Manoel dos Santos, o pajé de Portugal: imigração e contatos culturais em Belém do Pará no final do século XIX

Aldrin Moura de Figueiredo*

Sessão magna-apreensão de burundangas. Assim, o jornal Diário de Notícias, um dos mais lidos em Belém na década de 1880, anunciava a prisão de um pajé e seus paramentos rituais na noite do dia 31 de novembro de 1886. O termo utilizado pela imprensa – burundangas – para qualificar a ação da polícia era usual no século XIX e, quase sempre, como sinônimo de "coisas imprestáveis", mixórdia, confusão, embrulhada, trapalhada. A etimologia do termo não deixa enganar. Do espanhol **burundanga**, o vocábulo significa, além do que já citei, palavreado confuso, algaravia, cozinhado malfeito, algo sujo e repugnante. Porém, segundo Aurélio Buarque de Holanda, na Amazônia brasileira é comum o uso da expressão como analogia às "mezinhas empregadas na feitiçaria"[1]. Raymundo Moraes registrou em seu dicionário amazônico, o termo **berundanga** como sinônimo de feitiço, puçanga, ou "beberagem usada para desgraçar o inimigo"[2].

A notícia do jornal no dia 1 de dezembro de 1886, traria novidades sobre o caso. o jornal Diário de Notícias tinha ampla circulação e notícias do gênero eram esperadas pelos leitores do diário. Dessa feita, se tratava da prisão de um pajé na Estrada de Nazaré, região com bonitas rocinhas, nas imediações do centro da cidade. O prosaísmo da nota talvez chamasse alguma atenção pelo fato de o pajé, envolvido na história, ser português de nascimento e ter se transferido para o Pará, já em idade adulta. Manoel dos Santos, como era chamado, havia nascido em Lisboa e depois imigrado para o Pará e aqui constituído família com uma mulher chamada Antonia d'Almeida, provavelmente também de origem portuguesa. Difícil precisar, mas a própria gazeta informava que, àquela altura, já se tratava de um homem de "meia idade". Tudo indica que por aqui aprendeu o ofício da pajelança, sendo amplamente conhecido na cidade por amigos e inimigos. Vivia da venda de flores na cidade, durante o período da tarde, e, durante a noite, recebia os clientes interessados em resolver os problemas do corpo e do espírito.

O subdelegado do distrito de Nazaré, Joaquim Luiz Gomes, que havia recebido denúncia de vizinhos, acabou por realizar uma diligência no meio da noite. Pelo que se pode notar pela notícia, o Sr. Gomes ficou "oculto em uma casa", contígua a que morava o pajé Manoel dos Santos, na Estada da Independência, nas imediações da rua dos Cearenses, no Bairro de São Braz. A vizinhança se queixa que o português "exercia descaradamente a sua profissão", que o jornal qualificou de embuste com a credulidade pública. Parte do ritual da pajelança pode ser apreciado pelo delegado e, em algumas passagens, transcrito pela folha.

Na sala da casa estavam a esposa do pajé, um cliente chamado Manuel Lázaro Martins da Silva, um tal Silvestre e uma mocinha que não teve o nome citado. Na presença

desses assistentes, Manuel dos Santos, por vezes, qualificado de feiticeiro, começou a sessão de cura. A mulher, em "frauda de camisa", encontrava-se "assentada em uma espécie de trono, em frente a uma mesa onde ardia uma grande vela em cera, tendo na mão um apito e na boca um cigarro de tauari"[3]. À cena compunham os demais presentes, como se tivessem um pouco "amedrontados", todos sentados, aguardando a entrada do pajé.

Passados alguns minutos, eis que "pula da alcova" o chefe do culto, com um archote na mão, aceso. O redator do jornal carrega na tinta: Manoel dos Santos entra na sala vestido – vejam que patifaria! – também como a companheira em frauda de camisa!". Segue-se a performance do ritual. Uma dança em roda da sala, pelos cantos da casa, fazendo piruetas e piscando todas as vezes que a mulher dava sinal com o apito e servia uma dose de cachaça. No mais, o jornal cala sobre os detalhes da sessão, atentando mais para o final, quando o subdelegado entra na casa e prende o pajé por contravenção ao artigo 54 do Código de Posturas de Belém[4]. Numa busca na casa, a polícia apreendeu uma série de objetos, dentre os quais: uma caveira de mucura, um umbigo de criança; uma canela de galinha, um apito, um ambuá vivo, cinco breves contendo ervas secas e penas de aves, um embrulho com três alhos machos, uma medalha de Nossa Senhora das Dores, um pincel de peru, dois dentes de cavalo, sendo um do queixal, um dente de anta, uma figa de osso, um bocado de breu branco, um garrafão de cachaça, um pedaço de tabaco, uma vela grande de cera, além de várias velas de carré envolvidas em carajuru. Ao final da descrição, o jornal conclui com tom de zombaria: "pobre Manoel dos Santos, que ficou sem a ferramenta!".

