HORIZONTE
ISSN 2175-5841
PUC Minas
Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião

Dossiê: Religião, Biodiversidade e Território - Artigo original

CC BY NC ND

DOI – *10.5752/P.2175-5841.2013v11n30p476*

Religiosidade afroindígena e natureza na Amazônia

Afroindigenous Religiosity and Nature in the Brazilian Amazon

Agenor Sarraf Pacheco*

Resumo

A Amazônia constituiu-se, ao longo de sua formação histórica e sociocultural, em importante território de crenças em saberes de cura que expressam interculturalidades entre humanos e sobrenaturais. Nas fronteiras que separam e interligam o período colonial e os tempos contemporâneos, fios de memórias escritas e orais trazem à tona experiências em que religiosidades nativas, coloniais e diaspóricas se conformam em profunda bricolagem com a natureza, erigindo um panteão de divindades afroindígenas na região. Neste artigo, sob a orientação teórica dos Estudos Culturais, do Pensamento Pós-Colonial e da Antropologia das Religiões, exploramos diálogos realizados com memórias de um pai de santo, um curandeiro, uma irmã consagrada e uma "pajé", além de percepções de um sacerdote católico e escritos de uma outra pajé. A análise dessas fontes evidencia que crenças em saberes de cura, aspectos constituintes das cosmologias afroindígenas, traduzem modos específicos com os quais populações amazônicas, com destaque para a Amazônia Marajoara, lidam com encantados, espíritos, santos, orixás em seu fazer religioso. Por esse ângulo, a cultura é apreendida como território de experiências intersticiais e a natureza se refaz como paisagem cultural, pois sofre intervenções e interfere na configuração do sistema religioso local.

Palavras-chave: Saberes de Cura. Natureza. Afroindígena. Interculturalidade. Amazônia Marajoara.

Abstract

The Amazon has been constituted, throughout its historical and socio-cultural formation, in an important area of beliefs towards healing knowledges that express interculturalism between the humans and the supernatural. Within the borders that separate and connect the colonial and contemporary times, written and oral memories bring up experiences where the native, colonial and diasporic religiosity configure themselves into a deep tinkering with nature and erect a pantheon of Afroindigenous deities in the region. In this article, under the theoretical guidance of Cultural Studies, Postcolonial Thought and Anthropology of Religions, we explore dialogues conducted with memories of a saint father, a medicine man, a Catholic nun and a "Pajé" (a female shaman or witch-doctor), besides the perceptions of a Catholic priest and writings of another female Shaman. The analysis of these sources shows that beliefs in healing knowledges, constituent aspects of Afro-indigenous cosmologies, translate specific modes with which Amazonian populations, especially the Marajoara Amazon ones, deal with enchanted beings, spirits, saints, African orishas in their religious practices. From this perspective, culture is perceived as a territory of interstitial experiences and nature is remade as a cultural landscape, once it suffers interventions and also interferes within the local religious system configuration.

Keywords: Healing Knowledges. Nature. Afroindigenous. Interculturalism. Marajoara Amazon.

Artigo recebido em 19 de maio de 2013 e aprovado em 10 de junho de 2013.

* Doutor em História (PUC - SP, 2009). Professor adjunto II da Universidade Federal do Pará (UFPA) lotado no Instituto de Ciências das Artes (ICA). País de origem: Brasil E-mail: agenorsarraf@uol.com.br.

Primeiras Palavras

> A natureza é a grande mãe, a origem e o fim de todas as coisas. Não devemos violentá-la, porque estaremos violando a nós mesmos. Os que violam a natureza são punidos por Anhangá. Se o agressor da natureza não pagar por si, seus descendentes o farão. O respeito à natureza, à integridade e equilíbrio de seus elementos é a lei maior. Dentro desse princípio de que, se tratarmos bem a natureza, ela nos dá tudo. A natureza possui energias insondáveis para os mortais. Essas energias se manifestam no pajé que se torna seu instrumento (LIMA, 1993, p. 27).

Crenças, afetividades, respeitos, regras, normas, princípios, hierarquias, solidariedades, aspectos constituintes das cosmologias religiosas indígenas, cristãs, africanas, expressam valores com os quais populações locais, sem apartar religiosidade de natureza, construíram um panteão afroindígena e interagiram com suas entidades em territórios amazônicos.

A percepção da constituição desse panteão afroindígena na Amazônia, com destaque para a Amazônia Marajoara[1], assenta-se nas profundas relações que índios e negros por intermédio de saberes, crenças e fazeres alinhavaram em toda a região. Criando zonas de contato interculturais em roças, fazendas de gado, pesqueiros, fortificações, quilombos, mocambos, entre outros ambientes de trabalho, moradia, diversão e liberdade, essas populações de tradições orais readaptaram orientações do catolicismo popular e do catolicismo sacramental à luz da cosmologia com a qual operavam para explicar seu mundo e dar sentido à sua existência.

Ultrapassando fronteiras iniciais que pretenderam separar sua cosmovisão, de uma vida integrada à natureza, da visão do colonizador que se orientava por uma ciência, economia, religião, civilização de matriz eurocentrada, índios, negros

[1] A conhecida Ilha de Marajó, na foz do rio Amazonas, maior arquipélago flúvio-marinho 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 Chaves, Soure, Salvaterra, Cachoeira do Arari, Santa Cruz do Arari, Ponta de Pedras e Muaná e o *Marajó das Florestas,* no lado ocidental, o qual abarca os municípios de São Sebastião da Boa Vista, Curralinho, Bagre, Breves, Melgaço, Portel, Anajás, Gurupá e Afuá. Essa divisão foi elaborada apenas para evidenciar paisagens mais predominantes, contudo, sua visualidade não pode ser lida de maneira estanque e homogênea. Existe na parte de campos áreas florestais, assim como na área de florestas, campinas (PACHECO, 2009).

e brancos pobres de traços étnicos diversos mesmo em condições desiguais e sofrendo interdições e controles, interpretaram e traduziram os códigos culturais metropolitanos, realizando uma espécie de "ecologia de saberes" na esteira do que advoga Boaventura Santos (2007). Na percepção deste intelectual português dos Estudos Pós-Coloniais, o pensamento moderno ocidental, que gerenciou as viagens ultramarinas ibéricas do século XV em diante, por ser abissal desqualificou os saberes locais. Para essa lógica, no mundo indígena e africano

> não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria, entendimentos intuitivos ou subjetivos, que na melhor das hipóteses podem se tornar objeto ou matéria-prima de investigações científicas. Assim, a linha visível que separa a ciência de seus "outros" modernos está assente na linha abissal invisível que separa, de um lado, ciência, filosofia e teologia e, de outro, conhecimentos tornados incomensuráveis e incompreensíveis por não obedecerem nem aos critérios científicos de verdade nem aos critérios dos conhecimentos reconhecidos como alternativos, da filosofia e da teologia (SANTOS, 2007, p. 72).

Na contramão desse entendimento, pesquisadores regionais e nacionais que se debruçaram sobre o mundo colonial e os tempos contemporâneos esforçaram-se em traduzir a forte relação entre religiosidade e natureza, crença e cura, oralidade e escritura, que diferentes agentes sociais estabeleceram com o chamado sobrenatural nos Marajós, aqui apreendidos como territórios da cultura.[2]

Neste artigo, sob a orientação teórica dos Estudos Culturais, do Pensamento Pós-Colonial e da Antropologia das Religiões, exploramos diálogos realizados com memórias de um pai de santo, um curandeiro, uma irmã consagrada e uma pajé, além de percepções de um padre Agostiniano Recoleto e escritos de uma outra pajé. A análise dessas memórias orais e escritas evidencia que crenças em saberes de cura, aspectos constituintes das cosmologias afroindígenas sem separar o mundo em duas linhas abissais (SANTOS, 2007), traduzem modos específicos com os quais populações amazônicas, com destaque para a Amazônia Marajoara, lidam com encantados, espíritos, santos, orixás em seu fazer religioso. Por esse ângulo, a

[2] Para conhecermos algumas referências da ampla produção acadêmica atinente à temática, é válido consultar: Lapa, 1978; Bastide, 1985; Figueiredo, 1979; 2009; Maués, 1990;1995; Prandi, 2001; Vergolino-Henry, 1976: 2003; Souza, 2002.

cultura é apreendida como território[3] de experiências intersticiais e a natureza se refaz como paisagem cultural, pois sofre intervenções e interfere na configuração do sistema religioso local (THOMAS, 1996; SCHAMA, 1996).

O diálogo com esses narradores[4], baseado na metodologia da História Oral, foi realizado em momentos distintos da pesquisa de campo para a confecção da dissertação de mestrado (PACHECO, 2004a) e, mais precisamente, da tese de doutorado (PACHECO, 2009), desenvolvidas no Programa de Pós-Graduação em História da PUC-SP. Para o contato inicial com aqueles que não conhecíamos, especialmente os que moravam em Breves e Soure, por exemplo, valemo-nos das mediações e amizades estabelecidas com outros informantes ou familiares, parentes, amigos e conhecidos. Geralmente, partíamos de vivências pessoais para mostrar familiaridade, respeito e interesse com a temática das crenças em entidades do panteão afroindígena e a partir daí formulávamos questões temáticas abertas e deixávamos os entrevistados à vontade para contar suas experiências religiosas.

