

CATOLICISMO E XAMANISMO: reflexões sobre pajelança amazônica, renovação carismática e outros movimentos eclesiais¹

*Raymundo Heraldo Maués**

RESUMO

O artigo tenta fazer um estudo comparativo entre a Renovação Carismática Católica (um dos Novos Movimentos Eclesiais da Igreja Católica) e a Pajelança Cabocla (prática de cura tradicional), no contexto amazônico, levando em conta - parcialmente - os dados existentes sobre uma povoação de pescadores no litoral paraense, na qual é recente a penetração da Renovação, mas onde a Pajelança é antiga e tradicional. Acontece que, para os seus praticantes, a Pajelança não constitui prática religiosa que se oponha ao catolicismo, considerando-se, os pajés, como “bons católicos”. Com a penetração da RCC, nessa povoação, os rituais da pajelança tendem a ser identificados, pelos carismáticos, como demoníacos, o que tem gerado conflitos e incompreensões. O artigo procura lidar com essas questões, discutindo, ao mesmo tempo, as diferentes interpretações e formas de comportamento relacionadas ao êxtase e ao transe nas duas manifestações religiosas. E apresenta, também, uma breve reflexão sobre outros movimentos eclesiais.

Palavras-chave: Catolicismo. Renovação Carismática Católica. Novos Movimentos Eclesiais. Pajelança. Amazônia.

Pretendo, neste artigo, fazer uma comparação entre duas práticas de caráter religioso, que envolvem — entre outros aspectos — técnicas corporais e de caráter curativo, que normalmente não são pensadas juntas pela literatura antropológica, mas que assumem, na Amazônia, determinadas particularidades, dados certos elementos peculiares da cultura e sociedade dessa ampla região. Não tenho aqui a pretensão de generalizar o que se segue para toda a Amazônia, tendo em vista o fato, amplamente conhecido, de sua grande extensão territorial

*Professor do Departamento de Antropologia, Universidade Federal do Pará

e, ao lado disso, também, a despeito de elementos muito conspícuos de uma certa identidade cultural — manifestada em mitos e lendas, crenças e práticas religiosas, hábitos alimentares, atividades econômicas etc., que são comuns —, já que minha pesquisa se restringe apenas a uma parte da Amazônia Oriental e, mais especificamente, a uma área que inclui Belém, capital do estado do Pará e a microrregião do Salgado, esta correspondente a uma parte do litoral paraense. Ao falar, porém, naquilo que chamo de pajelança cabocla, devo dizer que suas crenças e práticas se encontram bastante espalhadas por várias partes da Amazônia, o que pode ser atestado por estudos antropológicos e históricos, obras de ficção e relatos referentes a áreas e locais tão variados como a cidade de Manaus, os municípios de Coari e Tefé, o Médio e o Baixo Amazonas, o Alto Cairari, Belém, a ilha do Marajó, Bragança e os vários municípios do Salgado (GABRIEL, 1980; LIMA AYRES, 1992; CRAVALHO, 1993; GALVÃO, 1955 ; WAGLEY, 1977; FIGUEIREDO e VERGOLINO E SILVA, 1972 ; FIGUEIREDO, A. 1976; JURANDIR 1992 ; LIMA, Z. 1998; FIGUEIREDO, N. 1976; MAUÉS, 1995; MAUÉS e VILLACORTA, 2001a; VILLACORTA, 2000).

O que chamo de pajelança cabocla amazônica é um culto de natureza xamânica que não se confunde com a chamada pajelança indígena, praticada por vários grupos tribais da Amazônia e de outras regiões brasileiras. Como já disse em outros trabalhos, estou consciente das críticas que se faz ao uso da expressão “caboclo”, aplicada, com frequência, às populações rurais amazônicas (entre outros, LIMA, D., 1992 e 1999). Uso, porém, o termo pajelança cabocla, à falta de termo melhor, para distinguir essa forma de pajelança daquela que é praticada pelas populações indígenas e, em segundo lugar, devido a um uso já consagrado, por antropólogos e outros, inclusive por Zeneida Lima (1998), conhecida pajé paraense, atuante na ilha do Marajó, que é até hoje a única oficiante desse culto que publicou livro (aliás, com várias edições) tratando a respeito de suas experiências pessoais na pajelança cabocla². O caráter xamânico desse culto se configura pelo fato de o pajé ou curador, oficiante do mesmo, possuir “companheiros do fundo” ou “caruanas” — que, ao mesmo tempo, o dominam e são por ele dominados —, entidades nele incorporadas durante as sessões de cura, as quais tratam dos doentes que recebem em seus “trabalhos”; de outro lado, também, alguns desses pajés, os que são considerados melhores ou mais poderosos, têm ainda o poder de realizar viagens “pelo fundo” das águas, visitando a morada dos caruanas ou encantados do fundo,

onde aprendem ou aperfeiçoam suas técnicas e conhecimentos terapêuticos (uma variante da conhecida “viagem xamanística”) (LEWIS, 1977).

A pajelança cabocla, cuja prática se encontra disseminada, principalmente, nas áreas rurais e pequenas cidades interioranas — mas que não deixa de existir mesmo nas maiores cidades da região, como Manaus e Belém —, não constitui, para seus praticantes, uma religião à parte, sendo que todos eles consideram-se “católicos” e, em casos raros, alguns chegam a transitar entre o catolicismo e o pentecostalismo³. Além disso, mais recentemente, mesmo sacerdotes católicos ou pentecostais entrevistados, em Belém e no interior do estado, têm demonstrado certa tolerância em relação a essa prática, a qual pode ser vista como atividade curativa característica da cultura local e, também, de caráter “psicossomático”⁴. A pajelança, segundo Galvão (1955), tem origem indígena Tupi, sendo sincretizada com o catolicismo e com determinadas crenças e práticas de origem européia, além de receber influências de umbanda, do catimbó nordestino, do espiritismo kardecista e de outras religiões de matriz africana (mina e candomblé). Ela está fundamentada, sobretudo, na crença a respeito da existência de entidades chamadas “encantados”, dos quais os mais importantes são os “do fundo”. Existem também encantados “da mata”, mas, na área da Amazônia Oriental onde tenho desenvolvido minhas pesquisas, correspondente principalmente ao litoral paraense, onde já quase só existe floresta secundária e, mesmo assim, em locais esparsos, esse tipo de encantados (chamados Anhangá e Curupira), têm escassa importância. Os encantados do fundo são também conhecidos como “bichos do fundo”, quando se manifestam nos rios, lagos e baías, sob a forma de diversos animais aquáticos: botos, peixes, jacarés, cobras etc. Outra denominação que recebem é a de “oiaras”, do tupi “uiara” (o que, no português citadino e mais “intelectualizado” se diz “iara”); isto acontece quando se manifestam nas praias e nos manguezais, sob forma humana, muitas vezes de uma bela mulher, que deseja desencantar-se, ou, mais frequentemente, levar as pessoas para sua morada, que é o fundo (um local chamado “encante”). E, finalmente, a terceira manifestação desses encantados, a que já me referi anteriormente, é quando surgem como “invisíveis”, na condição de caruanas, incorporando-se nos pajés ou curadores, durante suas sessões xamanísticas.