Ao tomar como fonte principal de análise a história do pajé Manoel dos Santos e outras notícias similares, envolvendo a presença de imigrantes portugueses na pajelança amazônica, pretendo aqui levantar algumas questões sobre esse longo processo de empréstimos cultuais, hibridizações e construções de culturas de fronteira no norte do Brasil, ao final do século XIX. Por fim, procuro discutir alguns dos significados da presença portuguesa na pajelança amazônica do século XIX, em diálogo com os debates intelectuais da época.

Para começar, é importante avaliar a cultura material da pajelança, evidenciada no caso do pajé português Manoel dos Santos. Minha tese é que parte importante desse universo de crenças 'deita' raízes na feitiçaria portuguesa, na época inclusive, sendo motivo de pesquisas do próprio Consiglieri Pedroso no seu Contribuições para uma mitologia popular portuguesa, publicado entre 1878 e 1882, na revista O positivismo, em Lisboa. Com pouco espaço para a análise da minúcia desse texto, atenho-me ao cotejamento das fontes do caso paraense, de modo que pretendo pontuar algumas questões acerca da variedade dos objetos utilizados nos rituais, o sentido híbrido desses artefatos, bem como as práticas igualmente híbridas realizadas pelo pajé. O exercício é morfológico, pois estou à 'caça' dos termos e de seus usos, mas é também profundamente histórico, pois procuro vislumbrar o testemunho do passado em confronto não somente com aqueles que realizaram o registro, mas também com aqueles que o estudaram.

Recado dado, começo pela caveira de mucura, primeiro item citado no rol das

apreensões. A referência é o marsupial da família Didelphidae, cujo nome de origem tupi muku'ra, é o mais comum na Amazônia. Na Bahia, por exemplo, existe a denominação suruê ou sarigüê, enquanto que em outros estados do Nordeste, aparece o termo cassac ou timbuo. No Mato Grosso e Paraguai, o nome é micurê e no resto do Brasil o mais popular é gambá. Câmara Cascudo informa da antiguidade deste animal no imaginário ibérico[5].

O historiador português Duarte Leite Pereira da Silva afirmou ainda que este foi o primeiro animal brasileiro que os europeus conheceram, sendo daqui levado por Vicente Yanez Pinzon[6]. O animal tem hábitos noturnos e alimenta-se principalmente de frutos silvestres, ovos e filhotes de pássaros. A mitologia popular em torno da mucura está associada a sua capacidade de fingir-se de morta, quando é perseguida, ou ainda de expelir um líquido fétido produzido por glândulas axilares. Na fase do cio, a fêmea também exala esse cheiro forte, facilmente reconhecível. Várias partes secas do animal são tradicionalmente misturadas a perfumes e infusões, a pele da bolsa onde a fêmea guarda os filhotes por setenta dias depois que nascem.

Todas essas especificidades, habilidades e odor transformaram o animal em um ser particularmente encantado para o universo da pajelança. Penso que está também em jogo aqui a ideia de mimetização, a apropriação das características e atribuições simbólicas do animal, transmitidas pelo poder que a aproximação com objeto mágico transmite.

No caso do umbigo de criança a situação é diferente. Vale dizer, que não é muito comum na pajelança amazônica a referência ao uso de partes secas do corpo humano. Em Portugal, porém, Consiglieri Pedroso registrou a crença popular de que "deve guardar-se muito bem o umbigo das crianças, porque se os ratos dão com ele, tornam-se elas ladras"[7]. O mais famoso dicionário de medicina popular publicado no Brasil do século, pelo Dr. Pedro Luiz Napoleão Chernoviz, muito consultado inclusive pelos pajés, como já pude comentar em outros artigos, trazia um longo verbete sobre os cuidados com o "embigo" desde o momento do parto. Comenta o médico sobre as fungosidades, as hemorragias umbilicais nos recém nascidos, o então famoso mal dos sete dias, a quebradura e a ulceração, doenças essas que povoavam o sistema da cura da pajelança cabocla no século XIX[8].

No Brasil, o folclorista Guilherme Santos Neves anotou que, no Espírito Santo, havia toda uma preocupação com o corte do umbigo na hora do parto: "A tesoura — que deve ser pequena — que cortou o umbigo da criança deverá ser guardada, dela não se servindo durante muito tempo"[9]. A força vital da criança ficaria impregna na tesoura, contaminando tudo aquilo que nela tocasse. Mais recentemente, especialistas em medicina popular registraram os cuidados de antigas parteiras na secagem do umbigo dos recém nascidos com "pozinhos" especiais[10].