Os modos como Pollak (1989; 1992), Portelli (1997a; 1997b) e Thomson (1997) orientam e trabalham com a metodologia da História Oral ajudaram-nos a valorizar o tempo, o lugar e a seleção das memórias mais significativas na ótica dos agentes de fé marajoara com o qual interagimos no curso da investigação. As estratégias adotadas por esses intelectuais para envolver-se no terreno dos sujeitos de pesquisa e as formas como procuram traduzir os registros orais estão pautadas numa compreensão de que a linguagem é sociocultural, portanto, formatá-la na perspectiva culta é invisibilizar o território cultural dos narradores. Daí, a escolha por transcrevermos passagens dos depoimentos, respeitando, ainda que arbitrariamente, seus marcadores linguísticos.

[3] Neste texto o termo território é interpretado como "espaço construído por um ator individual ou coletivo em função de certos objetivos e a partir de uma representação do espaço terrestre" (VIDAL, 1997, p. 184). Ele emerge como criação de um sistema cultural em impressões concretas, abstratas ou mentais de signos da cultura e do modo como o lugar organiza sua cotidianidade.

[4] Por orientação ética da pesquisa, preferimos manter o anonimato dos entrevistados, sem, no entanto, ocultar o lugar de onde falam do ponto de vista geográfico e cultural.

Nessa trama, os intercâmbios e tensões culturais que podem ser apreendidos das narrativas e diálogos estabelecidos com agentes de fé marajoara, explicam-se pelos meandros da mediação cultural. Paula Montero em amplo levantamento historiográfico, especialmente explorando autores do campo antropológico, dos Estudos Culturais e do Pensamento Pós-Colonial, assinala que a mediação deve ser interpretada como "um processo de comunicação – isto é, construção de situações e textualidades que engendram sentidos compartilhados nas zonas de interculturalidade. Nosso problema é, pois, o de descrever como isso se constrói" (2006, p. 59).

A persistência e reafirmação desse sistema religioso tradicional no presente podem ser captadas, via transmissão oral, atualizando memórias de crenças em saberes de cura. Atinente a essa temática, no universo das gentes marajoaras um consistente novelo de experiências sociais parece ter sido urdido de maneira transversal, descontínua, fragmentada, porém extremamente capaz de recosturar fios aparentemente rompidos pelas mudanças culturais e apontar como distintos sujeitos históricos lutaram, resistiram e reconduziram suas vidas e crenças, rumo a incertos tempos de (neo)colonização e (pos)modernidade (SARLO, 1997).

1 Religiosidades entre Campos e Florestas

A forte presença de terreiros de Umbanda no Marajó dos Campos, especialmente em Soure e Salvaterra, municípios onde a prática de batidas de tambores é mais divulgada em se tratando da Amazônia Marajoara, há fortes indícios de que religiões de distintas matrizes no presente, mesmo sofrendo modificações ao longo de sua introdução na região, dialogam com bases assentadas no período colonial, numa espécie de batalha pela memória religiosa na longa duração (BRAUDEL, 1984).

Certamente, não se trata de um processo uníssono e muito menos de uma tradição de crenças homogêneas. Entre a colônia e os tempos contemporâneos

muitas transformações ocorreram no "modo como as pessoas pensavam e interpretavam seu mundo" (DARNTON, 2001, p. XIII); entretanto a luta pela transmissão desse sistema cosmológico entre diferentes gerações, cujas bases expressam mesclas afroindígenas, indicia os intercâmbios do fazer religioso entre o passado e o presente.

A entrevista com um pai-de-santo de Soure permite acompanhar mudanças que essas religiões viveram em territórios marajoaras, quando situa tempos de sua clandestinidade e tempos de liberdades. Igualmente, por meio da memória, deixa importante pista das relações com o passado e a maneira como enfrentaram o controle de suas práticas religiosas pela Igreja Oficial e pela polícia.

> Hoje em dia, não é mais como antigamente, certo, porque no tempo da minha avó, era diferente. A cura era perseguida pela Igreja e pelos delegados no Marajó, porque eles num aceitavam, diziam que era bruxaria. Onde pegava um curandeiro era preso, não era liberado. Então as curas, era tudo pra dentro do mato, não existia nas cidades. Depois com a evolução, negócio de federação que a gente paga, a gente tem livre arbítrio, pronto acabou com esse tabu. Antigamente, Deus me livre, onde eles soubesse que existia um curandeiro, eles prendiam.[5]

A narrativa do pai-de-santo desfia teias de memórias litigiosas em que a cultura cristã ocidental não permitia que outras formas de fazer religioso se manifestassem em seus territórios de dominação. Nas astúcias construídas pelas populações marajoaras, agenciadas por suas cosmologias afroindígenas, elas inventaram outros territórios para praticar sua religiosidade sempre em simbiose com a natureza.

Adensando a compreensão, é preciso assinalar que, se as mudanças constituem etapa importante da trajetória vivida pelas sociedades humanas, continuidades de práticas culturais manifestadas em símbolos e experiências compartilhadas compõem suas contiguidades. As perseguições sofridas por pais-

[5] Entrevista com um pai-de-santo, em julho de 2007, realizada em sua residência, diante de seu oratório de santos, entidades e orixás. Projeto: *Vaqueiros, pescadores, curandeiros e pais-de-santo,* realizado em parceria com o Prof. Dr. Jorge Paulo dos Santos Watrin, o qual contou com a colaboração dos alunos do Curso de Licenciatura Plena e Bacharelado em História do Campus da UFPA, na cidade de Soure.

de-santo, pajés e praticantes de religiões de matrizes afroindígenas, entre os séculos XVI e XIX[6], ganharam nuances distintas, seja pelo lugar e tempo onde aconteceram, seja pelas motivações e razões que provocaram aquelas conflituosas ações.

Neste sentido, é possível dizer que a narrativa do pai-de-santo de Soure atravessa tempos históricos. Ela pode ser situada tanto entre os séculos XVII ao XIX e primeiras décadas do XX, quanto nos primeiros anos da Ditadura Militar, como estudou Anaíza Vergolino-Henry (1976). Para os militares, a presença de terreiros era um foco de desordem, por isso era preciso restabelecer a ordem atacando esses territórios de tambores e dançares. A luta de alguns líderes praticantes de religiões afro-brasileiras encontrou uma saída na criação, em 10 de setembro de 1964, da primeira Fundação Umbandista dos Cultos Afro-Brasileiros do Pará (FEUCABEP). (VERGOLINO-HENRY, 1976).

Para a polícia defensora do regime, enquadrar donos de terreiros numa fundação legalmente constituída, dava ao governo a possibilidade de melhor vigiá-los juntamente com praticantes daqueles fazeres religiosos. Por seu turno, recriando rituais e atitudes para não sucumbir diante das forças dominantes e repressivas, a fundação ganhou reconhecimento e, nos limites a ela impostos, afirmou posições ampliando seu raio de atuação. Essa luta explica porque em Soure, entre tantos outros associados, está aquele pai-de-santo, como em Breves um rezador, benzedor, pai-de-santo e organizador de uma festa religiosa.

As trajetórias desses agentes e guias espirituais, ainda que tecidas em espaços marajoaras e com experiências distintas, evidenciam saberes de herança familiar. “Isso vem de geração. Herdei esse conhecimento do meu avô que passou pra mim. Foi ele que me preparou. Assim, quando eu estava com 14 anos, eu tomei conta das coisas dele”, explicou o pai-de-santo.[7] “O meu pai tinha esse dom.

[6] Sobre a temática há uma vasta bibliografia. Entre ela é válido citar: Lapa, 1978; Bastide, 1985; Mello e Souza, 2002; Prandi, 2004. Para o contexto da Amazônia Paraense, conferir Figueiredo, 1979; 2003; 2009; Vergolino-Henry, 1976; Silva, 2003; Maués, 1995; 2004.
[7] Entrevista com um pai-de-santo de Soure. Depoimento citado.

Quando ele faleceu, eu acredito que passou tudinho pra mim, porque ninguém me ensinou. Qualquer hora que a pessoa necessita da minha ajuda, eu faço uma oração pra curá sua enfermidade, eu rezo na hora. Eu fiquei com essa herança do meu pai", completou o rezador de Breves.[8]

No universo das benzeções contra dor de cabeça, dor de dente, erisipela, quebranto, mal olhado, das puxações para acompanhar o desenvolvimento do feto em mulheres grávidas ou consertar a coluna, é comum encontrar a procedência de saberes de cura oriundos de gerações familiares passadas. Vem dos avós que transmitem para os filhos e destes para os netos. Geralmente, alguns membros são escolhidos para que a tradição não pereça.

Os eleitos, todavia, tornam-se pessoas ambíguas. Se na hierarquia familiar exercem determinado poder entre outros membros, por outro lado, antes de compreenderem qual identidade devem trilhar e com a qual vão operar a partir do ritual de iniciação, é comum sofrerem mortificações, flagelações e serem colocados em duras provas físicas.