O processo de assunção ao xamanismo é variado, segundo os relatos dos próprios pajés, mas surge tipicamente a partir de uma espécie de ataque de caruanas a uma pessoa por eles escolhida, desde “nascença” (cujo dom se manifesta, geralmente, por ter “chorado” no ventre materno) ou por “agrado” (nesse caso, trata-se de um pajé de menor poder). O escolhido, que pode ser de

ambos os sexos, muitas vezes a partir da adolescência, passa a sofrer incorporações descontroladas por caruanas e/ou espíritos, agindo de forma estranha, cantando cantigas “do fundo”, retirando-se para o mangal ou atirando-se nas águas. Sendo tratado por um pajé experiente, pode “afastar” ou “suspender” suas “correntes do fundo”, caso não possua um dom autêntico; mas se for, de fato, predeterminado para a função, não pode fugir de seu destino e acabará por tornar-se um novo pajé, cujo tratamento se completa através de um ritual de iniciação chamado de “encruzamento”. Neste ritual, ele morre simbolicamente para renascer como pajé ou curador. E, a partir daí, sendo possuído, mas ao mesmo tempo possuindo e dominando seus caruanas, ele (ou ela) passa a exercer sua função xamanística, que é pensada como um serviço à comunidade, ou como um ato de “caridade”.

A sessão xamanística da pajelança, chamada de “trabalho”, é realizada quase sempre à noite, durando muitas horas. O oficiante recebe um ou vários doentes em sua casa (às vezes vai à própria casa do doente) e “trabalha” usando “pena e maracá”, assim como “cintas” passadas pelo corpo, objetos que são os símbolos mais evidentes de sua “arte” (como chamam). Em sua função, é auxiliado por um “servente”, que acende o fogareiro de defumação (espécie de “turíbulo”), serve-lhe chás e outras bebidas e lhe entrega, acesos, os cigarros “tauari” e “de carteira”, assim como os outros objetos necessários para o exercício da atividade. Somente o pajé recebe incorporações, de vários encantados, cantando suas “doutrinas”. A maioria dos encantados que se incorporam nos pajés não exerce função curativa. Geralmente apenas um, o chamado “mestre” de suas “correntes”, é quem cura. As técnicas de cura são variadas, incluindo o transe e a possessão, a dança e o canto, a dança com o doente nas costas, a pressão nas “cruzes” (parte da anatomia humana que fica nas costas, entre as omoplatas), a aplicação de cachaça, a sucção da doença, a defumação, a aplicação das cintas sobre o corpo do doente, a benzeção e o passe (muito semelhante ao que ocorre no kardecismo). Idealmente, apenas o pajé ou curador deve receber incorporações, e somente de encantados ou caruanas. Os espíritos nunca são bem vindos e nenhum pajé “encruzado” os recebe. Se qualquer pessoa que não o pajé receber incorporação de caruana, isto é visto como manifestação de doença, ou de dom xamanístico, que deve ser tratado, para afastar ou aperfeiçoar esse dom. Se algum espírito se incorporar em qualquer dos presentes, isso é visto também como doença e o espírito precisa ser exorcizado. O pajé, incorporado por seus caruanas, também prescreve receitas para seus pacientes, constantes de banhos, defumações, garrafadas, chás etc. (os chamados “remédios da terra”, muitos deles já comprados no comércio) e, também, o que chama de

remédios “de farmácia”. A idéia dominante é de que não é o pajé quem cura ou trata de seus pacientes, mas sim os caruanas que o possuem.

No que se refere à Renovação Carismática Católica (RCC), trata-se de um movimento eclesial pertencente à Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), que se inclui no conjunto daquilo que é chamado de Novos Movimentos Eclesiais (NME), surgidos pouco antes ou após o Concílio Vaticano II (1962-1965). De acordo com Soneira (2001 a: 90), esse concílio, que todos os estudiosos reconhecem como da máxima importância para a ICAR, resultou, para o campo católico (e mais especificamente no caso da América Latina), em “duas formas de ‘fazer tradição’”. De um lado, através de seu documento intitulado *Gaudium et Spes*, que enfatiza o compromisso do cristão, fortaleceu-se a idéia da “Igreja como povo de Deus”, do que se originou o reforço da Teologia da Libertação (TL), das Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), da práxis social e política e, também, a publicação da Encíclica *Populorum Progressio* (1967), a realização da Conferência de Medellín (1968), assim como, ainda, o reforço da racionalização cultural. De outro lado, pelo seu documento *Lumen Gentium*, que enfatiza a espiritualidade do cristão, fortaleceu-se a idéia da “Igreja como comunidade de carismas”, o que conduziu à RCC, aos grupos de oração, às comunidades emocionais, à Encíclica sobre o Espírito Santo (1992), e à mobilização emocional. Com as mudanças ocorridas, a partir daí, nesse campo católico, com o incentivo a uma posição neo-conservadora, ocorrida, sobretudo, durante o pontificado de João Paulo II, o que é enfatizado por outros autores (entre eles, DELLA CAVA, 1989 e 1992; FERNANDEZ, 2004; e HIGUET, 2002), fortaleceu-se aos poucos uma releitura do Concílio a partir da tradição e não da mudança. Esse fato resultou num tipo de racionalização ou banalização do carisma, ao mesmo tempo em que numa forma de guinada conservadora. Segundo o mesmo Soneira:

Toda esta mobilização se apresenta como uma espécie de regulação da memória; nem tudo é retido do passado que se invoca e a eleição dos eventos ou pessoas que marcam o caminho permite orientar a memória coletiva em função dos objetivos do presente. Ou seja, que há um processo de reapropriação e recriação da memória coletiva.

Ambas as correntes, a emocional e a cultural, foram reelaboradas e incorporadas à ‘memória autorizada’, em função de uma leitura neo-conservadora do Concílio Vaticano II (a dimensão carismática do Concílio) (SONEIRA, 2001a, p. 94)⁵.