A historiadora Mary del Priori demonstrou que é antiga no Brasil a "crença em feitiços realizados com os excretos da criança"[11], numa clara interpretação do poder mágico, oriundo do corpo dos pequenos. No Pará, Maria Angélica Maués, pesquisando uma comunidade de pescadores no litoral do Pará, detalhou os cuidados com o ciclo biológico

feminino, especialmente com a gestação e o parto, no qual o cordão umbilical carrega uma série de atributos mágicos e de situação liminar[12]. Não era sem sentido, portanto, a mescla desse saber popular ibérico no universo constitutivo dos remédios da pajelança amazônica do século XIX.

Atributo de imitação também está na canela de galinha encontrada entre os apetrechos do pajé. Primeiramente é importante reiterar que a galinha, bem como o galo, da espécie Gallus gallus domesticus, aves galiformes e fasianídeas são exóticos ao universo amazônico e ameríndio. Foram introduzidos no Brasil e na Amazônia pelos portugueses. Os frangos (aves jovens) e os filhotes (pintos) possuem bico pequeno, crista carnuda e asas curtas e largas. Há referência abundante dessas aves na mitologia lusa, nos estudos Adolpho Coelho, Teóphilo Braga, José Leite de Vasconcelos, além do citado Consiglieri Pedroso e sempre como sinal de maldade, de coisa ruim, de feitiço forte.

Vale registrar o sentido diverso, de comida de santo que possuem as referências mais antigas aos galos e galinhas nos rituais de sacrifício das religiões afro-brasileiras[13]. Não é possível se saber a raça da galinha do feitiço de Manuel dos Santos, mas não custa lembrar dos atributos da galinha d'angola. Também chamada no Pará de **picota, galinha do mato, capote, guiné ou pintada** (*Numida meleagris*), trata-se de uma ave da ordem dos galiformes, originária da África Ocidental, especialmente da região da Guiné Portuguesa e de Angola, e introduzida no Brasil pelos portugueses.

Vários folcloristas paraenses registraram superstições populares em relação às galinhas que "cantam como galos", que trazem azar por "ciscarem e jogarem terra para trás", ou por provocarem o aborto nas mulheres quando estão chocas[14]. Não é sem sentido, portanto, a recorrência desse artefato nas listas da feitiçaria urbana em Belém do Pará nos fins do século XIX.

Mas o que dizer de um prosaico apito? Essa é a referência mais "exótica" que encontrei em notícias sobre a pajelança e a feitiçaria nos jornais paraenses. Penso que seu uso está relacionado a uma espécie de *mimesis* ornitológica, ao contrário do que observou o subdelegado de polícia no caso do pajé português. Não se tratava de uma marcação de dança e muito menos de um aviso sobre o momento que deveria ser servida a bebida ao pajé. Vicente Salles já mostrou a presença de instrumentos musicais nos manifestações religiosas de ancestralidade indígena na Amazônia e também a importância da música na construção de uma espécie de "teogonia" indígena[15], assim como Raymundo Heraldo Maués, em seu estudo já clássico sobre a pajelança cabocla na região do salgado paraense, fez considerações sobre a relação mimética dos pajés com os seres encantados da floresta – pássaros, cobras, botos – apresentados durante o transe, com elementos característicos do próprio animal[16].

Vale ressaltar, que na notícia sobre o pajé Manoel dos Santos, o subdelegado ficou impressionado com as "piruetas" e a dança do chefe do culto, obviamente sem possuir qualquer referencial analítico que pudesse revelar melhores detalhes sobre o que presenciara no momento.

Diferente da mística dos pássaros e mais próximo da mucura, é a referência ao ambuá vivo encontrado numa pequena caixa. Do tupi *am'buá*, trata-se de um **diplópode** (ou **diplópodo, milípede**), e se refere aos **embuás**, também chamados no Brasil de piolhos de cobra, ou gongolôs, na África portuguesa, especialmente em Angola e **congolote**, no sul de Moçambique. Existentes em Portugal e referidos popularmente como **maria-cafés**, fazem parte do repertório mágico antigo. Um aspecto que tornou o animal atraente nos rituais de cura é a capacidade de enrolar-se, fingindo-se de mortos quando se sentem ameaçados, além de, em outras situações, eliminarem substâncias repelentes que afastam predadores e chamam atenção ao próprio homem. Raymundo Moraes registrou que o bicho "não ferra, mas verte uma secreção cáustica e de cheiro desagradável", com o atributo de viver "dentro da terra"[17].

