

Medicinas populares e "pajelança cabocla" na Amazônia

Raymundo Heraldo Maués

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

ALVES, PC., and MINAYO, MCS., orgs. *Saúde e doença: um olhar antropológico* [online]. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 1994. 174 p. ISBN 85-85676-07-8. Available from SciELO Books <<http://books.scielo.org>>.



All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution-Non Commercial-ShareAlike 3.0 Unported.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição - Uso Não Comercial - Partilha nos Mesmos Termos 3.0 Não adaptada.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-CompartirIgual 3.0 Unported.

MEDICINAS POPULARES E "PAJELANÇA CABOCLA" NA AMAZÔNIA

RAYMUNDO HERALDO MAUÉS

Entre as várias medicinas populares praticadas no Brasil, estudamos especialmente a chamada "pajelança cabocla", muito popular sobretudo na Amazônia rural, composta por um conjunto de práticas de cura xamanística, com origem em crenças e costumes dos antigos índios Tupinambás, sincretizados pelo contato com o branco e o negro, desde pelo menos a segunda metade do século XVIII .

A pajelança cabocla se fundamenta na crença nos "encantados", seres invisíveis que se apresentam durante os rituais incorporados no "pajé" (isto é, o xamã), que é a figura central da sessão de cura. Começando pela descrição de um ritual de pajelança típico, tal como pude observar numa povoação de pescadores do litoral do Pará, Itapuá **, prossigo analisando sua relação com o contexto social, visando também mostrar a importância dessas práticas de cura para as populações nativas da região.

A sessão de pajelança (ou "trabalho", como é chamado pelos participantes) é realizada com a assistência de várias pessoas convidadas. Ocorre sempre à noite, começando por volta das vinte horas e terminando já pela madrugada (perto de uma ou duas horas, normalmente). Quase sempre é patrocinada por um doente ou por seu parente (marido, quando se trata de mulher), que é chamado de "dono do trabalho". Comparecem, além do doente para o qual é feita a sessão, outras pessoas (doentes ou não-doentes), muitas delas a convite do próprio pajé, ou do dono do trabalho, ou de seus parentes.

O "trabalho" começa com uma oração feita pelo pajé, diante de um santuário ou mesa, onde são colocadas as imagens e estampas de vários santos católicos. Durante essa oração, o pajé "entrega" a Deus o seu *espírito*, que irá deixá-lo por algumas horas,

* Cf., a respeito, o Livro da Visitação do Santo Ofício ao Pará, que apresenta, nas denúncias e confissões, relatos de sessões que hoje seriam vistas como de pajelança (Lapa, 1978).

** Trata-se de povoação pertencente ao município de Vigia, onde fiz trabalho de campo, nela residindo inicialmente durante quatro meses (dezembro de 1975 a abril de 1976) e, mais tarde, voltando ali inúmeras vezes, num período que vai até o ano de 1985, quando completei a pesquisa para escrever minha tese de doutorado (Maués, 1987).

para dar lugar aos "caruanas" (ou "encantados") que nele se incorporam. Após a oração, o pajé senta em um banquinho, cadeira ou rede de dormir. Em sua mão direita está o maracá* e, na esquerda, três penas coloridas. Concentra-se e, de repente, chega o primeiro guia ou cavalheiro. A partir desse momento, não é mais o pajé que está falando ou agindo diante das pessoas, mas sim o "caruana" que se apoderou de seu corpo. Durante todo o trabalho, embora se sucedam os "caruanas", o pajé permanecerá inconsciente, sem ter conhecimento de nada do que acontece, segundo afirmam os informantes.

Recebendo o primeiro guia, a voz do pajé se modifica, adotando o timbre próprio do "caruana" que nele se incorporou; dá boa-noite aos presentes e canta sua "doutrina", agitando o maracá e dançando pelo salão. Trata-se de um cântico inicial para "abrir as correntes" (isto é, dar início à própria sessão de cura), durante o qual o "caruana" pede a bênção dos santos a todos os presentes e também se refere ao "encantado" mais importante na região: o "rei Sebastião". Em seguida, conversa com os assistentes, despede-se e dá lugar a outro "caruana", que também dança e canta sua doutrina.