Outros autores, como Fernández (2004) e Higuier (2002), além do próprio Soneira (2002), comentando os desenvolvimentos recentes da ICAR, enfatizam ainda este aspecto neo-conservador e mesmo de neo-cristandade, em grande parte ligados aos NME, inclusive a RCC. Abelardo Soneira, perguntando se os movimentos eclesiais podem constituir-se, como assinalava Comblin, já nos anos 1980, em um “novo modelo histórico de Igreja”, afirma que os mesmos recolhem, “sem dúvida (...), duas tradições presentes na história dessa mesma Igreja: uma, a do apostolado leigo, e outra, eclesiástica, dada pelas ordens, congregações e institutos seculares”. Para esse autor, “ambas as tradições entraram profundamente em crise na segunda metade do século XX. A primeira, a partir da crise da Ação Católica em todas as suas formas, por suas estruturas rígidas e uniformizadoras. No caso das ordens e congregações religiosas, “principalmente nascidas no século XIX”, elas o fizeram no contexto do catolicismo integral, com “a necessidade de reconquistar o mundo moderno” e, por isso, dedicaram-se “quase exclusivamente a obras temporais”, como a educação, a saúde e a imprensa. “O fracasso desta estratégia e a mudança radical do contexto colocaram sérios problemas” às mesmas, no tocante a seus “carismas fundacionais e à necessidade de readaptação dos mesmos”. Mesmo os institutos seculares, que surgiram depois da Segunda Guerra Mundial, “não conseguiram atingir as expectativas pelas quais foram criados, talvez por ficar muito atados ao modelo de vida religiosa anterior”. Em conclusão, segundo esse autor:

Os Movimentos Eclesiais parecem dar uma oportunidade de reconsiderar e potencializar ambas as tradições. Em primeiro lugar, parecem dar a possibilidade não só de colaboração entre leigos, sacerdotes e vida religiosa, senão de *integração* dos mesmos. Esta integração é possível a partir de uma redefinição de papéis: o sacerdote já não é o ‘assessor’ no sentido tradicional, imposto a partir de uma instância hierárquica. Mas cumpre seu papel sacerdotal dentro de uma comunidade eminentemente laica, à qual deve integrar-se. Por outra parte, o sacerdote tampouco é já o formador no sentido tradicional, baseado numa forte formação intelectual, desde que em muitos movimentos prevalece o emocional, sendo este fato parte de seu atrativo. Por sua vez, as diversas possibilidades de experiência religiosa dentro dos movimentos tornam mais lábeis as fronteiras entre vida consagrada e comunidade leiga.

Entretanto, esta possibilidade de integração não elimina, porém, o fato de que os Movimentos Eclesiais são eminentemente laicos, como reconhece a própria autoridade eclesiástica. Porém, que leigos?

Os Movimentos Eclesiais têm sua ancoragem nos setores médios urbanos, com uma cultura cosmopolita e transnacional, por um lado fortemente integrada na modernidade e, ao mesmo tempo, crítica da mesma. Especialmente, da modernidade crítico-ilustrada (...). Sua religiosidade é tipicamente senhorial, quer dizer, uma área de legitimidade separada de outras áreas. Em tal sentido é incompatível com a religiosidade tradicional (integral). As distintas áreas que integram a vida — laboral, educativa, de entretenimento etc. — se encontram separadas, inclusive geograficamente, o que torna difícil sua ‘ancoragem’ territorial. Não sem certa ironia, dizia Comblin: ‘os movimentos entre pessoas que dispõem de auto individual e não estão subordinadas ao ritmo dos ‘transportes públicos’ (SONEIRA, 2002, p. 227)⁶.

Por sua vez, Fernández, em artigo onde aborda, mais especificamente, os NME, aponta, ao mesmo tempo, as críticas e a defesa que de si mesmos fazem esses movimentos:

Como o assinala Melloni, a essas expressões se atribuem significados transcendentais e severas críticas. Do ponto de vista positivo, esses movimentos seriam: o sinal de um renascimento religioso, a revanche sobre a secularização, o retorno de um catolicismo de ordem e certezas, a profecia de um cristianismo carismático sinérgico com respeito à instituição eclesial, os frutos do Vaticano II, o efeito de um dom superior e cheio de revelações religiosas etc. Mas também se pensa deles todo o contrário: ‘São considerados como infecção perigosa, a destruição da catolicidade territorial, a tumba da cura pastoral de tipo tridentino, a Epifania de um semipelagianismo ativista ainda não diagnosticado, (...) a tropa providencial que o centralismo romano utilizará contra a reforma da igreja’⁷.

Outras críticas freqüentemente dirigidas, já seja aos movimentos — em geral — ou a alguns, em particular, são as seguintes: uma tendência a confundir igreja e movimento, a acentuar tanto a especificidade própria do carisma, que outras dimensões da vida institucional ficam ensombrecidas⁸; o excessivo enclausuramento em si mesmos, junto a certa prepotência carismática, ameaça a convertê-los em gueto⁹; o narcisismo que se manifesta debaixo de formas de passividade e apatia social, excessiva preocupação pela realização pessoal, posição sociopolítica conservadora¹⁰; o comunitarismo, entendido como predomínio do grupo ou do líder sobre os indivíduos e a ten-

dência a acentuar o ‘nós’ comunitário em detrimento da sociedade e/ou da igreja institucional¹¹. A estas críticas os movimentos respondem apelando ao sentido religioso de sua presença e de sua ação inspiradas nos ensinamentos religiosos do magistério pontifício da igreja¹² (FERNÁNDEZ, 2005, p. 110-125).

Já Etienne A. Higuier, em artigo muito instigante, em que trata de “aspectos do catolicismo atual” no Brasil, propondo-se a fazer uma análise “a partir da visão da modernidade em Paul Tillich”, afirma:

A crise atual da modernidade manifesta-se no catolicismo — entre outros fenômenos — pela nostalgia do pré-moderno e do antimoderno, que se exprime pela volta decidida à predominância da substância católica ou sacramental e da heteronomia. Podemos discernir nitidamente nas palavras de João Paulo II o ideal de uma ‘cristandade’, que quer devolver à igreja católica o seu papel tradicional de preservação dos princípios fundamentais, não apenas na sociedade religiosa mas também na sociedade civil. Em meio à crise das grandes ideologias que dominaram até agora a modernidade, parece se esboçar, da parte da igreja, a busca de uma nova situação que possa garantir novos espaços e novas formas de presença dos cristãos na sociedade, assim como uma nova inspiração cristã dos valores sociais, em troca da legitimação religiosa das instituições políticas. Esse plano, essencialmente antimoderno, transparece através do estilo imprimido por João Paulo II ao próprio pontificado, embora não falem traços indiscutivelmente modernos, como as freqüentes viagens apostólicas, o uso eficaz dos meios de comunicação de massa, a busca permanente de contato direto com as grandes massas. Essas formas de modernidade não contradizem os motivos mais profundos de uma atitude basicamente diferente: a modernidade é apreciada apenas quando pode ser enquadrada na afirmação de uma nova cristandade. A ação do papa e do Vaticano opõe-se efetivamente em diversos pontos fundamentais ao espírito moderno: eclesiologia e ecumenismo, implicações para o dogma, em particular cristológico, do pluralismo cultural e da pesquisa histórico-crítica, celibato dos padres, ordenação de mulheres, fundamentos da moral, moral sexual, bioética, concepções políticas e sociais. [...]

A ‘nova evangelização’ mobiliza os novos movimentos de espiritualidade, como a Renovação Carismática, Focolare, Movimento neo-catecumenal, Encontros de Casais com Cris-

to, Cursilhos, Nova Aliança, Movimento de Schönstatt, além de movimentos tradicionais como o Apostolado da Oração, Vicentinos e a Legião de Maria. Por outro lado, ressurge o catolicismo de massa: as grandes romarias (Aparecida, Juazeiro, Canindé, Belém...) e as reuniões festivas nos estádios nunca atraíram tanto as multidões (HIGUET, 2002).