Estudos recentes de etnobiologia têm revelado inumeras informações sobre a crença no poder do animal. No Amapá que, até meados do século XX, foi parte do estado do Pará, sobrevive fortemente a crença de que os ambuás são venenosos, se alimentam do sangue humano e ainda podem causar gravidez nas mulheres em período menstrual. Há, inclusive relatos de pessoas que conhecem filhos humanos de embuás. Conhecimento análogo foi registrado também na região da Pedra Branca, município de Santa Terezinha, na Bahia, e na região de Selva Alta de Los Tuxtlas, no México, o que pode encorajar a força da origem ibérica da crença[18].

O poder mágico da atração e o sortilégio da defesa do corpo de quem o carrega consigo está melhor expressa no uso do breve com ervas secas e penas de aves. Termo oriundo do latim brevis, tratava-se evidentemente da antiga **bolsa de** mandinga, do **patuá** ou também de uma espécie de **breve com oração forte**, utilizado no catolicismo popular. É uma espécie de amuleto, muito utilizado em diversos segmentos religiosos, incluíndo os cultos amerídos e as religiões afro-brasileiras. Vanicléia Silva Santos, em sua tese *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*, mostra que dentre as práticas mágicas realizadas pelos africanos e crioulos no Império Português, incluindo a Amazônia brasileira (o antigo Estado do Grão-Pará e Maranhão), tiveram destaque os amuletos em formato de bolsinha, contendo ingredientes que protegiam contra armas e doenças. Sua popularidade atiçou os inquisidores do Santo Oficio. Nos registros da Inquisição apareceu o termo **bolsa de mandinga** e passaram a ser denominados de mandingueiros, assim como suas práticas foram interpretadas como manifestação de feitiçaria.

Em sua pesquisa, Vanicléia Santos propõe uma análise das bolsas de mandinga utilizadas nas sociedades atlânticas como resultado da recriação de tradições africanas no mundo do cativeiro e da circulação de saberes entre africanos de diferentes origens, a partir de um fundamento da cultura banto (especialmente trazida por escravos de origem angolana e congolesa) associada ao cristianismo.

Estudos recentes de Rafael Chambouleyron, sobre o tráfico escravo para a Amazônia colonial, têm revelado a importância da matriz étnica banto na formação da população de origem africana na Amazônia colonial[19]. Vicente Salles destaca esse modelo banto

para a cultura urbana paraense no século XIX, enrraizando-se nas manifestações culturais dos mais diferentes gêneros de recriação e simbiose com a cultura portuguesa[20].

Quanto ao alho macho, apreendido com o pajé, vale dizer que se trata do mesmo alho porro, em Portugal, ou alho poró no Brasil [*Allium porrum* ou, segundo J. Gay *Allium ampeloprasum* var. *porrum*]. É um vegetal da família (*Alliaceae*) das cebolas e dos diferentes alhos. É ainda conhecido como alho francês. Em vez de formar um bulbo arredondado, como a cebola, o alho macho produz um longo cilindro de folhas encaixadas umas nas outras, esbranquiçadas na zona subterrânea, sendo esta a parte das folhas a mais utilizada na culinária, ainda que a parte verde também seja utilizada no Pará como tempero de peixes, crustáceos e mariscos. O conhecimento do alho macho no Pará é antigo e está registrado em muitos trabalhos de antropologia, botânica e etno-farmacologia.

No *Dicionário de Medicina Popular*, de Chernoviz, na edição de 1878, o alho macho aparece prescrito quase unicamente para o uso culinário e como estimulante e digestivo[21]. Câmara Cascudo observou a crença antiga que o cheiro do alho "afasta todas as feitiçarias, porque nenhuma resiste à barreira invisível determinada por ele", acrescentando mais adiante que "onde existir alho não há feitiçaria"[22]. É Cascudo ainda quem afirma que os "animais fabulosos" fogem do alho, arrematando que "o caipora (no Pará chamado de Curupira) foge de quem mastiga alhos". O folclorista potiguar reitera ainda que "essa tradição europeia transferiu-se ao Brasil onde se popularizou"[23]. As correlações afro-luso-brasileiras são, portanto, incontestes, pois é ainda o próprio Cascudo quem assegura, com base em registros orais da África portuguesa, que por lá "o alho afasta os perigos ocultos, feitos pela mão humana", insistindo tratar-se de uma espécie de "amuleto natural"[24]. Por fim, mais uma contribuição a respeito da crença mágica do alho na Amazônia, vinda de Câmara Cascudo:

> O alho foi trazido pelos portugueses para o Brasil do século XVI e o mais surpreendente é seu domínio sobre a fauna fantástica dos seres apavorantes que o desconheciam. No fundo dos rios ou recesso das matas tropicais, botos e curupiras tiveram pelo alho a mesma que os entes sobrenaturais na Europa. Uma cabeça de alho, folhas de arruda e uma pedrinha de sal, encerrados em um saquinho discretamente usado, é poderoso amuleto. O centro de irradiação foi Pará e Amazonas, divulgado pelos nordestinos em torna-viagem[25].

