentes de saberes, gestando fissuras que produziram estigmas a conhecimentos populares sobre doenças. Desse modo, perseguições e tolerâncias acompanharam conveniências históricas. (CARVALHO, 2005, p. 11).

para a Ordem implantar uma catequese eficiente foi, além da falta de transporte e dos difíceis meios de comunicação, a dificuldade em lidar com o “sincretismo” do povo.

Essa é uma dificuldade que chega até hoje. Está enraizada essa cultura arcaica como é a africana, como é a nativa, a indígena, e leva no sangue o que é a umbanda, toda esta manifestação, o que é o pajé, a pajelança, o candomblé, as misturas que passam pelo índio, mas deságuam na umbanda, na macumba, na pajelança. Tudo está muito enraizado no povo, o que dificulta o crescimento de uma fé autêntica, pois eles têm participado de crenças muito fortes (Depoimento citado).

Na compreensão desse padre, campos e florestas participaram de uma religiosidade herdada de seus antepassados. Trata-se de tradições que foram válidas para tempos mais recuados, quando a presença do pajé, do curador, do pai de santo, do rezador substituía a ausência do padre e do médico. Em tempos modernos, é difícil para o religioso aceitar que essas populações continuem utilizando os mesmos referenciais de crenças, quando todas as comunidades já estão paroquialmente constituídas em constante formação pastoral de seus dirigentes.

Como entender a mentalidade de um dirigente ou membro de comunidade que, apesar de ouvir, inúmeras vezes, que o centro da fé cristã é Jesus Cristo, continue, seja no espaço rural, seja no próprio espaço urbano, levando seu filho para ser benzido contra quebranto e mau-olhado? Se a luta dos padres para minimizar a relação entre homens e santos, ou pelo menos para alterar sentidos atribuídos ao orago, ainda acena sinais de sua continuidade, o combate a crenças em caruanas e orixás indica ao religioso que os argumentos utilizados precisam ser repensados, mesmo em tempos de liberdades e perspectivas de tolerância religiosa na região.

A postura de Frei João Antônio, ao abordar a difícil tarefa de lidar com universos culturais que beberam no catolicismo, mas não se permitiram dominar, é de mais compreensão. Ainda que não negue o lugar social de onde fala e compreenda o campo do sagrado nos Marajós, ele mostra a heterogeneidade de posturas e modos de conduzir o trabalho de evangelização pelos diversos padres instalados em paróquias pertencentes à Prelazia. A leitura de mundo, a formação sociocultural, sem esquecer a filosófica e a teológica, a personalidade, a psicologia humana, a maneira como se relacionam com esses

universos de crença e as circunstâncias onde as práticas se manifestam são, segundo ele, aspectos que ajudam a compreender determinadas atitudes adotadas pelos regulares.

Frei Cleto Millán, ao falar de seus contatos com ritos desenvolvidos por benzedores e pajés, recompôs leituras e dimensões que complexificam a interpretação dos atores sociais e dos sentidos atribuídos pelo poder eclesiástico ao ritual xamanístico vivido na região de florestas. Numa de suas visitas às CEBs de Afuá, desembarcou numa comunidade em que o filho do dirigente estava muito enfermo. Depois de visitar a criança, procurou informar-se se ela já tinha recebido algum atendimento hospitalar e ficou revoltado ao saber que o único tratamento tinha sido conduzido pelas mãos de um benzedor.

Já fazia dez dias que o menor de idade estava acamado, piorando diariamente, sem que o problema fosse solucionado. Conforme padre Cleto, mesmo tendo orientado a família a ir à cidade levar a criança ao médico, a iniciativa tardia fez o menor perecer. Diante disso, assinalou que a ação de falsos pajés e benzedores da floresta, ao representar uma perda de tempo vivida pelo doente, “deveria ser perseguida pela justiça, porque muitas pessoas morrem por causa deles: eles prometem, mas não conseguem curar a enfermidade e o resultado é a morte” (Entrevista realizada em agosto de 2008).

Com o avanço da medicina científica e as inúmeras querelas entre médicos e pajés, tão recorrentemente noticiadas em jornais do século XIX e primeiras décadas do XX, os praticantes da medicina mágico-terapêutica reatualizaram suas concepções sobre os tipos de doenças que se desenvolvem entre as pessoas. Nas conversas tidas ou acessadas com/sobre benzedores, curandeiros, pajés e pais de santo, é unânime o ponto de vista de que certas doenças cabe à medicina científica resolver e outras só se resolvem com a ajuda do reino das encantarias.