Assim, um novelo de saberes de cura herdado retira seu véu por fios de lembranças que o tempo não foi capaz de esgarçar.[9] Desse modo, a pesquisa surpreendeu, em narrativas desses agentes de fé e detentores de saberes locais, relações sociais atravessadas por práticas de crenças tramadas por divindades da natureza.

Em diálogo com um ribeirinho, habitante do rio Buiussú, no município de Melgaço, exímio puxador de coluna, o qual herdou da mãe a arte de curar corpos com rasgaduras ou "veias encaneladas"[10], tomamos conhecimento de que entre os

[8] Entrevista com um rezador, benzedor e pai-de-santo de Breves, em julho de 2007, realizada no salão onde festava São Pedro. À medida que o diálogo avançava e as relações entrevistador e entrevistado se estreitavam, íamos caminhando para outros territórios da casa. Terminamos a entrevista num quarto, onde o rezador organizou seu oratório, repleto da diversidade de santos, entidades e orixás.

[9] Ainda que trabalhando experiências sociais e contextos distintos, nossa compreensão comunga da análise desenvolvida por Santos (2005).

[10] São torções que levam ao endurecimento do corpo humano, resultantes em dores na coluna, no braço, nas mãos, nas pernas, nos pés.

óleos naturais utilizados para trabalhar regiões endurecidas ou deslocadas do corpo, está o "tacacá" da preguiça – espécie de líquido encontrado entre as articulações ósseas do animal que, na compreensão cosmológica afroindígena, não sofre desses males. Segundo o puxador, o tacacá do animal é o melhor azeite que conhece para trabalhar massagens em locais inflexíveis e doloridos do corpo, pois a preguiça realiza com maestria e habilidade os maiores malabarismos por carregar um poderoso lubrificante em suas juntas.

A explicação para o uso do "tacacá da preguiça" como poderoso remédio na resolução de problemas de coluna assenta-se em profunda relação do homem com a fauna e a flora marajoara. Conhecedor dos códigos e regras da floresta e da vida dos animais, o ribeirinho puxador demonstra sintonia com a dinâmica da cultura ribeirinha e compreensão de sua potencialidade para garantir sua existência de suas tradições.

Se a ciência moderna desqualificou essas explicações em razão da defesa de uma monocultura do saber, Boaventura Santos (2007, p. 87) defendendo uma ecologia de saberes afiança que é preciso "promover a interação e a interdependência entre os saberes científicos e outros saberes, não-científicos" para alcançarmos políticas de preservação da biodiversidade, ensinadas por índios, negros, afroindígenas, quilombolas, camponeses, ribeirinhos, mas ameaçadas e esquecidas pela "crescente intervenção da ciência moderna" (p. 88) na exploração dos recursos naturais.

Adensando a diversidade de ofícios e formas de curar na região, compõem o universo das práticas desenvolvidas por muitos benzedores, puxadores e curandeiros um rosário de variadas orações que resguardam a força das tradições orais em outros territórios da cultura.[11] Algumas orações ainda que sequenciem

[11] O tratamento de doenças, na medicina popular amazônica, é realizado por diversos agentes sociais que podem ser reunidos em dois conjuntos: os que trabalham com práticas de incorporações, deixando-se tomar por caruanas, encantados ou espíritos do além; neste inseri-se pajés, pais-de-santo ou espíritas; e aqueles que nasceram ou herdaram um saber, tornando-se especialistas na cura de variadas doenças; aqui residem benzedores ou benzedeiras, parteiros ou parteiras. Neste segundo grupo, Maués e Villacorta ainda inserem o dentista prático e o farmacêutico. Para os autores, existem "parteiras de dom" que mesmo não sendo pajés ou curandeiras, no partejamento são assistidas e auxiliadas por caruanas no desenvolvimento de suas tarefas (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, pp. 27-8).

uma estrutura rítmica católica, deixam ver santos transitados e invocados no campo da encantaria brasileira. Entre as várias orações, utilizadas pelo rezador, para curar o corpo de seus pacientes, sobressai aquela para dores de cabeça, inveja e mau-olhado.

> Com o poder de Deus, da Virgem Maria, de São Jorge, São Miguel, Santa Bárbara e todos os orixás. Meus guias de luz enviem-me ao altar superior pra que eu dê um passo nesse filho, pra quebrar (fala-se o nome da doença). Valei-me São Jorge, valei-me Santa Bárbara, com as armas cobre e me livra dos maus olhos, dos maus pensamentos, das más línguas, dos inimigos materiais e espirituais. Santa Bárbara com seu escudo e São Miguel com tua espada transpassa e retira todo o mal do corpo desse filho, pobre criatura de Deus, manda o mundo pra ser protegido, não falhes, não o abandone nas horas de tentação, nas horas de desespero. Salve São Jorge, salve santa Bárbara e os bons mensageiros de Deus, que estão de vigia de noite e de dia, guardando o seu corpo, guardando o seu espírito todos os dias. Amém.[12]

Na percepção deste rezador e pai-de-santo de Breves, antes de iniciar a oração na cabeça do paciente, recomendava-se a Deus, aos orixás e aos santos, com a finalidade de se proteger e obter fortes armas para guerrear contra forças poderosas e sobrenaturais que atormentavam a pessoa necessitada. O serviço realizado era sempre gratuito, os agrados que recebia mantinham seu oratório particular, reafirmando princípios éticos adversos à lógica capitalista.

As mesclas religiosas realizadas pelo rezador em tempos contemporâneos permitem conexões com maneiras como índios, negros, afroindígenas, mestiços, caboclos, ribeirinhos, brancos pobres, em distintos tempos e contextos geográficos amazônicos, foram obrigados a negociar suas cosmologias religiosas.

Os difíceis encontros, contaminações, recusas e cooptações entre essas populações de tradição oral com religiosos, colonos, representantes do governo provincial, cuja base esteve atravessada por uma epistemologia eurocentrada como discurso que orientou as práticas dominantes, é interpretado neste artigo com base

[12] Entrevista com um rezador, benzedor e pai-de-santo, em Breves, julho de 2007. Depoimento citado.

no conceito de *interculturalidade* (GARCÍA CANCLINI, 2009), categoria analítica preconizada pela teoria da *mediação cultural* (MONTERO, 2006).

Para García Canclini, a interculturalidade "remete à confrontação e ao entrelaçamento, àquilo que sucede quando os grupos entram em relações de trocas. [...] interculturalidade implica que os diferentes são o que são, em relações de negociação, conflito e empréstimos recíprocos" (2009, p. 17). A esse respeito, torna-se compreensível porque populações rurais e urbanas que criaram entre si uma rede de sentimentos (WILLIAMS, 1979), memórias e experiências compartilhadas fundindo crenças em Deus, Jesus, santos, caruanas, orixás ainda hoje, apesar de experimentarem ambivalente negociação e espicaçar de valores religiosos tradicionais, revelam crenças que trazem no mínimo território bricolado de dupla pertença.

Por esses termos, Stuart Hall ajuda a adensa compreensões, quando reflete: "é impossível desenredar, conceituar ou narrar, enquanto entidades distintas, as trajetórias totalmente desiguais que constituíram as bases do antagonismo político e resistência cultural, embora seja isso precisamente o que a tradição historiográfica ocidental dominante tem frequentemente tentado fazer" (2003a, p. 116).

Na residência do rezador, por exemplo, havia um oratório particular, muito bem conservado, onde ele congregava santos, entidades do candomblé e da umbanda. O espaço era o mais importante de sua casa, poucas pessoas sabiam de sua existência na cidade, somente aquelas que já haviam recorrido aos seus serviços. Ao longo dos 30 anos, depois que passou a habitar a vida urbana de Breves, recorrentemente vinha sendo procurado para acudir, orar, benzer e dar

passes em pessoas no espaço rural e urbano marajoara. Seu trabalho alcançava diferentes necessidades humanas: ia dos amores perdidos aos tormentos de espíritos malignos. Mantinha fortes contatos com pais-de-santo de Soure e Belém por meio da associação de umbandistas.

Entre suas múltiplas identidades com as quais operava (HALL, 2003b) foi rezador titular de ladainha, antigo participante da Liga Católica Brevense, constituída em tempos recentes por um grupo de rezadores e cantadores que realizavam, após a missa aos domingos, práticas de religiosidade popular em lugar específico ou em residência previamente escolhida para receber a liga na cidade. Sua trajetória de vida como curandeiro, rezador, cantador e folião de festas de santos como São Benedito de Gurupá, Santa Mônica, na vila de Corcovado, município de Breves, organizador da festa de São Pedro, marcaram profundamente sua concepção como praticante do catolicismo. Este rezador preferia ir aos encontros da Liga Católica a participar de missas e sermões do vigário. Não se contrapunha às orientações do catolicismo sacramental e nem à autoridade do padre, mas não se deixava dominar por suas recomendações.