O clima do "trabalho" não é de seriedade absoluta. Todos riem quando um "caruana" canta uma doutrina engraçada. Os próprios "caruanas" brincam com as pessoas, dizendo piadas e, especialmente, fazem gracejos com o ajudante (ou servente) do pajé, que retruca no mesmo tom. A todo momento o servente oferece ao pajé um cigarro "branco" (isto é, comum), além do cigarro *tauari* (permanentemente aceso), um pouco d'água ou chá de uma erva chamada cidreira. O cigarro *tauari*, enrolado com a casca de uma planta chamada tauarizeiro, é fumado ao contrário, com a brasa dentro da boca; ao invés de chupar a fumaça, como se faz com o cigarro "branco", o pajé a sopra com força, para fazer defumação do ambiente, dos objetos e dos doentes.

Alguns guias ou "caruanas" que chegam pedem para ver o doente a quem o trabalho é destinado, mandam defumar-lhe o corpo ou passar cachaça em sua pele. Mas somente um guia especial é que faz o tratamento propriamente dito. Trata-se do "mestre curador", que também chega dançando e cantando sua doutrina:

*"Eu venho de longe
No meu cavalo marinho.
Eu sô cavalhêro falado
Eu sô mestre Joãozinho".*

E, dirigindo-se ao doente, prossegue o canto:

*"Eu recebi um recado
da vossa senhoria
Comigo queria falá
Por isso eu vim neste dia (...)"*.

Em seguida, o doente para quem se realiza o "trabalho" é chamado para sentar-se numa cadeira ou banco no centro do salão e, a partir daí, iniciam-se os procedimentos

* O maracá é um chocalho feito com a cabaça de uma planta chamada "balde". Pode ser fabricado localmente (em Itapuí e outras povoações rurais), mas também pode ser comprado em casas de comércio especializadas, na capital do Estado (Belém). As penas são de arara, sendo também vendidas nas mesmas casas comerciais.

necessários para realizar sua cura. Os outros doentes presentes são chamados e recebem o tratamento feito pelo pajé. Mesmo pessoas que não se sentem doentes aproveitam a oportunidade para tomar passes. Quando não há mais ninguém que queira se "consultar" ou tomar passe, o mestre curador se despede, deixando o corpo do pajé e dando lugar a outro "caruana".

Daí a pouco chega a "linha das princesas". Tratando-se de um pajé do sexo masculino, sua voz passa a imitar uma mulher. Depois de "baixarem" várias princesas, o trabalho se encerra, com a vinda de um príncipe chamado mestre Domingos. Ele fala da "cidade de Maiandeua, onde reside o rei de todos os encantados, o rei Sebastião". Despede-se de todos, cantando e dançando. Faz uma série de recomendações, especialmente ao ajudante do pajé, para que não se descuide no momento em que abandonar o corpo do "aparelho" (pajé), para que este não caia ao chão e se machuque. Em dado momento, cessa o canto abruptamente e o pajé parece estar desacordado, sendo amparado pelo servente. Este reza o Pai-Nosso, a Ave-Maria e, em seguida, bate com a mão direita aberta sobre sua testa, chamando-o pelo nome e mandando que ele acorde. O pajé volta a si, dá boa-noite a todos e passa a se comportar normalmente. Está encerrado o trabalho e todos se retiram para suas casas.

A pajelança cabocla é uma forma de culto mediúnico, constituído por um conjunto de crenças e práticas muito difundidas na Amazônia, que já têm sido estudadas por outros pesquisadores*. Tendo provavelmente, segundo Galvão (1976), origem na pajelança dos grupos tupis, esse culto, que hoje se integra em um novo sistema de relações sociais, incorporou crenças e práticas católicas, kardecistas e africanas, recebendo atualmente uma forte influência da umbanda. Seus praticantes, entretanto, não se vêem como adeptos de uma religião diferente, considerando-se "bons católicos", inclusive os pajés ou curadores que presidem as sessões xamanísticas.

Embora se possa estabelecer uma homologia entre santos católicos e "encantados" da pajelança, é necessário, aqui, enfatizar suas diferenças e aprofundar um pouco a caracterização destas últimas entidades. Enquanto os santos se caracterizam por suas numerosas estampas e imagens (ou "semelhanças" deixadas por Deus na terra, segundo os informantes), os "encantados" não são representados de nenhuma forma, sendo também, normalmente, invisíveis a nossos olhos. Não obstante, assim como se acredita que os santos se manifestam às vezes diante das pessoas, em aparições a devotos privilegiados, o mesmo se diz que fazem os "encantados", só que de forma bem mais freqüente e de modo bastante variado. Essa crença, em parte, é responsável pela variedade de denominações que recebem. Distinguem-se, entre eles, os "encantados" "do fundo" e "da mata", conforme o lugar onde habitam: o fundo dos rios ou a floresta.