Se esse grupo de praticantes ouvisse o padre contar a história do filho do dirigente da comunidade que foi tratado pelo benzedor, possivelmente não interpretaria o insucesso do trabalho realizado utilizando-se dos aspectos racionais apresentados por Frei Cleto, mas sustentariam seus argumentos buscando explicações mágico-fantásticas, envolvendo forças espirituais que atuariam sobre a vida da criança, a necessidade do sofrimento como um ato de purificação da alma, o tempo da cura.

Diante desses quadros, é preciso avaliar o mundo dos encantarias afro-indígenas em sua complexidade e suas ambiguidades. As relações envolvendo padres, pajés, curandeiros

e benzedores deixam ver disputas por poderes sobre o controle da cura e condução do paciente. Na pesquisa realizada pelos alunos do curso de História do *campus* universitário de Soure, por intermédio do projeto *Vaqueiros, pescadores, curandeiros e pais de santo*, observaram-se relações conflituosas entre praticantes das religiões afro-indígenas. A mãe de santo Rosilda, por exemplo, quando questionada sobre sua relação com outros curandeiros, falou que dificilmente trabalha em parceria. Segundo ela, há uma grande desconfiança, ciúme, inveja e discordância entre eles. Enquanto uns orientam a realização do trabalho de uma maneira, outros encaminham de outro modo, daí torna-se impossível o diálogo conjunto, ainda que trabalhem com a mesma linha.¹²

Aprofundando narrativas dessas práticas, padre Cleto ainda relatou dois episódios envolvendo a “pajelança”, como são externamente nominadas as práticas xamanísticas na Amazônia.¹³ O primeiro foi observado na visita a outra comunidade, quando viajava pelos rios breveses, na fronteira com Afuá e Anajás, para atender sete povoados do município de Breves que fazem parte da Paróquia de N. Sr^a da Conceição. Uma criança ficou paralítica, e sua família acionou o trabalho do pajé, contou o padre. O guia espiritual, antes de realizar seus rituais de incorporação, “tirou a família da vila e a levou para morar com ele no alto de um igarapé, prejudicando a vida escolar da criança”.

Eu fiz uma parada na visita pastoral nessa moradia e escolhambeei o pajé, pedi que a família largasse ele, porque estava acabando com a vida da criança. E na visita seguinte, o pajé continuava, lembro que enviei para a criança uma cadeira de roda, ela melhorou porque voltou para a vila. A fé do povo no poder do pajé é muito forte. Mas tudo isso é pago, eles além de enganarem, exploram economicamente o povo. É tão interessante, que as pessoas que você menos suspeita, porque são lideranças na comunidade, visitam essas pessoas (Depoimento citado).

¹² A palavra *linha* é uma categoria importante no campo dos estudos das religiões afro-brasileiras porque distingue e demarca entidades invisíveis originalmente separadas. Segundo Laveleye, a expressão *linha* aproxima-se de “linhagem” e permite mostrar que encantados e outras entidades invisíveis estão agrupados naquela determinada família fundadora da prática religiosa, tal como antepassados míticos de cada etnia africana. Já para o espiritismo, *linha* significa “corrente” sem ter precisamente associações familiares; na “pajelança”, tem sentido topográfico, cada linha demarca seu espaço natural. Há, portanto, conclui o autor, uma grande distribuição e polissemia na noção de linha que permite distinguir e aproximar concepções variadas da encantaria. (LAVELEYE, 2008, p. 117).

¹³ Dois aspectos são apontados por Laveleye para questionar o uso do termo “pajelança”. Primeiro, por seu caráter multirreferencial, por agregar expressões e rituais de diferentes religiões; segundo, porque os praticantes não se reconhecem nos quadros da denominação, preferem ser chamados de curadores e pajés. (Idem, pp. 116-7).

O segundo episódio narrado pelo pároco de Afuá aconteceu em 2001, com uma menina menor de idade, habitante do espaço rural, que andava assustada. Certo dia, caminhando pela rua com sua mãe, a garota foi abordada por um benzedor que lhe prometeu, além de livrá-la do susto, muita riqueza e prosperidade. Valendo-se da situação, o benzedor, em seu ritual, misturando religião e sexo, deitava a menina no assoalho, com uma bíblia em cima do peito, e abusava dela sexualmente. O padre, ao tomar conhecimento do episódio, em parceria com outros moradores e autoridades, denunciou o “charlatão” para a polícia, que o deixou preso por alguns anos.