Esta espécie de digressão me parece importante, no sentido de enfatizar a importância contemporânea desses movimentos da ICAR, mas o que desejo, no momento, examinar, de acordo com os propósitos deste Encontro – destinado ao debate sobre o transe, nas suas várias modalidades –, é o aspecto carismático e mesmo xamânico da RCC, o que me permite, num certo sentido, aproximá-la da pajelança cabocla amazônica, a despeito das diferenças tão evidentes.

A RCC, como é sabido, constitui uma forma de pentecostalismo católico. Longe de poder-se interpretá-la de acordo com uma certa teoria conspiratória, segundo a qual teria sido o resultado direto de atitude consciente no sentido de fazer deter a perda de fiéis para outras igrejas, especialmente o pentecostalismo, a RCC resulta não somente das novas posturas surgidas com o Concílio Vaticano II, mas também, e sobretudo, da força do movimento pentecostal, que é inerente ao cristianismo, desde suas origens. Basta uma leitura de textos cristãos facilmente acessíveis, como o Atos dos Apóstolos, ou de estudos eruditos como o livro do historiador Peter Brown sobre o culto dos santos no final da Antiguidade (BROWN, 1984), para perceber a importância e a força de aspectos xamânicos na origem do cristianismo. A diferença está no fato de que os cristãos que põem ênfase nos elementos pentecostais recebem apenas um espírito, que deles se apodera, literalmente usando seu corpo como morada (“morada do espírito”), que é o chamado “espírito santo”, identificado como uma das três pessoas divinas. Esse espírito lhes confere certos dons extraordinários, como o de glossolalia (falar a “língua dos anjos”), de profecia, de discernimento, de cura e vários outros. Qual então a diferença existente entre o cristão tomado pelo espírito santo e o pajé amazônico possuído pelo caruana? Para os cristãos (fora do contexto e da crença na pajelança) é muito grande, já que o espírito santo é Deus (com D maiúsculo) e o caruana (para os mais simpáticos, que interpretam a cura na pajelança como de caráter “psicossomático”) é a manifestação de um estado psíquico, ou (no mínimo, para os opositores) uma entidade pagã, ou ainda (numa interpretação intolerante e radical), o próprio demônio.

Não pretendo, aqui, entrar em detalhes sobre a RCC, suas origens nos EUA (berço do pentecostalismo) e sua rápida expansão pelo mundo, com seu

emocionalismo e ênfase na cura, desde que esse movimento já tem sido estudado por tantos autores (entre muitos outros, BENEDETTI, 2000; CARRANZA, 2000; CSORDAS, 1994 e 1997; MACHADO, 1996; PRANDI, 1997; e RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1978). Gostaria, de acordo com os propósitos deste encontro, de destacar apenas alguns aspectos relativos às técnicas corporais do transe e do êxtase, que correspondem todas às manifestações provocadas pelo espírito santo naqueles que o possuem, sabendo, ao mesmo tempo, até certo ponto, controlar essas manifestações. Em primeiro lugar, o chamado “dom de línguas”, que se exprime através do conhecido fenômeno da glossolalia, interpretado, neste caso, como um fenômeno místico: o fiel, tomado pelo espírito, pode orar, cantar, ou falar “em línguas”, isto é, emitir sons que não correspondem a qualquer língua conhecida, mas que podem ser interpretados — para revelar aos demais seu significado —, por quem possua outro dom do espírito, que é o da interpretação. Em segundo lugar, o dom da “profecia”, em que o fiel emite sons em língua vernácula, com significado aparentemente discernível, de forma imediata, a todos, mas cuja validade e significado real precisa, muitas vezes, ser confirmado e reinterpretado por outrem. Como no caso da glossolalia, não é o próprio fiel que está falando, mas as palavras que pronuncia, num determinado estilo, caracterizado por certos elementos, são as do próprio deus, que está se manifestando através dele. Uma variante deste fenômeno é chamada de “visão profética”, em que o fiel descreve coisas que vê, sem que outros as vejam, incluindo às vezes a presença de santos ou santas (Maria é presença conspícua), ou anjos, ou o próprio espírito santo. Essas visões são às vezes muito elaboradas, incluindo paisagens e cenários detalhados, não necessariamente referentes ao ambiente onde está o fiel que as descreve. Elas também precisam ser interpretadas (e às vezes confirmadas) por quem tem o dom do discernimento. E, para não me alongar mais, o chamado “repouso no Espírito”. Juntamente com a glossolalia, esta pode ser uma das primeiras manifestações da ação do espírito santo no corpo do fiel, correspondente àquilo que se chama de “batismo no Espírito”. Mesmo sendo uma das primeiras, ela continua presente na prática religiosa do fiel por toda a sua “caminhada”. O repouso ocorre em várias situações, mas muito frequentemente quando o fiel recebe a imposição de mãos de um carismático mais experiente, como um ato curativo, técnica corporal que se assemelha ao “passe” que se pode observar na pajelança cabocla (e em muitas outras expressões de cura espiritual, em diferentes épocas e lugares). Atendido pelo espírito, o fiel, na manifestação mais típica, cai ao chão e ali fica por vários minutos, numa espécie de torpor e num estado mais ou menos consciente, em que o divino age sobre ele, curando-o de seus males físicos e/ou psíquicos.

Como ocorre no caso da pajelança, somente uma categoria de entidade sobrenatural pode legitimamente se apoderar do corpo e da mente do fiel. Na pajelança, o caruana; na RCC, o espírito santo. Qualquer outra forma de entidade ou espírito é indesejada. E, mais ainda, na RCC — como no pentecostalismo em geral —, qualquer outra entidade que se apodere do corpo do fiel é interpretada como demoníaca, e precisa ser exorcizada. Em minha pesquisa, realizada na cidade de Belém, assisti raramente essas manifestações, uma delas ocorrida no interior de igreja católica, onde estava presente a própria coordenadora da RCC da arquidiocese. Mesmo com todos os esforços dos ministros carismáticos ali presentes, não foi possível, naquela noite, afastar o “demônio” que teria se apoderado do pobre homem o qual, juntamente com sua esposa, acabou sendo despachado, no automóvel do coordenador do grupo carismático, para sua própria residência, a fim de não prejudicar a cerimônia que se desenrolava¹³. Por isso, há necessidade de cuidados para discernir se aquele dom de línguas é autêntico, ou se a profecia corresponde mesmo à manifestação divina, ou se o pretenso “repouso no Espírito” não é algo muito demorado, ou que resulta num estado de completa inconsciência, sinais que podem indicar a intrusão de espírito não desejado, ou “demoníaco”, do chamado “inimigo”.