Os "encantados-do-fundo" são designados como "bichos-do-fundo", "oiaras" ou "caruanas". A denominação "bicho-do-fundo" provém da crença de que os "encantados" podem se manifestar sob a forma de diferentes animais aquáticos, que vivem "no fundo" dos rios, como peixes, cobras, botos, etc. Manifestando-se, porém, com forma humana, geralmente nas zonas de "mangal" (manguezais), à margem dos rios e igarapés, os

* Entre eles, Galvão (1976), Figueiredo (1976), Figueiredo & Vergolino e Silva (1972) e Salles (s.d., 1969). Esses estudos, entretanto, foram realizados em áreas diferentes da Amazônia e com uma perspectiva teórica e objetivos diversos do presente trabalho.

"encantados" surgem na condição de "oiaras". Já os "caruanas" (também conhecidos como "guias" ou "cavalheiros") são aqueles que se manifestam sem que se possa visualizar sua forma, nas sessões xamanísticas dos pajés, incorporando-se neles. Nestes casos surgem como entidades benéficas, com a finalidade de curar.

Outra faceta dos "encantados" é a sua "malineza". Concebidos como seres perigosos, podem provocar doenças nos seres humanos, além de outros males. Por isso, é necessário ter cautela com eles, não só pedindo a proteção divina contra os males que podem provocar, como adotando atitudes respeitadas no momento em que se passa pelos locais onde costumam manifestar-se, assim como quando se está assistindo ao trabalho de um pajé.

Os "encantados-do-fundo" podem provocar "doenças", como o "mau-olhado", a "flechada-de-bicho", a "corrente-do-fundo" e, ainda, manifestando-se na forma de um boto que se transforma num belo rapaz, são capazes de possuir sexualmente as mulheres*. Além disso, são também perigosos por costumarem atrair as pessoas para suas moradas "no fundo", onde elas também se transformarão em "encantados".

Os "encantados-da-mata" ("anhangá" e "curupira") também provocam o "mau-olhado" e têm o poder de "mundiar" as pessoas, isto é, fazê-las perder-se na floresta. Isto acontece, sobretudo, no caso de caçadores que cometem abusos, matando persistentemente um só tipo de animal ou uma quantidade de caça superior às suas necessidades.

Isto, aliás, é um elemento importante na ideologia regional, desde que esses seres funcionam também como uma espécie de defensores míticos da floresta, dos rios, dos campos e dos lagos. Tudo tem sua "mãe" (um "encantado"): abusos são castigados pela "mãe do rio", quando este é poluído, pela "mãe do mato", quando a floresta é devastada, e assim sucessivamente. Parece porém que, em certas áreas, "os curupiras foram embora"*** desde que a destruição das motosserras foi mais poderosa.

Tudo isso se constitui em elementos relevantes de uma forma de culto que é também uma prática médica local, cuja importância é tanto maior em Itapuá, como em centenas de outras povoações e vilas do interior da Amazônia. São extremamente precários ou inexistentes os serviços de saúde oferecidos por pessoal treinado dentro da tradição da medicina ocidental. Ademais, mesmo que essas pessoas possam utilizar serviços médicos de fora de suas comunidades, isso é feito concomitantemente com a utilização da medicina local, cuja abrangência é muito mais ampla, envolvendo crenças religiosas, conhecimento da natureza (sobretudo plantas e animais), relações sociais (família, vizinhança, povoação, outras localidades), bem como trocas econômicas, cerimoniais, participação em rituais, diversão, etc.

Por outro lado, a pajelança cabocla surge como uma das várias medicinas populares na Amazônia, desde que o pajé não é o único especialista local no tratamento de doenças. Além dele, existem o "experiente", a parteira, o benzedor ou a benzedeira, o "espírita"

* O "mau-olhado" é bastante conhecido na literatura antropológica (Cf. Reminick, 1974, Spooner, 1970, entre outros). Quanto à "flechada-de-bicho" e à "corrente-do-fundo", trata-se de conceitos locais que designam "doenças" capazes de provocar, a primeira, dores localizadas em partes do corpo, como se a pessoa tivesse sido atingida por uma flecha; e, a segunda, incorporação descontrolada por encantados e espíritos, indicativo de um possível "dom" xamanístico. As histórias sobre a sedução de mulheres pelo boto têm sido muito difundidas e abordadas pela literatura, pelo cinema e por trabalhos de cunho antropológico.