Considerações finais: Continuidades históricas

Parece ainda ser bastante expressiva a autoridade que exercem pajés, benzedores e curandeiros, situados nos rios de Afuá, Anajás e em fronteiras com Breves, como portadores de saberes e poderes, sobre as populações de origem rural. As experiências descritas por Frei Cleto e sua compreensão da persistência desse tipo de saber-fazer médico-religioso, em tempos atuais, apontam múltiplos sentidos, usos e apropriações dessas práticas por variados sujeitos sociais. Independentemente de se questionar a veracidade das demonstrações dos falsos poderes, atitudes e interesses que curandeiros e pajés apresentaram diante do religioso, importa destacar o contínuo jogo, no cenário regional, de complicadas disputas envolvendo a Igreja, a medicina científica e as práticas de cura agenciadas pelos rituais afro-indígenas.

Esses litigiosos relacionamentos que põem no palco da luta cultural saberes e religiosidades de populações locais, contaminadas por outros contatos, muitos oriundos de experiências enraizadas antes e depois da colônia, possuem fortes ligações com conflitos desencadeados nas últimas décadas do século XIX e primeiras do XX, nos fortes tempos da romanização. Nesse período, marajoaras foram fortemente diligenciados em seus modos de viver e expressar crenças mistas ao associarem santos, caruanas, orixás, num mosaico de práticas culturais, festas e rituais sagrados.

Em alguns espaços da região, especialmente em intendências municipais, como as situadas no Marajó dos Campos, religiões afro-indígenas sentiram o peso de intervenções e

controles de poderes instituídos.¹⁴ Na contramão das interdições, pajés, pais-de-santo e seus clientes não se deixaram intimidar pelas forças de poderes hegemônicos. Resistiram e reinventaram-se continuamente, seja refugiando-se em espaços situados longe do alcance de diligências policiais, das excomunhões de religiosos, seja agregando outros elementos do mundo religioso oficial ou utilizando códigos de comunicações aceitáveis ao diálogo com a sociedade em geral. Hoje, ainda que maliciosamente, esses agentes históricos teimam em viver seus imaginários de crenças e curas, lutando para reafirmar sua identidade histórica e religiosa.

No veio das cosmologias que sustentam os modos de vida dessas populações de campos e florestas, está a interação e o respeito aos recursos naturais. Na contramão da lógica capitalista e globalizada que fragmentou o homem, a natureza e o campo espiritual, mergulhar no mundo das encantarias afro-indígenas é reencontrar-se com concepções de ser cujo centro é a vida humana em simbiose com o cosmo em todas as suas dimensões.

Referências

ABREU, Martha. **O império do Divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro, 1830-1900.** 3ª impressão. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; São Paulo: FAPESP, 1999.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Trabalho escravo e trabalho feminino no Pará. In: **Cadernos do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da UFPA.** Belém, nº 12, abril/jun.1987, pp. 53-84.

ACEVEDO MARIN, Rosa Elizabeth. Quilombolas da Ilha de Marajó, fascículo 07. Edição de Rosa Elizabeth Acevedo Marin (UNAMAZ/NAEA/UFPA). In: **Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia.** Série, Movimentos Sociais, Identidade Coletiva e Conflitos. Belém, janeiro de 2006.

BHABHA, Homi K. **O local da cultura.** Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis e Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

¹⁴ Sobre essas práticas e suas artimanhas para burlar cerceamentos nos espaços de Belém e da região do Salgado, na virada do XIX para o XX, ver especialmente trabalhos de MAUÉS, VERGULINO, FIGUEIREDO.

BOLETIM da Província de Santo Tomás de Vila Nova – Ordem dos Agostinianos Recoletos (OAR). Un Missionário. Cronica de Salvaterra - 1958. Ano XXXIX, octubre, 1959, num. 393.

BOLETIM da Província de Santo Tomás de Vila Nova – Ordem dos Agostinianos Recoletos (OAR). Fr. José de Juana. Memória de la Casa de Afuá – 1976. Ano LVII, marzo/abril, 1977, num. 485, p. 126.

BOLETIM da Província de Santo Tomás de Vila Nova – Ordem dos Agostinianos Recoletos (OAR). Comunidad de Afuá. Relación de la Casa de Afuá – Año 1983. Ano XLIII, abril/junio, 1984, num. 517, p. 121.

BOLETIM da Província de Santo Tomás de Vila Nova – Ordem dos Agostinianos Recoletos (OAR). Fr. Jesús Cizaure y Fr. Luis Maria Chasco Oyón. Relación anual de la casa de Afuá, 1984. Ano XLIV, octubre/diciembre, 1985, num. 521, p. 522.

CARVALHO, Antônio Duarte de. **Feiticeiros, burlões e mistificadores: criminalidade e mudança das práticas populares de saúde em São Paulo – 1950-1980**. São Paulo: UNESP, 2005.

CONSORTE, Josildeth Gomes. Sincretismo e africanidade em terreiros Jeje nagô de Salvador. In: SILVA, Ana Amélia da e CHAIA, Miguel (orgs.). **Sociedade, Cultura e Política: ensaios críticos**. São Paulo: EDUC, 2004, pp. 195-203.