2 Rituais Afroindígenas

Nesse universo compósito de inúmeras crenças importa dialogar com a trajetória familiar e de formação de uma religiosa, de ascendência afroindígena, nascida em Soure. É filha de pai maçom, descendente da 5ª geração indígena, filha de mãe descendente de africanos escravizados nos campos marajoaras, com mistura de religiões que agrupava a quimbanda, influências da avó, e o espiritismo, enlaçado pelo envolvimento das tias. A narrativa dessa irmã, de uma comunidade católica, ajuda a compreender como populações marajoaras, imiscuídas num universo pleno de símbolos, imaginários míticos e lendárias explicações indígenas, convivem com diferentes expressões de religiosidades compósitas, formadas nas intermediações de crenças populares com narrativas de passagens bíblicas.

Antes de sua família converter-se ao catolicismo – no tempo em que o pai por ser maçom, vivia como um ex-comungado da Igreja Católica, sentindo-se marginalizado, e a mãe por possuir um salão onde dava passes e realizava rituais de incorporação espírita, além da forte atuação de sua avó nos trabalhos da quimbanda – a religiosa vivenciou e conheceu expressões de universos de crenças

afroindígenas. Pelas narrativas da avó ouviu a história da quimbanda, religião ancestral cultuada por populações indígenas, que incorporou depois deuses do fogo, da floresta, do fundo do rio e orixás africanos. O processo de entrevista, avivador de memórias, fez a religiosa relembrar a história do mito fundador da quimbanda, contada por um negro de Soure, um velho curandeiro muito conhecido na região.

> A origem dessas crenças surgiu a partir do afogamento dos egípcios no Mar Vermelho. Então, quando abriram o Mar Vermelho eles foram afogados, muitos dos soldados do Faraó se transformaram em entidades. Uns em entidades benéficas e outros maléficas. Alguns se arrependeram, esses seriam os benéficos, e os outros se revoltaram pelas circunstâncias e o coração ficou muito duro. A partir daí, eles criaram uma vingança sobrenatural que todos aqueles que viessem descendentes de Moisés, por eles iriam ser amaldiçoados. Surgiram, então, duas linhas: a linha negra e a linha branca. A quimbanda seria aqueles que morreram, mas se arrependeram, eles voltaram para se mortificar em prol do povo de Deus. [...] Eles iam trabalhar para curar aquelas pessoas que de alguma forma pudessem sofrer, principalmente os descendentes de Moisés, então, atendiam a todas aquelas raças subjugadas e marginalizadas.[13]

A quimbanda marajoara, religião de antigos pajés, sustenta seu mito de origem na tradição judaico-cristã. Nessa explicação cosmogônica, divindades do panteão ameríndio metamorfoseiam-se em identidades de egípcios que depois de sofrerem afogamento no Mar Vermelho, reconheceram seu sacrifício como resultante da perseguição cometida à tribo de Moisés.

Transformados em índios guerreiros, tomaram corpos de pajés em rituais religiosos de incorporação para curar descendentes de judeus, especialmente pobres e "caboclos". Segundo a explicação do curandeiro, em traduções de irmã Amélia, os rituais da quimbanda eram realizados ao redor do fogo e utilizavam muita água como símbolo de purificação do perene arrependimento das entidades, para libertar-se do ódio sentido quando sucumbiram nas águas do Mar Vermelho. A natureza apresenta-se nesta narrativa condensando dois territórios: o território

[13] Entrevista com uma irmã católica, em Melgaço, agosto de 2004. A amizade desenvolvida com essa religiosa tanto em Melgaço, quanto em Soure, permitiu ganhar credibilidade para que socializasse conosco experiências religiosas familiares não-católicas.

oriental do golfo do Oceano Índico, situado entre os continentes africano e asiático, e o território ocidental do mundo amazônico, como que unindo pela saga e martírio naturezas distantes e aparentemente muito distintas.

No passado, as batidas de tambores não faziam parte da celebração, eram realizadas somente com cantos e danças. A apropriação dos instrumentos do batuque ocorreu no processo de trocas culturais estabelecidas com africanos que, a partir de 1644 (PACHECO, 2012), passaram a gerenciar, também, esse universo sagrado aquando de suas diásporas para os campos marajoaras. A descrição dessa dimensão religiosa faz concordar com Del Priori que ao fazer referência às abordagens sobre cultura de James Clifford ou George Marcus, assinala que "as culturas são formas de bricolagem em remanejamento constante, remodelagens ligadas às circunstâncias e as interações do momento" (DEL PRIORE; GOMES, 2003, p. 285).

Pelos sentidos da narrativa, é possível dizer que mitos e símbolos, juntamente com milagres, gestam a ética popular. Ali o manancial da moralidade não está legalmente prescrito para ser cumprido, mas na relação com o Criador, traduzida por guias espirituais diversos. Em comunhão com o pensamento de Dal Corso (1997), é possível dizer que expressões de autonomias e independência das culturas de tradições orais e do catolicismo popular, mostram seu desatrelamento a normas e regras eclesiásticas. Ainda que essas culturas não neguem canais oficiais de salvação, como os sacramentos, orientadas por uma cosmologia que funde religiosidade e natureza, operam com uma multiplicidade de linguagens para acessar e alcançar bens espirituais (p. 205).

Nesse campo, é valido recuperar o entendimento e depoimento de um padre agostiniano[14], para quem a vida na região das ilhas é marcada pela forte religiosidade popular e pela magia que se mistura aos sacramentos. Isso faz com que a concepção de batismo expresse códigos desses universos e não o "sentido

[14] Entrevista com um sacerdote católico agostiniano, em Breves, julho 2008. O diálogo fez parte da pesquisa que estava realizando para a escrita da tese de doutorado, de acordo com o que mencionamos na introdução deste artigo.

autêntico" de inserção da criança na prática cristã. Batiza-se, portanto, para livrá-la de "quebranto, mal olhado, vento caído"[15] e de todas as superstições maldosas que rondam pelo mundo. Poucos a filtram como saída do paganismo para tornar a pessoa, ungida pela água benta, um verdadeiro seguidor dos ensinamentos de Cristo.

Assim, especialmente em ambientes rurais, tanto no que tange as ressignificações que os marajoaras constroem sobre o batismo, quanto nas orientações sobre práticas de cura realizadas por benzedeiro(a)s, curandeiro(a)s, pajés, pais e mães-de-santo ou médicos e enfermeiros, as cosmologias afroindígenas, nascidas das intermediações dos mundos indígenas, africanas e do catolicismo popular, possuem grande força e representação.

As pesquisas desenvolvidas por Karina Siqueira e outros (2006), por exemplo, ao investigar sobre as primeiras condutas adotadas por clientes/pacientes antes de recorrer aos serviços médicos "evidenciaram a determinação dos sujeitos de não abandonar a prática popular, mesmo diante de orientações de profissionais de saúde, porque acreditam em sua eficácia". Nesse sentido, a investigação constatou que "a mudança de hábitos relacionados à saúde é um processo difícil e que é preciso respeitar tradições e opiniões do usuário ao se estabelecerem condutas e tratamentos" (p. 68). Tal descoberta revela, acionando mais uma vez Boaventura Santos (2007, p. 86-87), que "conhecimentos não-científicos e não-ocidentais prevalecem nas práticas cotidianas das populações".

Em territórios do sagrado marajoara, do conjunto de linguagens que recriaram diásporas africanas na região, emergiu no Marajó dos Campos, o mestre Boa Aventura[16], cultuado não apenas por negros estabelecidos em fazendas de

[15] Doenças pertencentes ao campo da encantaria amazônica.

[16] A categoria mestre indica ter origem portuguesa, cujo sentido tradicional é médico ou na apreensão de Câmara Cascudo (1931) feiticeiro. De um modo geral, é compreendido como espírito curador de descendência escrava ou mestiça (BRANDÃO; RIOS, 2001, p. 166).

gado[17], mas também por índios quando passaram a interagir com os diversos territórios de trabalho instalados, controlados e vigiados pela Coroa portuguesa. Em busca da proteção desta entidade, hoje referência em práticas afroindígenas realizadas em Soure, vaqueiros, agricultores e outros trabalhadores participam das sessões conduzidas por diferentes pais-de-santo.

Outra entidade que resguarda forte tradição em Soure é Iemanjá, a mãe e esposa que ama e protege os homens do perigo das águas, mas quando os deseja ceifa suas vidas terrenas para fazer deles esposos no fundo dos rios; é festejada na região em 08 de dezembro, no dia de Nossa Senhora da Conceição. No estudo de Blass (2004), Iemanjá, na condição de divindade, representa "a procriação e a maternidade". Instituída como "a mãe de todos os orixás", os traços mais marcantes de sua identidade são a paciência e o rigor, daí o fato de lhe consagrarem "todas as cabeças"; "a inteligência e o equilíbrio do mundo" são partes integrantes de suas pertenças. A título de diferenciação com a realidade marajoara, Iemanjá em Salvador é festejada no dia 02 de fevereiro (p. 132). Nessas diferenças, nas águas de Iemanjá religiosidades afroindígenas e natureza amazônica se refazem, criando novas territorialidades e práticas culturais.