** Este é o título de uma dissertação de mestrado em antropologia, que estuda o campesinato na região de Santarém, no Estado do Pará (Cf. Lins e Silva, 1980).

(alguém que, seguindo o kardecismo, também atende os doentes) e o "farmacêutico" (isto é, o dono de farmácia, que também receita remédios). Mais recentemente, com o desenvolvimento do pentecostalismo, têm penetrado no interior da Amazônia muitas igrejas voltadas para a cura de doenças, através do exorcismo e do poder do Espírito Santo.

É, no entanto, a figura do pajé que ainda desempenha, em áreas tradicionais e de colonização mais antiga, como o litoral paraense e as localidades ao longo dos rios principais, especialmente o Amazonas, o papel do médico popular mais importante. Ademais, o pajé pode também exercer as funções do "experiente" (que conhece um grande número de remédios da flora e da fauna), do benzedor ou da benzedeira (que benze os doentes para propiciar a cura) e, se for mulher, da parteira (sendo, neste caso, muito solicitada, por ser "parteira de dom", isto é, que trabalha com assistência dos "encantados"). Nenhum desses especialistas pode, no entanto, por si só, exercer as funções específicas do pajé, que é um xamã inspirado.

Não se pode, pois, limitar a função do pajé apenas ao tratamento de doenças. A pajelança cabocla tem implicações de caráter religioso e, por isso, há uma longa história de conflito entre as atividades xamanísticas dos pajés e a posição da Igreja Católica oficial. Hoje, certamente, essa oposição se encontra atenuada. Todo pajé se considera um "bom católico", participando do ritual e das crenças do catolicismo na mesma medida em que os outros homens e mulheres de sua comunidade. Não obstante, os pajés estão conscientes da oposição que os sacerdotes católicos colocam (ou mais acentadamente colocavam no passado) a suas atividades e lembram, com frequência, as perseguições, até mesmo de caráter policial, de que foram vítimas em épocas anteriores.

Por outro lado, para o pajé o exercício da função xamanística envolve uma permanente contradição. De um lado esse exercício é visto, pelo próprio pajé, como penoso, pois envolve um grande número de obrigações rituais e de atendimento das pessoas, mas, de outro, ele confere poderes que são estimados pelos seus detentores. Em razão disso, não são raros os relatos de tentativas feitas por pajés no sentido de "roubar" ou "tirar" os poderes dos outros. Por outro lado, o abandono da função xamanística é algo que, segundo as concepções locais, não pode ficar impune. Antes de se tornar xamã, o pajé sofre de uma doença chamada localmente de "corrente-do-fundo", que é indicativa do próprio dom xamanístico. No tratamento a que é submetido o "doente de corrente-do-fundo" é possível afastar os "caruanas", de tal forma que a cura se processe sem que a pessoa precise se tornar xamã. Em certos casos, porém, isso não é possível, especialmente se se trata de um dom "de nascença" e, nesse caso, a cura nunca é completa. Apenas cessam os sintomas físicos, as dores, os incômodos, as perturbações e as possessões descontroladas. Mas, segundo as representações locais, o pajé nunca está realmente curado da doença que o acometeu, pois a cura completa implicaria numa perda do dom xamanístico.

Outro aspecto contraditório do exercício da função xamanística está ligado às ambigüidades inerentes à figura do pajé que, frequentemente, é pensado também como feiticeiro, especialmente se for mulher. Alguns pajés, mesmo que sejam respeitados por seus poderes, são no entanto malvistas pela fama que possuem. É o caso, por exemplo, do conhecido pajé Manezinho*, de Itaporanga, que tem também a fama de "mexer" com as

* Todos os nomes de pessoas vivas da área em estudo são fictícios.

mulheres (procurando aproveitar-se sexualmente delas), sobretudo aquelas em tratamento com ele, e a respeito de quem surgem acusações de feitiçaria. Um dos poucos pajés sobre quem não pesam acusações, de quantos conheci, é o cego Ramiro, a despeito de ser considerado o mais poderoso curador de Itapuá. Mesmo no seu caso, porém, coloca-se uma forma de ambigüidade, pois, segundo ele mesmo admite, sua cegueira foi provocada por seus próprios "caruanas", quando tentou eximir-se, no passado, do exercício da função xamanística.