O que pode acontecer quando a RCC é introduzida numa pequena comunidade amazônica, cujos habitantes, tradicionalmente, sempre rejeitaram o pentecostalismo a eles levado sob a forma da Assembléia de Deus, que sempre também defenderam o catolicismo e se identificaram como católicos, mas que eram e continuam sendo adeptos das práticas e crenças da pajelança cabocla e que, em seu mapa cognitivo, de natureza essencialmente religiosa, sempre incluíram os encantados (bichos do fundo, oíaras e caruanas) ao lado de santos, santas, anjos, espíritos e uma espécie de deus distante, que muitas vezes é identificado com os próprios santos (quando é chamado de “divino Espírito Santo” ou de “Menino Deus” e transformado em padroeiro de certas localidades, inclusive de sua própria comunidade)?

A introdução da RCC em Itapuá – comunidade de pescadores onde residi durante vários meses e que visito com alguma frequência - ocorreu recentemente, a partir da sede do município, a cidade de Vigia, onde um sacerdote barnabita, de origem italiana, com auxílio de um casal de leigos, introduziu esse movimento eclesial, no início dos anos 1990. Dois moradores adultos de Itapuá, do sexo masculino, casados e com vários filhos, relataram suas experiências com a RCC de Vigia, que

os levaram a uma “mudança de vida”, com o abandono da bebida alcoólica e do “mau comportamento” e a uma espécie de “conversão”, a qual foi sinalizada, inicialmente, pela experiência de “repouso no Espírito”¹⁴. Esses senhores conseguiram interessar alguns jovens da comunidade, os quais “não enfatiza[ra]m a ‘mudança de vida’ para relatar suas inserções na RCC, mas sim a atração pela música, o aspecto de ‘festa’ dos cultos e a ‘experiência de oração’”. Não deixaram porém “de fazer referências aos ‘jovens’ que saíram de uma vida de ‘farras’, ‘drogas e violência’, para uma outra vida, que se dedica à oração, e que aderem a uma forma de viver saudável” (MAUÉS e VILLACORTA, 2001, p. 85). Surgiu assim, naquela povoação de pescadores, o que passaram a chamar de “grupo carismático”, que realiza sessões de oração (“louvores” e “intercessões”, como são chamados), semanalmente, na capela da povoação¹⁵. Este grupo, constituído principalmente por pessoas mais jovens, passou a auto-intitular-se de “renovados”, para distinguir-se dos católicos “tradicionalistas”, que não aceitam a “Renovação”, como também costuma ser denominada a RCC, no Brasil.

Esta mudança tem acarretado a ocorrência de fatos que indicam uma cisão mais profunda, a qual se situa no plano das crenças e concepções religiosas, dentro do catolicismo local. Dois fatos, sobretudo, podem ilustrar essa cisão:

O primeiro (...), que pode ser considerado como o principal, envolve benzedores, ‘caruanas’, ministros e ‘demônios’. Segundo a maioria dos informantes, em uma das atividades da RCC, particularmente na intercessão, um benzedor [que estava presente na ocasião, sem ser um membro ativo do grupo carismático] foi tomado por um ‘caruana’, isto é, um ‘encantado do fundo’, personagem central na pajelança cabocla. Diante deste acontecimento, o ministro [carismático] de Itapuá e outro de Vígia, que lá se encontravam, denominaram o ‘caruana’ como um ‘demônio’, propondo exorcizá-lo naquele momento. Na versão dos ‘renovados’ (...), o exorcismo de fato aconteceu, porém, para os ditos ‘tradicionalistas’, o caso foi resolvido realmente por um pajé de uma localidade próxima de Itapuá, pois não se tratava de um ‘demônio’, mas sim de um ‘caruana’¹⁶. A partir deste acontecimento, [o segundo fato foi que] as pessoas que estão relacionadas mais diretamente com as práticas de pajelança, ou seja, benzedores, benzedadeiras e parteiras, passaram a não freqüentar as atividades específicas da RCC, limitando as suas participações apenas aos ‘cultos’ dominicais da igreja católica. Desse modo, criou-se uma certa tensão entre o ‘grupo carismático’, expressa principalmente

na figura de seu Francisco, o ministro de Itapuá, e as pessoas que não aderiram à RCC. Seu Francisco costuma enfatizar nos ‘cultos’, aos domingos, que várias curas foram alcançadas em Itapuá através da RCC, e que essas ‘coisas de caruanas’ pertencem ao passado, são do tempo dos ‘antigos’, e que os ‘tradicionalistas’ ainda acreditam ‘nessas coisas’ porque têm resistências à ‘mudança de vida’.

Portanto, os termos ‘tradicionalistas’ e ‘renovados’ nos remetem a uma discussão, que é constantemente expressa pelo ‘grupo carismático’, os quais defendem uma postura dita ‘moderna’, no que se refere às suas crenças e práticas religiosas, acusando os que não aderiram à RCC de serem adeptos de uma religiosidade dos ‘antigos’, principalmente no que se refere ao contexto da pajelança, como se os mesmos tivessem um comportamento ‘conservador’ (MAUÉS e VILLACORTA, 2001)¹⁷.

Em conclusão a este artigo, desejo apenas alinhar um pequeno número de elementos. Eles serão listados a seguir, para tentar provocar algum tipo de reflexão e, talvez, de discussão:

1) Em primeiro lugar, creio ser importante dizer que, no ênico das pessoas que as praticam e delas participam, pajelança cabocla amazônica e RCC são partes do catolicismo. Isso não seria necessário dizer da RCC, que geralmente é assim reconhecida (às vezes como manifestação de uma forma de catolicismo “popular”, ou heterodoxo, ou idiossincrático, ou que precisa ser controlado — mas raras vezes e, neste caso, somente entre radicais ou fundamentalistas, como elemento estranho ao catolicismo ou ao cristianismo). Mas a pajelança só é pensada como parte do catolicismo pelos próprios pajés e por seus praticantes, que se consideram “bons católicos”, possuem imagens e estampas de santos, participam das festas, dos cultos dominicais, das procissões, fazem promessas em casos de doenças e, também, submetem-se aos tratamentos dos pajés e caruanas (cujo poder, segundo eles, vem do próprio deus dos cristãos).

2) Não deve ser esquecido que o cristianismo, na origem, tem um caráter xamânico. Os próprios pajés amazônicos o reconhecem, afirmando que Jesus também curava doentes e realizava muitas outras proezas extraordinárias. O caráter xamânico, extático e/ou mediúnico do cristianismo já começa a ser reprimido desde as epístolas paulinas, como é bem conhecido, e se acentua, à medida que a Igreja Cristã vai se institucionalizando, mas, de fato, ao longo de sua história, nunca desaparece.

3) Esse processo de “rotinização do carisma” ou de “desencantamento do mundo”, para usar as conhecidas e consagradas expressões weberianas, continua ao longo de toda a história do cristianismo, mas, no tocante, especificamente, ao transe, ao êxtase e à possessão (demoníaca ou pelo espírito santo, em relação ao qual se usa preferentemente o termo “efusão”, ou manifestação dos “dons”), esses elementos estão sempre presentes e podem ser interpretados, segundo as circunstâncias e os contextos, de variadas maneiras. Dois casos paradigmáticos são os de Madre Joana dos Anjos (a possessa) e Santa Tereza d’Ávila (a doutora e a santa).