Anteriormente as relações dos habitantes do Marajó dos Campos com a crença em Iemanjá expressava-se em um festejo dirigido maciçamente por pescadores, muitos de ascendência afroindígena. Depois que a Igreja agostiniana instalou a sede da Prelazia de Marajó no município em 1930 (PACHECO, 2009), boa parte da devoção dos pescadores a Iemanjá passou para São Pedro, batizado como o santo dos pescadores. Mesmo assim, ainda hoje, no dia 8 de dezembro, as praias de Soure – a conhecida "Pérola do Marajó" – são tomadas por diferentes grupos sociais que realizam uma grande festa com muitas flores, comidas, bebidas. As oferendas simbolizam a espera de graças ou o agradecimento pelas dádivas conquistadas. Sempre costurando festa e vida, religiosidades e natureza local,

[17] Estas propriedades inicialmente pertenceram aos religiosos jesuítas, franciscanos, carmelitas e mercedários e depois de seus confiscos pela ordem pombalina, a colonos portugueses herdeiros das donatarias presenteadas pela Coroa (SOARES, 2002).

sociabilidades e solidariedades, os marajoaras (re)constroem e (re)afirmam suas identidades e cosmovisões.

Vivências e crenças que fazem parte das lembranças familiares da irmã com a qual interagimos em Melgaço e Soure, antes de sua conversão e de seus familiares ao catolicismo, acenam para uma Prelazia de Marajó constituída por homens e mulheres, fossem religiosos ou leigos, com identidades diversas e que por isso absorveram e ressignificaram, de um modo muito particular, a orientação pastoral. É possível que a explicação dos pontos vulneráveis, considerados pela Igreja na identidade do cristão leigo marajoara ou na dificuldade de fazê-lo enraizar prescrições modernas de religião, resida justamente na consistência da formação humana anteriormente alicerçada em outras matrizes culturais nas quais ciência e magia não são fraturadas por linhas abissais (SANTOS; MENESES, 2010).

Alguns lamentos expressos por religiosos referem-se a essa situação em termos de "evasiva participação desses católicos", falta de compromisso, inconstância. Entretanto, a incapacidade de renunciar a antigos valores e posturas não são apenas resistências, mas expressões de um modo de viver à margem do pensamento cristão ocidental ou que se apropria dele naquilo que lhes interessa. A interpretação e o respeito traduzido pela irmã, ao conjunto de símbolos, rituais e crenças maçônicas, espíritas e afroindígenas (quimbanda), que a envolveu até a idade de 10 anos, não parece negar elementos de sua primeira identidade.

Mesmo afirmando ter renunciado e, hoje, ainda que de forma amena, combata aquelas antigas práticas tão vivas nas esquinas de Soure, sejam em rodas de pajé, fortes batidas de tambores em terreiros de pais-de-santo ou festas da entidade Boaventura e da Rainha do Mar, tais crenças, na acepção da religiosa,

transfiguram-se na Santíssima Trindade. "Hoje eu identifico essas histórias com outros referenciais, vejo a própria presença de Jesus Cristo, pois ele é o protetor

dos vaqueiros, dos pescadores. A ação não é das entidades, é do próprio Espírito Santo".[18]

3 Na seara das mulheres marajoaras

Para ampliar o estudo das experiências com crenças em saberes de cura até aqui desenvolvido, conduziremos o casco dessas histórias para outros rumos. Se para o lado dos campos, a força das mesclas afroindígenas produziu práticas e rituais sagrados que não permitiram aos poderes dominantes saquear suas almas; para o lado das florestas, especialmente em Melgaço, o imaginário religioso afroindígena sustentou-se na força das correntes de encantados que habitam o fundo das águas, "região abaixo da superfície terrestre, subterrânea ou subaquática, conhecida como o 'encante'" (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 13), expressando movimentos trilhados por ribeirinhos em torno de suas lutas sociais.

Nesta última parte do texto, acompanharemos trajetórias de vida e vivências religiosas de duas mulheres marajoaras, uma curandeira de Melgaço e uma pajé de Soure, para mostrar sintonias e diferenças entre campos e florestas nas formas como sustentam cosmovisões de crenças e saberes nativos, chamando a atenção para os esforços agenciados por praticantes dos ritos da floresta em conviver com campos de cura aparentemente díspares na ótica da ciência moderna ocidental: medicina mágico-terapêutica e medicina científica.

Para iniciar, apresentamos um episódio ocorrido no espaço urbano melgacense, permitindo inserções em outros meandros de compreensão da mentalidade e identidade dos povos das águas marajoaras.

> O ano era 2008. O local, a Cidade-Floresta Melgaço. O fato, uma criança desapareceu às 18h do trapiche, quando tomava banho com sua mãe. Enquanto as buscas eram realizadas, sem ninguém saber, a curandeira da cidade, em sessão xamanística tomou conhecimento do que estava acontecendo. Depois das orientações recebidas pelo mundo da encantaria,

[18] Entrevista com uma irmã católica, em Melgaço, agosto de 2004. Depoimento citado.

> contou a alguém que a criança deveria ser procurada para o lado do trapiche do Moconha, porque tinha sido levado por Tupinambá, o negro encantado. Como estava muito tarde, ninguém fez busca por aquelas bandas. No outro dia pela manhã, um grupo de pessoas se dirigiu para o lado indicado pela curandeira, mas antes que eles encontrassem o corpo, ela em outro ritual, ao incorporar o temido dono do Moconha, falou que já era tarde, porque a criança não resistiu à espera. Depois, a informante contou que Tupinambá se afeiçoou no menino, porque todo dia sua mãe teimava em tomar banho com ele às 18h no porto da cidade. Quando o corpo foi encontrado, as profecias da curandeira já estavam na boca do povo. A criança, ao ser levada para a unidade básica de saúde, foi acompanhada de grande multidão. Os que viram se admiraram do estado do cadáver: perfeito como se dormisse.[19]

A história da criança que morreu afogada e foi levada pelo encantado Tupinambá situa-se num mundo aparentemente anacrônico e ao mesmo tempo em grande sintonia. Melgaço, depois que conquistou sua emancipação política, na década de 1960 (PACHECO, 2004a), só conseguiu ensaiar aproximações com ferramentas da chamada era global, nos finais da década de 80, quando a televisão popularizou-se na cidade. Mesmo assim, a maioria de seus moradores, pela identidade rural/florestal, continuou reafirmando seus antigos modos de vida, acreditando no poder de sarar doenças pela medicina popular, na força dos curandeiros, na existência de visagens, assombrações e todo o conjunto da cosmologia amazônica.

Se a juventude atual pertencente a famílias de maior poder aquisitivo assiste outros canais de televisão, joga vídeo-game, acessa a internet, participa de micaretas e baladas, interage em boa medida com ritmos e modos de ser moderno, a população de baixa renda ainda continua inscrevendo sua existência em caminhos da roça, do rio e da floresta. Esses dois universos, no entanto, são inter-relacionais e flutuantes. Famílias de classe média e populações pobres partilham entre si códigos culturais comuns, assim como operam com construções discursivas que expressam preconceitos e discriminações. Foi nesse rico contexto, onde interconexões global/local também se fazem ver (MIGNOLO, 2003), que se

[19] A narrativa é resultado de conversas informais realizadas com moradores de Melgaço em 2008, assim que tomamos conhecimento do ocorrido e suas ressonâncias pela cidade. Os ecos deste acontecimento disseminaram-se na cidade, unindo-se a outras histórias de pessoas já malinadas por entidades das águas melgacenses.

popularizou a história da criança malinada, afogada e levada para outras águas, acompanhada pelas profecias da curandeira mais famosa e introspectiva da cidade.

Valneres Farias (2007), na primeira parte de sua pesquisa de conclusão do curso de História pela UFPA, procurou acompanhar relações que antigos moradores de Melgaço estabeleceram com o mundo das encantarias. Partiu da seguinte indagação: como imaginários que envolvem universos mágico-fantásticos ou sobrenaturais estavam dialogando com mudanças ocorridas na estrutura física e social, nas relações e modos de ser e viver na cidade atual?

Aparentemente, a cidade do presente suplantou sistemas de crenças que ancoraram cosmologias de antigos moradores. Ao mergulhar em narrativas representativas de informantes, Valneres deparou-se com a latência dos chamados velhos costumes, sussurrando em uma religiosidade local, viva, forte e presente (THOMPSON, 1998). Em impressionantes histórias contadas por senhoras aparentemente evangelizadas pela Igreja agostiniana, porque participam da Irmandade do Sagrado Coração de Jesus, instituição que ganhou maiores incentivos com a política recristianizadora a partir do final do século XIX (ABREU, 1999), a estudante permitiu desvelar um Marajó das Florestas pleno em convivências com diferentes crenças, ritmos e costumes.