CERTEAU, Michel de. **A cultura no plural**. Tradução Enid Abreu Dobránszky. Campinas, SP: Papirus, 1995, p. 73. (Coleção Travessia do Século)

ELIADE, Mircea. **Tratado de História das Religiões**. Tradução Fernando Tomaz e Natália Nunes. 3ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. Quem eram os pajés científicos? Trocas simbólicas e confrontos culturais na Amazônia, 1880-1930. In: FONTES, Edilza (org.) **Coleção Contando a História do Pará: diálogos entre Antropologia e História**. Belém: e.Motion, 2003.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A cidade dos Encantados: pajelança, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia**. Belém: UFPA, 2009.

GOMES, Flávio dos Santos. Fronteiras e Mocambos: O protesto negro na Guiana Brasileira. In: GOMES, Flávio dos Santos. **Nas terras do Cabo Norte: fronteiras, colonização e escravidão na Guiana Brasileira – séculos XVII/XIX**. Belém: Editora Universitária/UFPA, 1999, pp. 237-327.

GOMES, Flávio dos Santos. **A hidra e os pântanos: mocambos, quilombos e comunidades de fugitivos no Brasil (Séculos XVII-XIX)**. São Paulo: Ed. UNESP: Ed. Polis, 2005.

HALL, Stuart. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaine La Guardiã Resende... [et. al]. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

HERNANDEZ, Leila Leite. **A África na sala de aula: visita à história contemporânea**. São Paulo: Selo Negro, 2005.

HURBON, Laennec. A Igreja e a escravidão moderna. In: DUSSEL, Enrique (org.). **História liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina**. Tradução Rezende Costa. São Paulo: Edições Paulinas, 1992, pp. 530-545.

LAPA, J. R. Amaral. **Livro da Visitação do Santo Ofício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769)**. Petrópolis: Vozes, 1978.

LAVELEYE, Didier de. Distribuição e heterogeneidade no complexo cultural da pajelança. In: MAUÉS, Raymundo Heraldo e VILLACORTA, Gisela Macambira (orgs.). **Pajelanças e Religiões Africanas na Amazônia**. Belém: EDUFPA, 2008, pp. 113-119.

LUSTOSA, D. Antônio de Almeida. **No estuário Amazônico** (“À Margem da Vida Pastoral”). Belém: Conselho Estadual de Cultura, 1976.

LUSTOSA, Antônio de Almeida. **Dom Macedo Costa: Bispo do Pará**. (Coleção Lendo o Pará, 13), 2ª ed. Belém: SECULT, 1992.

MARTIN-BARBERO, Jesus. **Dos meios às mediações: comunicação, cultura e hegemonia**. 2ª edição. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2001.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Padres, pajés, santos e festas: catolicismo popular e controle eclesial**. Belém: CEJUP, 1995.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **Uma outra “invenção” da Amazônia: religiões, histórias, identidades**. Belém: CEJUP, 1999.

MIGNOLO, Walter D. **Histórias Locais/Projetos Globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Tradução de Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

PACHECO, Agenor Sarraf e WATRIN, Jorge Paulo dos Santos. Projeto – **Vaqueiros, Pescadores, Curandeiros e Pais-de-santo: relações de trabalho e práticas culturais no Marajó dos Campos**. Soure: UFPA, 2007 (Digitalizado).

PACHECO, Agenor Sarraf. **En El Corazón de La Amazonía: identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras**. Tese de Doutorado em História Social. São Paulo: PUC-SP, 2009.

PRANDI, Reginaldo (org.) **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

SILVA, Vagner Gonçalves da Silva (org.). **Intolerância religiosa**: impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Edusp, 2007.

SHOHAT, Ella e STAM, Robert. **Crítica da imagem eurocêntrica**: multiculturalismo e representação. Tradução Marcos Soares. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

SOUZA, Laura de Melo e. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

VERGOLINO, Anaíza. Panorama Religioso e Cultural da Amazônia. In: MATA, Pe. Raimundo Possidônio C e TADA, Ir. Cecília (org.) **Amazônia, Desafios e Perspectivas para a Missão**. São Paulo: Paulinas, 2005.

VERGOLINO, Anaíza. Os cultos afros do Pará. In: FONTES, Edilza (org.). **Coleção Contando a História do Pará**: Diálogos entre História e Antropologia. Vol. III. Belém: E. Motion, 2003, pp. 15-6.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza & FIGUEIREDO, Arthur Napoleão. **A Presença Africana na Amazônia Colonial**: Uma notícia histórica. Belém: Arquivo Público do Pará, 1990.