O tema, está claro, envolve os conceitos de imitação e apropriação, enfatizados pelos teóricos do hibridismo. No caso em questão, o uso desses objetos eivados de poder mágico ou de contra magia, tem a ver com um antigo debate teológico os usos da cultura pagã que eram permitidos aos antigos cristãos. Foi Basílio de Cesarea (329-379), quem defendeu uma apropriação utilitária e seletiva da antiguidade pagã, tratando o tema por analogia ao trabalho das abelhas, que "nem abordam igualmente todas as flores, nem tentam carregar por inteiro aquelas que escolhem, mas pegam somente aquilo que é adequado ao

seu trabalho e deixam o resto intocado" . Do mesmo modo, Santo Agostinho citaria o livro sagrado do Êxodo, para se referir os "desposjos dos egípcios" no cristianismo[27].

Por tudo isso, e muito bem a propósito estava entre os despojos católiços da pajelança luso-amazônica de Manoel dos Santos, uma singela medalha de Nossa Senhora das Dores. A presença da pequena medalha remete, certamente, a uma devoção pessoal do pajé. É importante que se diga que os dados sobre os objetos apreendidos foram obtidos em inquérito policial com depoimento diretamente do pajé. Esse fato levou-me aqui a mais uma digressão circunstancial. Tanto no Pará, como em Portugal, a devoção a Nossa Senhora das Dores está associada a outras invocações análogas de Maria, com ênfase no simbolismo da dor, da penitência, da resignação, do sofrimento, da morte e da solidão. Esse aspecto é, no meu modo de ver, profundamente característico do catolicismo ibérico – tanto português como espanhol.

As variações do culto de Nossa Senhora das Dores, no Pará e em Portugal, são, por isso mesmo, similares. Nossa Senhora da Piedade, cultuada em uma das freguesias que formam as cidades de Ourém em Portugal e no Pará; Nossa Senhora da Soledade, nome do mais antigo Cemitério público de Belém do Pará e que muitas vezes foi referido como exemplo da saudade portuguesa encravada definitivamente no Pará, inaugurado em 1850, com orago dessa devoção, além de ser uma das mais antigas invocações marianas da Venezuela, com forte influência ibérica.

No colégio de Santo Alexandre, dos jesuítas do Pará, havia uma grande imagem de Nossa Senhora da Soledade, do século XVIII, hoje parte do acervo do Museu de Arte Sacra, mas que no passado deveria representar o exílio da gente portuguesa além mar dos seus maridos, filhos e parentes; Nossa Senhora das Angústias remete ao culto açoriano originário no extremo sul da cidade da Horta, na ilha do Faial. Imigrantes portugueses, especialmente açorianos, mantinham essa devoção no Pará do século XIX. Não é possível dizer, pelas fontes, que Manuel dos Santos teve relações com esses imigrantes açorianos, mas existem informações que houve, em Belém, na década de 1850, subscrições em dinheiro, ouro e joias, para a conclusão do novo templo de Nossa Senhora das Angústias, da Horta[28].

Além dessas citadas, existem informações sobre o culto de Nossa Senhora das Sete Dores, Nossa Senhora do Calvário e ainda Nossa Senhora do Pranto em Portugal e no Pará do século XIX[29]. Nas igrejas de Belém, existem imagens de Nossa Senhora das Dores, com diferentes representações visuais. Apareceu também aqui frequentemente representada com uma expressão dolorida diante da Cruz, contemplando o filho morto, de onde nasceu o hinário medieval do Stabat Mater, ou então segurando Jesus morto nos braços, após o seu descimento da Cruz, dando assim origem à temática das Pietà, como a da imensa imagem talhada madeira datada do século XVIII e que fazia parte da Igreja de Nossa Senhora do Carmo em Belém. Devoção mais portuguesa é difícil precisar para os tempos anteriores ao culto de Fátima.

A referência ao pincel feito com penas de peru, certamente é uma variação no uso tradicional da pena da arara vermelha (Arara Macao) nos rituais de cura da pajelança

cabocla na Amazônia, tal como descritos por Eduardo Galvão, Napoleão Figueiredo, Anaíza Vergolino e Raymundo Heraldo Maués. O peru é uma ave galiforme da espécie Meleagris gallopavo com variantes selvagens e domesticadas, originária da América do Norte. O nome peru tem sua origem provavelmente do topônimo Peru, por acreditar-se no século XVI que era dali que se destinava a ave para Portugal e Espanha.