Desde quando chegamos para morar em Melgaço sempre ouvimos falar que uma famosa mulher realizava trabalhos com defumações, dava passes, era a principal "pajé"[20] da cidade. Mesmo que, aparentemente, não tenha ocorrido qualquer desentendimento entre esta sacerdotisa da floresta e a polícia, ou com a própria Igreja despida de padre, o trabalho xamanístico por ela realizado sempre ocorreu de modo secreto. Apesar de a cidade ser pequena, nada se sabia sobre quem frequentava sua casa, que doenças traziam e com quais métodos cuidava de

[20] Utilizamos aspas para respeitar ressalvas que essa mulher faz ao termo pajé. Segundo ela, pajé é a pessoa que trabalha tanto para fazer o bem, quanto para fazer o mal. Como seu dom foi dado por Deus, realiza trabalhos somente para fazer o bem, denomina-se curador ou curandeira. Segundo Maués, "a categoria de pajé é uma figura ambígua. No contexto da cura de doenças, aparece como especialista no tratamento, embora, no contexto das causas, surja como seu agente causal, além disso, o pajé, assim como sabe tratar de doenças, é também capaz de provocá-las, com a ajuda de seus 'guias' ou caruanas. Por outro lado, certos pajés que se entregam a satanás, podem agir como feiticeiro, provocando doenças nas pessoas através da feitiçaria" (MAUÉS, 1990, p. 180).

seus pacientes. Os comentários produzidos nos bastidores das sessões dirigidas pela curandeira eram sempre superficiais.

Ao longo da década de 1990, Melgaço deixou de falar na existência da curandeira e de suas práticas. Ainda que continuasse a habitar a cidade, fosse assídua frequentadora da Igreja Católica, membro do Apostolado da Oração e antiga devota de São Miguel (santo de quem foi por muitos pares de anos mestre-sala da comissão de foliões que o conduzia para o roteiro do Anapu) (PACHECO, 2004b), seus rituais continuaram mais secretos ainda. Era do profundo conhecimento da "pajé" o ataque promovido pela Igreja contra esse modo de se relacionar com entidades que não cabem no altar dos santos católicos, talvez por isso tenha desenvolvido tática para não ser escandalizada perante a sociedade local.

A segunda etapa da pesquisa de Valneres abordaria relações entre a cidade e sua curandeira. Interessado em conhecer mais de perto a saga dessa singular senhora para a história dos Marajós, eu e Valneres estabelecemos uma parceria. Unimos nossos interesses e indagações e participamos em três momentos de entrevista com a "pajé", aliás, duas entrevistas e uma sessão de incorporação, porque a última a entrevista sugeriu que acontecesse numa sexta-feira, a partir das 18h, quando foi possível conversar com alguns encantados.

A trajetória de vida da "pajé" é sintomática porque recupera um aspecto ainda não discutido nesta composição textual, o dom genético que a pessoa traz para realizar sessões de incorporação e cura. Foi possível observar, nos exemplos anteriores, que saberes de benzedores, puxadores e pais-de-santo foram heranças deixadas pelos familiares.[21]

No caso desta guia espiritual, antes de nascer chorou na barriga da mãe. O choro era um sinal de que seria a mãe da corrente dos encantados, habitantes da

[21] Sobre outras formas reveladas por sujeitos que afirmam terem incorporado capacidades sobrenaturais para lidar com poderes de cura, torna-se interessante o depoimento de uma mãe-de-santo dos campos marajoaras. "Eu percebi meu dom aos sete anos de idade, comecei vendo imagens de sucuris (cobras), no começo eu não queria esse dom, mas com o tempo fui aceitando e aos dezoito anos comecei a fazer alguns trabalhos".

cidade submersa, cujo perímetro inicia em frente à cidade e se espraia por rios próximos e distantes do espaço rural melgacense. Contou que desde pequena "essa rapaziada" (os encantados) já fazia parte de seu mundo visível e invisível.

> Eles brincavam no meu sonho, mesmo sem eu tá dormindo. Eu ficava num canto e aparecia um bocado de criança, tudo brincando comigo e eu começava a rir, eu começava a xingar eles e a mamãe brigava: - com quem tu tá conversando? Tu tá conversando sozinha? Não mamãe, é menino, é muito menino que tem aqui, e tem uns enxeridos, aí eu dizia pra ela. Então eu fui crescendo e eles também foram crescendo comigo.[22]

A "pajé" narrou que com a idade de seis anos perdeu o avô materno, pessoa com quem era muito agarrada. Sete dias depois, na visita feita à sepultura do ente querido, na companhia de sua mãe e outros parentes para rezar por sua alma, contemplou-o sentado sobre sua catacumba. Comunicou ao grupo sobre a visão, mas ninguém acreditou.

Dois anos depois na viagem realizada ao rio Tajapuruzinho, na época de extração da borracha, enxergou um casal e várias crianças segurando em sua mão, querendo levá-la embora dali. Nas brincadeiras de bater água, realizadas com cabos de caniço ou zagaia, vinham à superfície do rio, botos de várias espécies, entre eles um barbado, o qual mais tarde ficaria conhecido como o chefe da corrente.

Na busca pelo entendimento daqueles visíveis sinais, a curandeira recebeu orientações de sua avó, também detentora de dons para benzer e curar. A avó percebendo o fato de a menina ter nascido perturbada por aquela corrente de inúmeros encantados que lhe causavam dor, febre, levando-a a perda dos sentidos, decidiu autorizar uma guia espiritual experiente a sentar-lhe a seara – ritual de iniciação para trabalhar no universo da encantaria. [23]

[22] Entrevista com uma "pajé" melgacense, realizada em Belém, novembro de 2007. A relação com essa sacerdotisa da floresta marajoara é antiga. Desde 1983, quando a conhecemos pessoalmente, acompanhamos suas vivências. Durante as pesquisas para o mestrado o diálogo foi se estreitando, com maiores aprofundamentos nas entrevistas realizadas para a escrita da tese de doutorado.

[23] O ofício de pajé desenvolve-se em pessoas que nascem com o dom ou o recebem por agrado das entidades, geralmente do fundo do rio. Segundo Maués e Villacorta, o desenvolvimento da carreira de pajé é semelhante ao apontado pela literatura mais clássica sobre a

Com 14 anos, depois de se casar, viajaram na companhia de sua avó ao rio Pararijó em busca da ajuda de outra curandeira. Esta guia, sentindo o forte poder emanado da jovem "pajé", apenas lhe medicou o uso de algumas ervas para acalmar o espírito. Ao pressentir o peso da corrente sustentadora dos poderes daquela adolescente, a experiente curandeira confessou que somente ela própria poderia controlá-los. Sua competência permitia apenas preparar o ambiente para que os próprios encantados, com a ajuda da menina, realizassem o ritual de passagem. À noite, a paciente adormeceu ao lado da avó, as entidades chegaram trazendo fumaça de incenso e tomando conta do ambiente.

> Quando eu me acordei, tinha três rosas bem em cima do meu peito e em casa nós não tinha rosa, não tinha roseira, minha avó não plantava, meus tios não plantavam, mas tinha três rosas em cima do meu peito, isso eu conto e só Deus do céu que sabe, porque a minha avó já é falecida e ninguém pode contar, só eu e Deus. Aí minha avó disse que eu já tava sentada a minha seara, que os encantados já tinham sentado a seara em mim, que o sinal deixado foi as rosas em cima do meu peito. Três rosas uma branca, uma rosa e uma rosa choque.[24]

A partir daquela noite, a corrente revelaria os encantados, também conhecidos por "guias espirituais", do novo canal de comunicação: o chefe, Rei Sebastiãozinho, Manoel das Flores, Tupinambá, Flor Lindinha, os gêmeos Dabriel e Artindozinho, Mandécore, Rosinha, Joãozinho, Manduaçu, Daraci e Dabinarda. Conforme explicação da "pajé", cada encantado possui espaço específico de moradia, assim como especialidade para cura, veja os principais.

A ilha da Maracanã, em frente à cidade de Melgaço, é a suíte de ouro do Rei Sebastiãozinho, o chefe da corrente que inicia os trabalhos. Já embaixo da prefeitura, habita Manoel das Flores, nasceu transfigurado numa cobra.

---

constituição de um xamã em diferentes lugares e contextos históricos. Inicia-se com um período de crise de vida, semelhante ao ocorrido com dona Celeste. Sofre incorporações descontroladas de espíritos e caruanas. Para inserir-se no campo das práticas de cura, precisa ser tratado e orientado por um pajé experiente que o ajudará a purgar e livrar-se das entidades más. Nas orientações, o novato pajé aprende a controlar as possessões, para saber em que momento e lugar deve se manifestar, além de aprender mitos, técnicas, conhecimentos de remédios e orações com os quais vai operar em sua arte. Concluem Maués e Villacorta: "Ao final do período de treinamento, o novo pajé é 'encruzado', numa cerimônia imponente, em que deve morrer simbolicamente para renascer como xamã". (MAUÉS e VILLACORTA, 2004, pp. 23-4). Essa descrição, em parte, difere da narrada por dona Celeste, especialmente no ritual de iniciação. Ao final deste texto, apresento considerações a respeito dessa diferença.

[24] Entrevista com uma "pajé" de Melgaço. Depoimento citado.