4) Nesse jogo de efusão de carismas, rotinação e controle pela autoridade eclesiástica, encontram-se também os NME, surgidos pouco antes ou depois do Concílio Vaticano II. Em todos ou quase todos, os carismas de seus fundadores, a ação do espírito, as práticas emocionais, as formas de êxtase, a ação política, sofrem uma pressão da autoridade eclesiástica no sentido de controlá-las, seja no caso da TL e das CEBs na América Latina, da RCC no Brasil e em plano mundial, ou de qualquer outro que se “exceda” ou tente fugir do controle.

5) Ao lado disso, como apontam vários autores, entre eles alguns citados neste artigo, há um esforço no sentido de canalizá-los para atender aos propósitos da mesma hierarquia e, quando isso não é obtido, surgem as punições mais ou menos drásticas. Isso sempre foi assim, em toda a história do cristianismo. Claro que as cisões ocorrem, como é bem conhecido. Mas o catolicismo possui uma característica que podemos chamar de “encompassadora”, admitindo no seu âmbito um largo espectro de posições, algumas delas, até mesmo, díspares. No momento, como foi colocado acima, os NMEs, com exceções, podem ser vistos, talvez, por alguns, como instrumentos de uma política neo-conservadora e tendente à defesa de uma neo-cristandade. Se isso é verdade, até que ponto esses movimentos poderão servir a esses propósitos?

6) No caso da RCC, que tenho estudado mais detidamente, numa pesquisa que começou há vários anos, com trabalho de campo concentrado, sobretudo, em Belém, Pará, foi possível observar mais de perto essa atitude controladora da hierarquia eclesiástica, restringindo manifestações públicas de atitudes extáticas, emocionais, de *entusiasmo* (no sentido original, de acordo com a raiz etimológica grega, de *Ύψιλον*, isto é, *deus dentro*, *inspiração divina*, *êxtase*). Apesar disso, tendo podido, depois de algum tempo, participar do núcleo de um grupo de oração carismático — como observador —, pude perceber como, naquele ambiente fechado, esotérico, as recomendações restritivas da CNBB e da arquidiocese não precisavam ser rigorosamente seguidas, já que eram legitimadas pelo próprio espírito santo.

7) E, finalmente, no caso das questões, que procurei analisar acima, resul-

tantes da observação que foi realizada, na povoação de pescadores — Itapuá —, onde o catolicismo tradicional predomina e se conjuga com a pajelança, que reflexões podem ser feitas? Nela já houve a penetração do pentecostalismo, através da Assembléia de Deus que, há muito tempo tentou, sem êxito, essa penetração. Ainda hoje a presença da AD é restrita, apesar de que a mesma, na cidade de Vigia, sede do município, está presente há muitos anos (desde 1937). A presença da RCC é também recente, mas, certamente, penetrou com maior facilidade, talvez pelo fato de constituir-se numa forma de pentecostalismo católico. Mesmo assim, ainda possui um âmbito muito limitado, sendo os católicos “renovados” (como dizem) em número muito menor do que os “tradicionalistas”. Mas há um fato que gostaria de acentuar, a partir, sobretudo, da pesquisa feita mais recentemente, nessa povoação, conforme foi dito acima. É que a RCC abre caminho para a canalização, num certo sentido, das tendências extáticas de muitas jovens mulheres da comunidade, que não encontram, ou encontram pouco espaço, na tradicional pajelança cabocla de sua comunidade. Desde os anos 1970, quando iniciei minhas pesquisas em Itapuá e no litoral paraense, juntamente com Maria Angélica Motta Maués, minha mulher e colega antropóloga, temos constatado o papel secundário e às vezes estigmatizado que é reservado à mulher, nessas áreas, quando procura exercer papel ativo na pajelança cabocla. Isso, a despeito do fato de que, muitas delas, ainda jovens, manifestam, claramente, o dom xamanístico, mas o mesmo é, freqüentemente, abortado, por motivos vários, em que predomina a concepção local que reserva, à mulher pajé, a conotação de bruxa ou feiticeira. O trabalho, mais recente, de Villacorta (2000), veio também confirmar esse fato. Gostaria, por isso, de terminar estas reflexões com a citação de trabalho anterior, já mencionado acima, que, embora contendo elementos de caráter especulativo, baseiam-se, no entanto, na observação feita por Villacorta a respeito da recente penetração do movimento carismático na povoação de Itapuá:

É possível pensar na RCC como uma nova alternativa colocada à disposição de mulheres predispostas às manifestações extáticas, nessas localidades rurais, alternativa que implica (...) numa certa forma de desencantamento do mundo e que, eventualmente, poderia — talvez (remotamente?) — levar, mais tarde, a uma forma de secularização. Neste sentido, essas mesmas práticas poderiam conduzir a uma alteração no padrão de relacionamento entre os gêneros $\frac{3}{4}$ em Itapuá ou em outras localidades do mesmo tipo $\frac{3}{4}$, capaz de [subverter] o modelo patriarcal ainda nelas vigente? [T]emos [aqui] uma questão

cuja resposta, hoje, certamente é prematura, mas que aponta para [algumas] alternativas, entre as quais se poderia incluir uma forma de relacionamento entre os gêneros com um caráter de maior modernidade, se, nessa modernidade, se pudesse pensar em relações de tipo mais igualitário (MAUÊS e VILLACORTA, 2001 b).

ABSTRACT

The article intends to make a comparative study between the Catholic Charismatic Renewal (one of the New Ecclesiast Movements of the Catholic Church) and the *Pajelança Cabocla* (practice of traditional healing). The analysis takes in account, in the Amazonian context, the existing data on a small village in the coast of the State of *Pará*, Bazil, in which the penetration of the Renewal is recent, but where the *Pajelança* is old and traditional. It happens that, for its practitioners, the *Pajelança* does not constitute a religious practice in opposition to Catholic religion, so that their practitioners, the *pajés* (a kind of shamans) think about themselves as “good Catholics”. With the penetration of the Charismatic Renewal, in this village, the rituals of the *pajelança* tend to be identified, for charismatic, as diabolic ones, fact that has generated conflicts and incomprehensions. The article tries to deal with these questions, discussing, at the same time, the different interpretations and forms of behavior related to the ecstasy and the trance in the two religious manifestations. Besides this, the article presents also a brief reflection about other ecclesiastic movements in the Catholic Church.

Keywords: Catholicism. Catholic Charismatic Renewal. New Ecclesiast Movements. *Pajelança*. Amazônia.