Além disso, em Portugal do século XVI, segundo relata o filólogo José Pedro Machado, a fama do Peru era tão grande que, metonimicamente, entre os portugueses, passava por significar a própria América espanhola[30]. No Brasil, os tratadistas coloniais como Gabriel Soares de Souza, padre Fernão Cardin e frei Vicente do Salvador se referem ao peru, ainda com o nome antigo de galipavo ou gallopavo, entre as aves domésticas criadas nos terreiros das casas[31].

O termo peru associado à ave só iria aparecer entre nós no século XVII, descrito por frei Manuel Callado do Salvador, que registrou a abundância de "perus e galinhas" nos jardins do palácio de Friburgo, local de residência e de despachos do governador, conde João Maurício de Nassau, foi construído na Ilha de Antônio Vaz, atual bairro de Santo Antônio, no Recife, na área onde hoje se encontra o Palácio do Campo das Princesas (palácio do Governo), o Teatro Santa Isabel e grande parte da Praça da República[32]. Mas há toda uma simbologia sobre as penas do animal – de coloração preta, castanha ou até mais clara, sendo que as da cauda do macho são grandes e bem características, muito provavelmente as utilizadas no ritual de Manoel dos Santos, em Belém.

Igualmente de aspecto vistoso, usado como defesa e como adereço, eram os dentes de cavalo e de anta encontrados entre as puçangas de Manoel. Importante que se diga, a lembrar Câmara Cascudo que dentes "são amuletos possuidores de potência mágica defensiva contra o maléfico mau-olhado e os maus ares". O folclorista conclui ainda que "pela associação da cor e resistência, os dentes fortes são postos ao pescoço das crianças, propiciando dentição fácil e sólida"[33]. Pereira da Costa registrou que dentes cachorro e jacaré eram facilmente encontrados nos pescoços de crianças em Pernambuco no século XIX[34]. Câmara Cascudo também refere dentes de tubarão, cação lixa e até de lobo como sendo usadíssimos na Europa medieval e renascentista para livrarem as crianças do pavor[35]. O mesmo se pode dizer dos dentes de cavalo, anta e outros animais de porte na Amazônia oitocentista.

Além disso, é importante que se diga que a simbologia do porte desses animais está relacionada com o uso ritual de seus dentes. O cavalo, do gênero Equus, pode relacionar-se e produzir híbridos, não férteis, como as mulas, muito populares no Brasil colonial. O interessante nessa história é que eles pertencem à ordem dos perissodáctilos no qual fazem parte rinocerontes e antas (tapires). Esse parentesco talvez explique o valor simbólico de seus dentes serem utilizados no ritual da pajelança. Gilberto Freire acresceria aí o sentido heroico que a imagem do cavalo ganhou inclusive no conhecimento popular brasileiro, especialmente no século XIX[36].

A anta (também chamada de tapir) é o maior mamífero da América do Sul, tem três dedos nos pés traseiros e um adicional, bem menor, nos dianteiros. Raymundo Moraes registrou que "muito tímida, sempre que o caçador a persegue, cai n'água". Mas, ao contrário da metáfora que associa o nome da anta ao de pessoa imbecil ou idiota, o animal parecia revelar uma multiplicidade de formas que o tornava atraente no universo da magia pelo zoomorfismo natural possuía: tinha "a forma do porco, a tromba do elefante, a crina do cavalo e o olfato do cão"[37]. Inúmeros viajantes registraram sua presença perto de florestas úmidas e rios, assim como, no final do século XIX, era encontrada com alguma facilidade nos matos próximos a Belém.

De hábitos solitários, o animal se junta apenas durante o acasalamento e a amamentação. Emite vários sons: o assobio com que o macho atrai a fêmea na época do acasalamento, o guincho estridente que indica medo ou dor, bufa mostrando agressão e produz estalidos. O pesquisador Tarcísio José Martins, entrevistando antigos dançantes do cordão de Moçambique, durante a festa de Nossa Senhora do Rosário, na cidade de Moema, no interior de São Paulo, viu que o líder Zé Geraldo, carregava no pescoço um dente de anta, dizendo que se tratava de "um símbolo das coisas da natureza, porque os antigos, os escravos, usavam" e que também era "uma recordação, uma lembrança dos antepassados"[38].

Assim como os dentes de animas, a figa de osso foi outro fetiche encontrado nas burundagas de Manoel dos Santos. Câmara Cascudo diz que se trata de "um dos amuletos mais antigos contra mal-olhado"[39]. Originalmente um amuleto italiano, chamado Mano Fico, também era usada pelos Etruscos na era romana. Mano significa mão e Fico ou Figa é a representação dos genitais femininos, e era associado a fertilidade e erotismo. Na Amazônia passou a ser utilizado como amuleto contra olho gordo na crença de que o obsceno distraia o mal.