Descendente de judeus possui características europeias, branco, alto, forte, olhos azuis e cabelos loiros, sua especialidade é a caruara, doença manifestada quando a pessoa molhada entra em contato com sangue. Apresenta-se nas sessões xamanísticas como cirurgião, benzedor e curador de doenças espirituais impossíveis para a medicina moderna.

O porto do Moconha, onde atracam barcos de grande porte das linhas Melgaço-Belém e vice-versa, é habitação do temido Tupinambá, negro, barbudo, baixo e muito forte. Quando se manifesta entra fazendo pilhérias e colocando todo mundo para rir. Bebe cachaça (caim), fuma cigarro (vista). Sua especialidade é o feitiço. Já na boca do Rio Tajapuruzinho, quando estava com dois anos, Flor Lindinha foi levada para o fundo das águas, tornando-se encantada. É uma criança branca, olhos azuis, cabelos loiros e compridos, tornou-se a pediatra da cidade subterrânea, por isso cura quebranto, susto, vento caído. E o rio Pacajá, onde as pedras preservam um letreiro com o nome de Artindozinho e Dabriel, é o encante desses irmãos gêmeos. São brancos de olhos azuis, possuem, contudo, especialidades distintas. O primeiro cura erisipela, feitiço na garganta e reumatismo; o segundo trata de espinhela caída, bico de papagaio e coluna.

Da trajetória da "pajé", passagens da descrição pormenorizada que fez da corrente com a qual trabalha em sua identidade de curandeira, revelam-se impermeáveis processos de ressimbolização de códigos e valores do mundo das encantarias marajoaras, os quais, pelos limites do texto, não se pretende adentrar. Sem condições de fazer uma análise antropológica dos elementos que assemelham e diferenciam trajetórias vividas por outros curandeiros ou intitulados pajés na

região, igualmente explorar indícios de aproximações com práticas mediúnicas, interessa reter sentidos, usos e apropriações expressas por moradores a esses universos de crenças em seres invisíveis manifestados em corpos de curandeiros em profunda ligação com a natureza marajoara.

Atentar para os tipos e fenótipos dos encantados ajuda a perceber a forte presença de traços europeus nas encantarias do Marajó das Florestas. Com exceção do surpreendente Tupinambá que, longe de ser um índio guerreiro, é um negro, aspecto que evidencia as fusões afroindígenas em corpos de entidades marajoaras, o que a cor branca, olhos azuis, cabelos loiros podem expressar nas representações do universo identitário xamânica para a mãe da corrente dos encantados?

Para não incorrer em apostas equivocadas, não pretendemos comentar a possível posição da "pajé", todavia se seguirmos manipulando ferramentas analíticas da compreensão intercultural, podemos propor uma chave de leitura para o problema. O processo de contaminação cultural ocorreu entre os habitantes dos dois lados do Atlântico. Tanto colonizadores e colonizados foram flechados por vocábulos, performances, símbolos e valores transmitidos por suas alteridades. Em relações assimétricas e desiguais, agentes de grupos sociais nativos, diaspóricos ou colonizadores, independentemente de seus desejos, influenciaram e foram influenciados, discriminaram, desejaram e manipularam códigos culturais alheios. Portanto, os indícios da presença indígena, africana, judaica e com poderoso destaque para a europeia constituem um retrato de que representações de grupos elitistas podem ou não serem dominantes mesmo em sistemas de crenças que negam sua cosmologia.

Duvidar da existência das encantarias, assim como provar de sua malinesa, é o elemento catalisador do conjunto das narrativas recuperadas por Valneres Farias. A dúvida como negação desestabiliza a relação entre mundo terreno e mundo do encante, gerando revolta. Na ambiguidade dos poderes manifestos pela entidade que causou mal ao incrédulo, no ritual de cura é a mesma entidade acionada no "aparelho" (corpo em transe) para receitar a medicação ao sofrimento por ela cometida.

O depoimento de uma moradora de Melgaço recuperado e trabalhado por Valneres Farias (2007) aponta ainda para a visão que moradores constroem dos poderes médicos e poderes do curandeiro, diferenciando-se de percepções dos

habitantes de Santo Cruz, apresentadas por padre Gallo (1981). Deus é acionado para evitar tensões e descréditos ou sobreposições de um saber sobre o outro. Pelo contexto histórico em que expõe sua visão, a moradora demonstrou como a medicina científica não é superior aos tradicionais saberes usados pelos descendentes dos "senhores dos rios" e matas. A perspectiva para reatualizar seus modos de vida frente a conhecimentos e posturas dominantes, faz esforçar-se para equilibrar e reconfigurar campos que para a lógica racional e científica são mutuamente excludentes.

O uso da medicina científica não anulou, ainda hoje, a relação dos marajoaras com os saberes e orientações dos chamados "sacerdotes da terra". Como se observa na postura da moradora, as pessoas continuam a transitar com suas crenças, dificuldades e esforços pela vida em universos próximos e distantes daqueles nos quais foram formados culturalmente.

A dinâmica social, ao mobilizar tradições, costumes, crenças, põe em evidência novas concepções e práticas de cura, assim como pode gestar o aparecimento de outras posturas que buscam sintonias com lutas políticas atuais. No campo desses esforços, chama a atenção aspectos da trajetória da pajé Zeneida Lima, personagem nacionalmente conhecida depois que sua primeira obra, *O mundo místico dos caruanas* (1993), foi tema vencedor do carnaval carioca pela Escola de Samba Beija-Flor em 1998.

Mais recentemente, a trajetória de vida dessa mulher que trabalha com ritos da floresta, constituiu-se no longa-metragem *Amazônia Caruana*, dirigido pela cineasta Tizuka Yamazaki.[25] Filha de mãe de descendência indígena e pai de descendência africana, a pajé Zeneida, terceira filha de uma família de onze irmãos, publicizou sua trajetória de vida em seu livro, apontando como, desde o ventre materno, estava marcada para ser um instrumento de ligação e de equilíbrio entre o mundo dos homens e as potentes energias da natureza aquática. Conforme se

[25] O filme está em fase de finalização e será lançado ainda em 2013, recebendo o novo título de "Encantados".

assinalou em epígrafe que abre este artigo, a natureza é a mãe que concede a vida a tudo o que o homem precisa. Para que desequilíbrios não venham a acontecer é preciso interpretar e respeitar seus códigos, leis, regras e princípios.

Em tempos de lutas constituídas por diferentes movimentos que defendem a existência de um modo de vida sustentável e contra a destruição do planeta, preocupações com a exploração desenfreada que empresas locais, nacionais e transnacionais vêm causando às riquezas naturais, exigências de grupos regionais à implementação de políticas ambientais em defesa da floresta, dos mananciais, dos solos, além das batalhas para salvar a Amazônia, último e maior reduto da biodiversidade do mundo, entrar em contato com a visão que sustenta o trabalho da pajé Zeneida, é no mínimo estarrecedor.

A atualidade desse pensamento chama a atenção para os princípios que norteiam saberes e crenças locais: respeito à natureza, compreensão do regime das águas, do tempo da pesca, da caça, da coleta, da extração e o tempo do repouso, do descanso. Há uma lição contra clivagens culturais, qual seja: orientar para a necessidade do equilíbrio na relação homem e natureza. Os métodos de cura do sistema mágico-religioso, desenvolvidos pela pajé Zeneida, inserem a "pajelança cabocla" amazônica no corredor do movimento ecológico.

Conforme Maués e Villacorta (2004), que incentivaram leituras nessa perspectiva e trabalharam em suas pesquisas com experiências dessa pajé marajoara e de dona Maria Rosa, pajé de Colares, é possível discutir, a partir dessa proposta, encontros e confrontos entre concepções filosóficas que sustentam o pensamento ocidental e o pensamento oriental. Respaldados em Campbell, os autores evidenciam como o dualismo ocidental que separa o homem da natureza, contrapõe-se ao monismo oriental que trabalha com sua interdependência. (MAUÉS; VILLACORTA, 2004, p. 40).

Cosmogonias de entidades da encantaria marajoara sustentam a inextrincável relação com forças cósmicas habitantes de rios. Raimundo Pavão,

apresentado por Zeneida, antigo pescador das praias de Pesqueiro, Araruna e Cajuúna, [26] passou a fazer parte do reino da encantaria depois de ser atraído por um pavão, que o levou a um areial onde estavam muitos índios. Quando ali chegou, não viu mais nada e ao tentar retornar, não mais conseguiu, estava na região submersa do encante. A visão era para lhe revelar que ali habitaram índios assassinados por desconhecidos invasores. O amor e respeito pela natureza, cultivado por essa tribo, os transformaram em estrelas, peixes, mariscos e areias (LIMA, 1993).