NOTAS

1 Trabalho apresentado originalmente no Encontro sobre o Transe, realizado em Salvador, de 19 a 20 de junho de 2006. Agradeço aos organizadores do Encontro, Míriam Rabelo e Edward McRae, pelo convite para apresentá-lo e aos participantes que, na ocasião, apresentaram críticas e sugestões, entre eles, principalmente, a antropóloga francesa Marion Aubrée. Agradeço também aos pareceristas anônimos desta Revista, pelas sugestões importantes para melhorar este artigo.

2 Zeneida Lima é conhecida pajé amazônica, natural da ilha do Marajó, no estado do Pará, que mora e trabalha na cidade de Soure, nessa mesma ilha. Tornou-se famosa ao publicar o livro acima citado e, mais ainda, quando o mesmo inspirou a escola de samba Beija Flor, do Rio de Janeiro, que, com o tema da pajelança, tornou-se uma das vencedoras do campeonato do carnaval carioca no ano de 1998. Mais recentemente, seu livro serviu para a elaboração de roteiro cinematográfico de filme, intitulado “Ave

Caruanas”, que deverá ser realizado sob a direção de Tisuka Yamazaki. Conforme o Jornal “O Liberal”, de 19/05/2006, “o filme será rodado em Tracuateua, Soure, Mexiana e Belém, onde possivelmente serão feitas cenas no Mangal das Graças e no Ver-o-Peso. Muitas locações terão que ser reproduzidas cenograficamente, como o Sobrado da Independência, onde Zeneida cresceu, e por isso a produção, com a ajuda da prefeitura de Belém, está alugando um galpão para que seja montado um estúdio”.

3 Sobre isto, especificamente, Cravalho (1993). Trata-se de sua dissertação de doutorado, defendida na Universidade de Califórnia (Berkeley), onde ele faz uma análise da pajelança cabocla numa localidade do interior de Óbidos/PA (entre Santarém e Manaus), adotando um enfoque no campo da antropologia psicológica e dedica um capítulo inteiro a um pajé local, já falecido que, segundo o relato apresentado, vivia transitando entre o catolicismo e o pentecostalismo. Quando era católico, praticava a pajelança e tomava bebidas alcoólicas, como qualquer católico popular. Quando era pentecostal, abandonava a bebida e a pajelança. Morreu afogado num lago, mas seu corpo nunca foi achado. Isso reforçou a crença de que teria sido levado pelos encantados. Esse capítulo está publicado em coletânea, organizada no Brasil (CRAVALHO, 1998).

4 Essa visão encontrei na cidade de Vigia, nos anos 1970, entrevistando, por exemplo, um padre polonês que era o titular da paróquia local. Mais recentemente, em dissertação de mestrado em Serviço Social, Bentes (2006) transcreve entrevistas feitas com pentecostais, onde não aparece uma atitude de intolerância em relação à pajelança. Trecho de uma das entrevistas: “...santo remédio de meu avô, que a igreja não condena. Vim para Belém para estudar e trabalhar, aqui aceitei Jesus. Meu bisavô é um bom pajé, muito respeitado, e às vezes eu vou tomar um passe, ou buscar meu chá. Eles aceitaram minha nova religião (...). Os chás me fazem bem, meu bisavô é um homem muito bom, então não vejo mal nisso. Jesus também não vê mal nenhum. Tenho certeza” (evangélica, da AD, 20 anos, convertida há quatro anos, entrevistada em setembro de 2005). Outra entrevista: “... os chás, os matos, a pajelança ainda é muito importante no nosso dia-a-dia. Imagine no interior do estado, onde as famílias muitas vezes não contam com o remédio e nem com o médico. O jeito é ir ao curandeiro, no pajé, na parteira” (homem adulto, convertido à IEQ, entrevistado em novembro de 2005). Neste último caso, não há mais informações. Mas, se se trata também de um recém-convertido, pode ser que, ou ainda não tenha interiorizado uma espécie de “discurso oficial” que é próprio daqueles que estão há mais tempo na igreja, ou que tenha uma opinião idiossincrática (o que pode também ocorrer com a jovem assembleiana). De toda forma, talvez essas entrevistas possam apontar para algo significativo e, por isso, as transcrevo, nesta nota.

5 Todos os artigos citados foram traduzidos por mim para o português. A respeito de Abelardo Soneira, cientista político argentino, devo dizer que o mesmo é especialista no estudo de religião, do ponto de vista das ciências sociais, sendo, em seu país, um dos principais estudiosos da RCC (SONEIRA, 2001b).

6 A referência é: Comblin, Joseph. Os ‘Movimentos’ e a Pastoral Latino-americana. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 43, n. 170, 1983, p. 227.

7 Aqui, a citação é de MELLONI, Alberto. Movimientos: de significatione verborum, **Concilium** 301, 2003, p. 345-366.

8 A citação feita aqui pelo autor é de HERVIEU-LÉGER, Danielle, ¿Signos de un resurgimiento contemporáneo?, **Concilium** 89, 1976. Acrescento que esta crítica pode ser claramente aplicada à RCC, que não se considera um movimento de igreja, mas a própria “Igreja em movimento”, conforme expressão comum entre os carismáticos.

- 9 O autor cita CALERO, A.M., *El laico en la iglesia. Vocación y Misión*, CCS, Madrid, 1997.
- 10 Citação de ROBBINS, T., SCHWARTZ, P., *Movimientos religiosos y secularización*, **Concilium** 181, 1983.
- 11 Citando aqui GONZALEZ MUÑANA, Manuel, **Nuevos movimientos eclesiales**, San Pablo, Madrid, 2001, p.101-109.
- 12 Novamente GONZALEZ MUÑANA, Manuel, *Nuevos Movimientos Eclesiales*, op.cit., p. 110-125.
- 13 Trato mais detalhadamente deste episódio em artigo anteriormente publicado (MAUÉS, 2000).
- 14 O assunto é relatado em Maués e Villacorta (2001 b), artigo em que estas questões são abordadas com maior detalhe. A pesquisa de campo sobre a RCC em Itapuí foi realizada por um dos autores desse artigo, Gisela Macambira Villacorta, que também escreveu dissertação de mestrado sobre a mulher na pajelança cabocla amazônica, com trabalho de campo realizado em Itapuí e Colares (cidade próxima a essa povoação) (VILLACORTA, 2000).
- 15 Existe, em Itapuí, uma outra construção, chamada “igreja”, que é dedicada ao padroeiro do lugar, o Menino Deus, a quem se dedica uma festa anual, a mais importante celebração religiosa da povoação. Mas ela fica numa localização mais distante do núcleo central da mesma, onde se localiza a “capela”; por essa razão, esta é muito mais utilizada para os acontecimentos religiosos rotineiros, inclusive o culto dominical.
- 16 Na cosmovisão tradicional dos habitantes dessa povoação de pescadores o demônio tem escassa importância, sendo visto mais ou menos como um personagem que chamaríamos, na cidade, de “folclórico” e, por isso, não costuma ser levado muito a sério.
- 17 Uma interessante discussão sobre “conservadorismo” e “tradicionalismo” pode ser encontrada em Karl Mannheim (1963/1930). Em outro artigo (MAUÉS, 2001), utilizando as idéias desse sociólogo, faço uma comparação entre dois movimentos conservadores na Igreja Católica, o Apostolado da Oração e a RCC, mostrando como o primeiro apresenta uma face tradicionalista, enquanto a segunda, embora também com caráter marcadamente conservador, em sua ideologia, apresenta, no entanto, uma face não tradicionalista, de caráter, aparentemente, “moderno”.