José Veríssimo registrou o costume de misturar figas de osso, dentes de animais, pequenas medalhas ou imagens de santos católicos, e a ainda o muiraquitã[40], entre os caboclos e índios do Pará, de modo análogo ao que foi encontrado nos rituais do pajé Manuel dos Santos:

> Ainda se encontram pessoas, principalmente mulheres velhas, que por dinheiro nenhum dariam o muiraquitã, que à guisa de amuletos pende-lhes do pescoço, junto no devoto rosário com figurinha de pau de Santo Antônio, bracinhos de osso (figas) e dentes de animais. De iguais penduricalhos enchem as mães — muitas de famílias que se têm por civilizadas — os pescoços dos filhinhos, e ajuntam-lhes mais dentes de certas cobras, de boto, pequenos punhos de homem, bicos de acauã e outras aves, conchas, olhos de Santa Luzia em metal, figurinhas de S. Brás em osso, para preservá-las de quebranto, caruaras, maus-olhados, de moléstias como convulsões, diarréias, mal de olhos e de garganta e outros achaques peculiares à infância[41].

Existiam duas representações de figas encontradas na Amazônia do século XIX. A figa latina, do tipo italiana, já descrito, que nada mais é do que a mão humana, em que o

polegar está colocado entre o dedo indicador e o médio, de modo a representar o ato sexual. O outro tipo de figa é a mão cornuda – mano cornuta – com os dedos indicador e mínimos estendidos e os demais dobrados. O assunto aqui é a pontência viril, representada pelos chifres do touro solar, da vaca lunar, do bode de Mendes, cabra amaltéia, cornucópia e muitas outras referências da mitologia pagã, como bem lembra Câmara Cascudo[42].

Na impossibilidade de analisar todo esse quadro material referente às trocas e intercambios culturais, limito-me neste artigo a demonstrar o vasto campo de articulação de saberes e práticas híbridas que podem lançar nova perspectiva para os estudos da imigração portuguesa na Amazônia. Pensada com uma sociedade eminentemente católica, Portugal estabeleceu com o Brasil e a Amazônia um mundo original e hetorodoxo para os padrões oficiais da Igreja, para as instituições de governo e até para os intelectuais da época.

NOTAS

* Universidade Federal do Pará – UFPA.

[1] FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Novo dicionário da língua portuguesa*. 2. ed. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1986, p.295.

[2] MORAES, Raymundo. *Meu dicionário de cousas da Amazônia*. Rio de Janeiro, Alba, 1931, p.182.

[3] Do tupi *tawa'ri*. "Arvore frondosa da mata, que fornece uma entrecasca fina e papiriforme que aos tapuios serve de papel de cigarro" cf. MIRANDA, Vicente Chermont de. *Glossário paraense ou coleção de vocábulos peculiares à Amazônia e especialmente à ilha do Marajó*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1968 [1905], p.87.

[4] Uma discussão detalhada sobre a repressão à pajelança na esfera legal, ver: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de. Pajés, médicos & alquimistas: uma discussão em torno de ciência e magia no Pará Oitocentista. *Cadernos do CFCH*, 1993, pp. 41-54.

[5] CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. 7. ed. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP, 1988, p.355.

[6] LEITE, Duarte. *Descobridores do Brasil*, Porto, Artes Gráficas, 1931, p.48.

[7] PEDROSO, Consiglieri. *Contribuições para uma mitologia popular portuguesa e outros escritos etnográficos*. Lisboa, Dom Quixote, 1988, p.138.