A pajé Zeneida conquistou certo prestígio fora da região e compõe, com outros atores das religiosidades afroindígenas, um movimento que questiona o individualismo ocidental, que convida à reformulação de posturas predatórias, que se esforça para reincorporar o homem aos ecossistemas naturais, congraçando qualidade de vida com desenvolvimento sustentável. Sua imagem na sociedade local, contudo, não é a das melhores. Um bispo, ao ler seu livro, tem dúvidas quanto à autoria de algumas passagens, assim como se disseminou na cidade de Soure ter ela se envolvido em assassinato e no desaparecimento de uma criança. Logo nas primeiras páginas de sua obra expõe percepções que tem da população local: "o lugar é pequeno e o único assunto da cidade é falar da vida dos outros. Saiu um boato de que eu era amante de meu filho, depois que eu era feiticeira. Chegaram até a dizer que eu virava bode em noite de lua cheia" (LIMA, 1993).

Considerações Finais: uma porta entreaberta

Nas vicissitudes e contradições envolvendo posturas e identidades de diferentes sujeitos marajoaras que o artigo procurou delinear e discutir, a perspectiva foi explicitar que não é possível analisar experiências de religiosidades afroindígenas na Amazônia Marajoara apartadas dos territórios e códigos da natureza. Operando com concepção interdependente e relacional, podemos dizer,

[26] Localidades pertencentes ao município de Soure.

na linha do que interpreta Boaventura Santos (2010, p. 59) acerca da ecologia de saberes, são "práticas de conhecimento que possibilitam ou impedem certas intervenções no mundo real".

Procuramos não perder de foco também os tensos interstícios que culturas e saberes orais locais estabelecem com interpretações, orientações e imposições da epistemologia ocidental letrada. Em outras palavras, esforçamo-nos por examinar em zonas de contato geohistóricas e interculturais trocas e intolerâncias de poderes locais frente ao imaginário socialmente vivido por populações marajoaras (MIGNOLO, 2003).

Assim, seja residindo em isoladas habitações ou vilas encravadas nos longínquos rios da região, seja em cidades já com maior densidade populacional, marajoaras estabeleceram contatos e trocas culturais com regatões das mais variadas procedências (turcos, judeus marroquinos, nordestinos, portugueses), assim como tiveram acesso a informações que circulavam em espaços de trabalho (roças de lavoura, seringais, fazendas de criatórios, rios de pesca), compra e venda de produtos e mantimentos (barracões, casas comerciais) ou arredores e arraias de festas sagradas e profanas, negociando e sociabilizando interesses e perspectivas de vida.

Nesta porta entreaberta, não resta dúvida do caráter inesgotável dos enredos apresentados e de sua profícua permeabilidade para a descoberta de outros sentidos e relações históricas entre semelhantes e diferentes modos de ser,

acreditar e viver nos Marajós. É preciso dizer, então, que se no período colonial, nações indígenas e africanas, mesmo vivendo cerceadas em suas liberdades de ir e vir, tanto por missionários religiosos, quanto por colonos portugueses, conseguiram manter intercomunicações com outros grupos sociais, num território que parecia estar sob forte vigilância da Coroa Portuguesa, então não é difícil imaginar que códigos de crenças marajoaras de campos e florestas em períodos contemporâneos continuam sendo compartilhados e vivos, reforçando um

renitente novelo de memórias que torna pujante os enlaces de religiosidade e natureza.

REFERÊNCIAS

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

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Pioneira, 1985. 2v.

BLASS, Leila Silva. Dois de fevereiro, dia de Iemanjá, dia de festa no mar. **Projeto História,** São Paulo, n. 28, p. 131-149, jun. 2004.

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2001. p. 160-181.

BRAUDEL, Fernand. **O Mediterrâneo e o mundo mediterrânico na época de Filipe II.** São Paulo: Martins Fontes, 1984.

DAL CORSO, Marco. Paróquia e Religião do povo: paróquia e comunidade no universo rural brasileiro nos últimos 50 anos. In: TORRES-LONDOÑO, Fernando (Org.). **Paróquia e comunidade no Brasil:** perspectivas históricas. São Paulo: Paulus, 1997. p. 171-208.

DARTON, Robert. **O grande massacre de gatos e outros episódios da história cultural francesa.** 4. ed. Tradução de Sônia Coutinho. Rio de Janeiro: Graal, 2001.

DEL PRIORE, Mary; GOMES, Flávio dos Santos (Org.) **Os senhores dos rios**: Amazônia, margens e histórias. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.

FARIAS, Valneres do S. V. **Narrativas subterrâneas:** encantarias, práticas de cura e mudança cultural na cidade de Melgaço (1961-2007). 2007. Monografia (Conclusão de Curso) – Universidade Federal do Pará, Curso de História, Belém.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. **A cidade dos encantados:** pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia (1870-1950). Belém: EDUFPA, 2009.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura. Pajelança e medicina na Amazônia no limiar do Século XX. In: CHALHOUB, Sidney et al. (Org.). **Artes e ofícios de curar no Brasil**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2003. p. 273-304.

FIGUEIREDO, N. **Rezadores, pajés & puçangas.** Belém: Boitempo, 1979.

GALLO, Giovanni. **Marajó:** a ditadura das águas. 2. ed. Belém: Edições "O Nosso Museu"/ Santa Cruz do Arari Pará, 1981.

GARCÍA CANCLINI, Néstor. **Diferentes, desiguais e desconectados.** Tradução Luiz Sérgio Henriques. 3. ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

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, 2003a.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7. ed. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

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

LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos caruanas e a revolta de sua ave.** 3. ed. Belém: CEJUP, 1993.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. **A ilha encantada:** medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores. Belém: UFPA, 1990.

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

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA Macambira, Gisela. Pajelança e encantaria na Amazônia. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004. p. 11-58.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo e a terra de Santa Cruz**: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil Colonial. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

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

MONTERO, Paula (Org.). **Deus na aldeia:** missionários, índios e mediação cultural, São Paulo, Globo, 2006.

PACHECO, Agenor Sarraf. Os Estudos Culturais em outras Margens: identidades afroindígenas em 'zonas de contato' Amazônicas. **Fênix** (UFU. Online), v. 09, p. 01-19, 2012.

PACHECO, Agenor Sarraf**. En el corazón de la Amazonía:** identidades, saberes e religiosidades no Regime das Águas Marajoaras. 2009. 353f. Tese (Doutorado em História Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

PACHECO, Agenor Sarraf**. À Margem dos Marajós:** memórias em fronteiras na nascente "Cidade-Floresta" Melgaço-PA. 2004a. 324f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo.

PACHECO, Agenor Sarraf. "Cidade-Floresta" na cadência da Festa: reverência a São Miguel nas margens dos "Marajós"-PA. **Projeto História**, São Paulo, v. 28, p. 195-228, 2004b.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, p. 03-15, 1989.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade Social. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

PORTELLI, Alessandro. O que faz a história oral diferente. **Projeto História,** São Paulo, n. 14, p. 25-39, fev. 1997a.

PORTELLI, Alessandro. Tentando apreender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. **Projeto História,** São Paulo, n. 15, p. 13-33, nov. 1997b.

PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira:** o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro: Pallas, 2004.

SANTOS, Denilson Lessa dos. **Nas encruzilhadas da cura:** crenças, saberes e diferentes práticas curativas Santo Antônio de Jesus – Recôncavo Sul – Bahia (1940-1980). 2005. 230f. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal da Bahia, Salvador.

SANTOS, Boaventura de Souza; MENEZES, Maria Paula (Orgs.). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Novos Estudos – CEBRAP**, n. 79, p. 71-94, 2007.

SARLO, Beatriz. **Paisagens Imaginárias:** intelectuais, arte e meio de comunicação. Tradução de Rúbia Prates e Sérgio Molina. São Paulo: EDUSP, 1997. (Ensaios Latino-Americanos; 2)

SCHAMA, Simon. **Paisagem e memória.** São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

SILVA, Anaíza Vergolino e. Os cultos afros no Pará. In: FONTES, Edilza (Org.). **Coleção contando a história do Pará:** diálogos entre antropologia e história. Belém: E-Motions, 2003. p. 01-20.

SIQUEIRA, Karina M. et al. Crenças populares referentes à saúde: apropriação de saberes sócio-culturais. **Texto & Contexto – Enfermagem**, v. 15, n. 1, p. 68-73, 2006.

SOARES, Eliane Cristina Lopes. **Roceiros e vaqueiros na ilha de Marajó (séc. XVIII e XIX)**. 2002. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido) - Universidade Federal do Pará, Núcleos de Altos Estudos Amazônicos, Belém.

THOMAS, Keith. **O homem e o mundo natural.** São Paulo: Cia. das Letras, 1996.

THOMPSON, Edward Palmer. **Costumes em comum:** estudos sobre a cultura popular tradicional. Tradução Rosaura Eichemberg. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

THOMSON, Alistair. Recompondo a memória: questões sobre a relação entre a história oral e as memórias. **Projeto História,** São Paulo, n. 15, p. 51-71, nov. 1997.

VERGOLINO-HENRY, Anaíza. **O tambor das flores:** uma análise da federação espírita, umbandista e dos cultos afro-brasileiros no Pará (1964-1974). 1976. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, São Paulo.

VIDAL, Rodrigo. A cidade e seu território através do ordenamento urbano em Santiago do Chile. **Projeto História,** São Paulo, n. 14 , p. 183-215, fev. 1997.

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