Um possível caminho para entender essa ambigüidade inerente à figura do pajé radica numa reflexão a respeito da idéia de indivíduo em nossa sociedade. Pelo menos desde a publicação de um famoso trabalho de Mauss (1974), não constitui nenhuma novidade afirmar que as noções de *indivíduo* e *pessoa* são construídas socialmente. Estudando a elaboração histórica da noção de *pessoa* como um "eu" individualizado, desde as concepções da sociedade tribal do ser humano como um personagem que ocupa seu lugar bem demarcado nas dramatizações do ritual, a partir de uma classificação que implica posicionamento hierárquico, esse autor abre caminho para uma série de formulações que vão se refletir na antropologia moderna.

Nessa linha se encontra o posicionamento teórico de Dumont (1972), que analisa o sistema de castas hindu, mostrando o contraste entre os ideais de igualdade, liberdade e individualismo predominantes na sociedade euro-americana e os conceitos de hierarquia e casta, pertinentes ao sistema indiano. São essas também as questões retomadas por Roberto da Matta, na sua tentativa de interpretação da sociedade brasileira, para quem, historicamente, a noção de indivíduo natural ou empiricamente dado recebe dois tipos de elaboração. Num caso,

"(...) tomou-se a sua vertente mais individualizante, dando-se ênfase ao 'eu individual', repositório de sentimentos, emoções, liberdade, espaço interno, capaz portanto de pretender a liberdade e a igualdade, sendo a solidão e o amor dois de seus traços básicos (...), e o poder de optar e escolher um dos seus direitos fundamentais. Nessa construção que corresponde à construção ocidental a parte é, de fato, mais importante que o todo. E a noção geral, universalmente aceita, é a de que a sociedade deve estar a serviço do indivíduo, o contrário sendo uma injustiça que importa corrigir" (Da Matta 1979:172).

Noutro caso, dá-se justamente o oposto, pois nele a elaboração da idéia de indivíduo tende a enfatizar o seu lado social:

"Aqui, a vertente desenvolvida pela ideologia não é mais a da igualdade paralela de todos, mas a da complementariedade de cada um para formar uma totalidade que só pode ser constituída quando se tem todas as partes. Em vez de termos a sociedade contida no indivíduo, temos o oposto: o indivíduo contido e imerso na sociedade. É essa vertente que corresponde à noção de pessoa como a entidade capaz de remeter ao todo,

e não mais à unidade, e ainda como o elemento básico através do qual se cristalizam relações essenciais e complementares do universo social" (Da Matta 1979:172-173).

Afirmando que essas duas noções básicas são amplamente usadas em todas as sociedades humanas, tendo sido a primeira que põe ênfase no "eu" individualizado e autocontido desenvolvida na tradição ocidental, enquanto a segunda, onde se coloca como dominante a noção de pessoa, cresceu naquelas sociedades de tipo holístico, hierarquizante e tradicional, Da Matta chama a atenção para um ponto fundamental: em todas as sociedades, a despeito da ênfase que coloquem, no todo ou nas partes, ambas as noções estão sempre presentes, existindo, com efeito, entre elas, uma relação dialética.

Ora, o pajé ou curador característico do meio rural amazônico, em áreas tradicionais, tanto aquela estudada por Galvão (1976), no Baixo Amazonas, como a que venho estudando na microrregião do Salgado, especialmente no interior do município de Vigia, Pará, pode ser considerado como uma personagem do mundo social brasileiro que combina em si as duas categorias distintas de indivíduo e pessoa. Daí a dificuldade para entender a categoria pajé e perceber como ela se encaixa num sistema classificatório. No processo de sua formação, desde o momento em que começa a sentir os primeiros sintomas da doença "corrente-do-fundo", até o momento de seu "encruzamento" (quando passa pelo rito de passagem que o transforma em um novo xamã), ele se prepara para colocar seus poderes à disposição da comunidade, construindo o seu caráter de *pessoa* como membro de um todo social a que deve servir.

Não obstante, esse mesmo pajé também aciona o lado individualizante de seu *ethos* cultural, pois o processo de assunção ao xamanismo implica, certamente, uma forma de individualização, a partir das crises que o acometem e o fazem fugir do convívio social, buscando os lugares que o aproximam dos "encantados" e da natureza, quando sofre da doença que o leva a se tornar pajé. Ademais, o pajé pode até individualizar-se como feiticeiro, praticando a magia maléfica ("malineza"): receberá sanções negativas, será malvisto, será temido, mas não conheço casos de violência física contra os xamãs, em razão de acusações de feitiçaria.