REFERÊNCIAS

- BENEDETTI, Luis Roberto. **Templo, praça, coração**: A articulação do campo religioso católico. São Paulo: Humanitas/USP/FAPESP, 2000.
- BENTES, Maria Alice Lobato Ribeiro. **A cultura e a fé na amazônia paraense**: o movimento da religião pentecostal em Belém (2006). Dissertação (Mestrado em Serviço Social). Universidade Federal do Pará, Belém, 2006.
- BROWN, Peter. **Le culte des saints**: Son essor et sa fonction dans la chrétienté latine. Paris : Cerf, 1984.
- CARRANZA, Brenda. **Renovação carismática católica**: origens, mudanças e tendências. 2. ed. Aparecida: Santuário, 2000.

CRAVALHO, Mark A. **An invisible universe of evil**: Supernatural Malevolence and Personal Experience Among Amazon Peasants (1993). Tese (Doutorado em Antropologia), University of California, Berkeley, 1993.

_____. De doente a ‘encantado’: o conceito de mecanismo de defesa constituído culturalmente e a experiência de uma vítima de ‘espírito mau’ em uma comunidade rural na amazônia. In: ALVES, Paulo César; RABELO, Miriam Cristina. (Org.). **Antropologia da Saúde**: traçando identidade e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998, p. 157-177.

CSORDAS, Thomas J. **The sacred self**: a cultural phenomenology of charismatic healing. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1994.

_____. **Language, charisma, and creativity**: the ritual life of a religious movement. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1997.

DELLA CAVA, Ralph. A ofensiva vaticana. **Religião e Sociedade**. v.12, n. 3, 1985. p. 34-53.

_____. Política do Vaticano, 1878-1990: uma visão geral. In: SANCHIS, Pierre (Org.): **Catolicismo**: unidade religiosa e pluralismo cultural. Catolicismo no Brasil atual - 3. São Paulo: Loyola, 1992, p. 231-258.

FERNÁNDEZ, Francisco López. Movimientos de laicos, secularización y función pública de la religión. Notas de investigación. **Persona y Sociedad**. v. 18, n. 3, 2004. p. 273 – 289, Disponível em: <<<http://www.centromanuellarrain.cl/articulos/10-2005/movimientoslopez.htm>>> Acesso em 20.jun.2006.

FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. **A Cidade dos Encantados**: Pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia. A constituição de um campo de estudo, 1870-1950 (1996). Dissertação (Mestrado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.

FIGUEIREDO, Napoleão; A. VERGOLINO E SILVA. **Festas de santo e encantados**. Belém: Academia Paraense de Letras, 1972.

_____. Pajelança e catimbó na Região Bragantina. **Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas**. v. 32, 1976. p. 41-52.

GABRIEL, Chester E. **Communications of the spirits**: umbanda, regional cults and the dynamics of mediumistic trance (1980). Tese (Doutorado em Antropologia). McGill University, Canadá, 1980.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e visagens, um estudo da vida religiosa de Itá, Amazonas**. (Coleção Brasileira), 284. São Paulo: Nacional, 1955.

HIGUET, Etienne A. Alguns aspectos do catolicismo brasileiro atual - Considerações a partir da visão da modernidade em Paul Tillich. **Revista Eletrônica Correlatio**, n. 1, abril de 2002. Disponível em: <<http://www.metodista.br/correlatio/num_01/a_higueta.htm>> Acesso em 20.jun.2006.

JUDANDIR, Dalcídio. **Marajó**. Belém: Cejup, 1992.

LEWIS, Ioan M. **Êxtase religioso**: um estudo antropológico da possessão por espírito e do xamanismo. São Paulo: Perspectiva, 1977.

LIMAAAYRES, Déborah de Magalhães. **The social category caboclo: history, identity and outsider's social classification of a rural population of the Amazon middle Solimões river** (1992). Tese (Doutorado em Antropologia). University of Cambridge, Cambridge, 1992.

LIMA, Déborah de Magalhães. A construção histórica do termo caboclo. Sobre estruturas e representações sociais no meio rural Amazônico. **Novos Cadernos do NAEA**, Belém: UFPA, v. 2, n.2, 1999. p. 5-32.

LIMA, Zeneida. **O mundo místico dos Caruanas e a revolta de sua ave**. Belém: Cejup, 1998.

MACHADO, Maria das Dores Campos. **Carismáticos e Pentecostais: adesão religiosa na esfera familiar**. Campinas: Autores Associados/ANPOCS, 1996.

MANNHEIM, Karl. El pensamiento conservador. In: **Ensayos sobre Sociología y Psicología Social**. México: Fondo de Cultura Economica, 1963.

MAUÉS, R. Heraldo e G. M. VILLACORTA. Pajelança e encantaria Amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (org.): **Encantaria Brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados**. Rio de Janeiro: Pallas, 2001a. p. 11-58.

_____. Xamanismo e renovação carismática católica em uma povoação de pescadores no litoral da amazônia brasileira: questões de religião e de gênero. Trabalho apresentado nas XI Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina. Santiago do Chile, de 03 a 05 de outubro de 2001b.

MAUÉS, R. Heraldo. **Padres, Pajés, Santos e Festas: catolicismo popular e controle eclesiástico**. Belém: CEJUP, 1995.

_____. Algumas técnicas corporais na Renovação Carismática Católica. **Ciencias Sociales y Religión /Ciências Sociais e Religião**, Porto Alegre, v. 2. 2000. p. 119-152.

_____. Tradição e modernidade conservadoras no catolicismo brasileiro: o apostolado da oração e a renovação carismática católica. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires. v. 22/23, 2001. p. 57-79.

PRANDI, Reginaldo. **O eopro do espírito**. São Paulo: EDUSP, 1997.

RIBEIRO DE OLIVEIRA, Pedro A. et al. **Renovação Carismática Católica: uma análise sociológica, interpretações teológicas**. Petrópolis: Vozes, 1978.

SONEIRA, Abelardo Jorge. Tradición y campo católico em América Latina. **Sociedad y Religión**, Buenos Aires, v. 22/23, 2001. p. 89-96.

_____. **La Renovación Carismática Católica en la República Argentina**. Buenos Aires: EDUCA, 2001b.

_____. Los Movimientos Eclesiales y la Realidad Latinoamericana. Disponível em: << http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/abelardo_jorge_soneira.htm>> Acesso em 20.jun.2006.

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

WAGLEY, Charles. Uma Comunidade Amazônica. In: **Brasiliana**. São Paulo: Nacional, 1977.