Mas o que ele não pode fazer é individualizar-se no sentido de dispor de seu dom apenas em benefício próprio, para curar-se dos males físicos e possessões incontroladas pelos "caruanas", sem usar esse poder em benefício da coletividade. Mesmo que seja um feiticeiro, terá também de ser curador, e nos dois casos estará prestando serviços, para o bem e para o mal. Se, no entanto, tentar fazer como Ramiro e outros que abandonaram ou tentam abandonar o exercício do xamanismo, os próprios "caruanas" se voltam contra ele, aplicando-lhe castigos, o que é uma forma, no contexto das representações locais, de induzi-lo a reassumir seu papel como partícipe do todo social.

Destarte, a ambigüidade da figura do pajé pode ser vista pela sua condição de personagem no qual estariam combinadas, como foi dito, duas categorias distintas e contraditórias. Num mundo social como o de Itapuá, o mesmo se aplicando a outras comunidades rurais amazônicas, quase não há espaço para o indivíduo, no sentido historicamente construído na tradição ocidental. Todos se comportam, ou devem comportar-se, como pessoas, num universo hierarquizado que não se limita apenas a uma comunidade, mas se estende às comunidades vizinhas, às cidades interioranas de maior influência,

atingindo mesmo a capital do Estado (Belém). A individualização está sujeita a sanções, tanto no plano das relações interpessoais, como no plano do sobrenatural. Um especialista do *sagrado*, como o pajé, na verdade se individualiza em certos momentos de sua prática social, o que ocorre, de fato, em algumas etapas do processo de assunção ao xamanismo, e também durante as sessões de cura, onde ele, ao contrário do que ocorre nos cultos afro-brasileiros, recebe sozinho as entidades de que é instrumento. Mas esta individualização é relativa e passageira, pois só acontece por ser condição necessária para que ele retorne ao mundo social como elo privilegiado da ligação/relação com uma parte do sobrenatural: o mundo "de baixo", o mundo dos "encantados-do-fundo".

Ao contrário do que ocorre no caso da medicina ocidental, forjada dentro da tradição individualizante, a pajelança, como outras medicinas populares da Amazônia e de outras partes do mundo, assume, através dos métodos de tratamento do pajé, um caráter "holístico", totalizante, que também é condizente com a ideologia dos sujeitos populares que a procuram para tratar-se de seus males físicos e tentar resolver seus conflitos psíquicos, assim como seus problemas nas relações interpessoais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- DA MATTA, R. (1979). Carnavais, Malandros e Heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- DUMONT, L. (1972). Homo Hierarchicus: The caste system and its implications. London Paladin.
- FIGUEIREDO, N. (1976). Pajelança e catimbó na Região Bragantina. Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, 32:41-52.
- FIGUEIREDO, N. & A. VERGOLINO E SILVA (1972). Festas de Santos e Encantados. Belém: Academia Paraense de Letras.
- GALVÃO, E. (1976). Santos e Visagens: Um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas. São Paulo, Editora Nacional.
- LAPA, J. R. A. (1978). Livro da Visitação do Santo Offício da Inquisição ao Estado do Grão-Pará (1763-1769). Texto inédito e apresentação de J. R. Amaral Lapa. Petrópolis, Editora Vozes.
- LINS E SILVA, T. (1980). Os Curupiras foram embora: economia, política e ideologia numa comunidade amazônica. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MAUÉS, R. H. (1978). A Tensão Constitutiva do Catolicismo: Catolicismo popular e controle eclesialístico. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- MAUSS, M. (1974). Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa; a noção do "eu". In: Sociologia e Antropologia, Vol. II. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo.
- REMINICK, R. A. (1974). The evil eye belief among the Amhara of Ethiopia. Ethnology 13 (3): 279-291.
- SALLES, V. (s.d.). Ritos populares: pajelança e catimbó (mimeo).
- . (1967). Cachaça, pena e maracá. Rio de Janeiro: Brasil açucareiro, 27 (74): 46-55.
- SPOONER, B. (1970). The evil eye belief in the Middle East. In: M. DOUGLAS (Ed): Witchcraft Confessions and Accusations. London: ASA Monographs n° 9, p. 311-319.