[8] CHERNOVIZ, Pedro Luiz Napoleão. "Embigo". *Dicionário de medicina popular*. 5. ed. Paris, Casa do Autor, 1878, v.1, pp.900-903.
[9] NEVES, Guilherme Santos. "Folclore de Caçaroca". *Folclore*. Vitória, pp. 13-19, agosto, 1976, p.18.
[10] KREUTZ, I.; MERIGHI, M.; GUALDA, D. "Cuidado popular com feridas: representações e práticas na comunidade de São Gonçalo, Mato Grosso, Brasil". *Ciencia y Enfermeria*, 2003, pp. 39-53.
[11] PRIORE, Mary del. "Criança e crianças: história e memória em quinhentos anos de Brasil". In: *Seminário de Tropicologia*. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 1999, p.7.
[12] MOTTA-MAUÉS, Maria Angélica. *Trabalhadeiras e camarados: relações de gênero, simbolismo e ritualização numa comunidade amazônica*. Belém, UFPA, 1993, pp.136-143.
[13] LODY, Raul. *Santo também come: estudo sócio-cultural da alimentação cerimonial em terreiros afro-brasileiros*. Recife, Instituto Joaquim Nabuco de Pesquisas Sociais, 1979, pp. 52, 94 e 143.
[14] Cascudo, *op. cit.*, p.352.
[15] SALLES, Vicente. *Ritos populares: pajelança e catimbó*. Rio de Janeiro, s/ed, 1975, p.1.
[16] MAUÉS, R. Heraldo. *A Ilha Encantada: medicina e xamanismo numa comunidade de pescadores*. Belém, Udufpa, 1990, pp. 220-228.
[17] Moraes, *op. cit.*, p.166.
[18] BARROS, C. S.; ALMEIDA, D. F. "Embuás (Arthropoda diplopoda) na concepção dos moradores da APA da Fazendinha, em Macapá, Amapá". In: Anais do I Encontro de Pesquisa Entomológica, Macapá, 2008, pp.2-3; Idem, "Embuás (Arthropoda diplopoda) na concepção dos moradores da APA da Fazendinha, em Macapá, Amapá", pp. 4-5; COSTA NETO, Eraldo. "The perception of diplopoda (Arthropoda myriapoda) by the inhabitants of the county of Pedra Branca, Santa Teresinha, Bahia, Brazil". Acta Biologica Colombiana, 2009, pp. 123-134; VILLEGAS, Julián; FERNÁNDEZ, Patricia. "Fauna de milpies (Arthopoda diplopoda) edáficos de una selva de Los Tuxtlas". Acta Zoológica Mexicana, 1999, p.59-83.
[19] SANTOS, Vanicléia Silva. *As bolsas de mandinga no espaço atlântico: século XVIII*. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2009, pp. 181-209; CHAMBOULEYRON, Rafael. "Escravos do Atlântico Equatorial: tráfico negreiro para o Estado do Maranhão e Pará (século XVII e início do século XVIII)". *Revista Brasileira de História*, 2006, pp. 79-114; CARVALHO JÚNIOR, Almir Diniz. *Índios Cristãos - A conversão dos gentios da Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2005, pp. 331-368.
[20] SALLES, Vicente. *O negro no Pará sob o regime da escravidão*. Rio de Janeiro, FGV, 1971, pp.114-117.
[21] Chernoviz, *op. cit.*, p.119.
[22] Cascudo, *op. cit.*, p.29.
[23] *Idem*, *ibidem*.
[24] *Idem*, *ibidem*.
[25] Cascudo, *op. cit.*, pp.29-30.
[26] Citado por BURKE, Peter. *Hibridismo cultural*. São Leopoldo, Unisinos, 2003, p.42. Ver também: GIET, Stanislas. *Les idees et l'action sociales de Saint Basile*. Paris, J. Gabalda, 1941, pp.84-118; e ROUSSEAU, Philip. *Basil of Caesarea*. Berkeley, University of California Press, 1994, pp.12-47.
[27] Burke, *op. cit.*, p.42.
[28] Para erguer o novo edifício, concluído em 1861, tiveram subscrições entre os imigrantes portugueses em Belém do Pará, no 6º domingo depois da Páscoa, conforme registrou o jornal católico *A trombeta do Sanctuário*, p.2.
[29] Sobre as diversas invocações e festas de Nossa Senhora das Dores em Portugal e Espanha, ver: CAMPOS, José Augusto Correia de. *A Virgem na arte nacional*. Braga, Tip. oficina de S. Jose, 1956, pp.4-83; OLIVEIRA, Miguel de. *Santa Maria na história e na tradição portuguesa*. Lisboa, União Gráfica, 1967, pp.12-48; BENGOECHEA, I. "Vidas de la Virgen Maria en la Espana del siglo XVII". *Estudios Marianos*. Madrid, 1984, pp. 57-103; QUESADA CONSUEGRA, Ramón. *Patronas del Santo Reino*. Jaén, El Olivo, 2001, pp.3-15; HALL, Linda. *Mary, mother and warrior: the Virgin in Spain and the Americas*. Austin, University of Texas Press, 2004, pp.10-360.
[30] MACHADO, José Pedro. *Dicionário etimológico da língua portuguesa: com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos dos vocábulos estudados*. 3. ed. Lisboa, Horizonte, 1977, p.87.
[31] Cascudo, *op. cit.*, p.612.

[32] *Idem*, *ibidem*. Ver também GUERRA, Flávio. *De Friburgo ao* Campo das Princesas: nota histórica dos palácios de governo em Pernambuco. Recife, Governo do Estado de Pernambuco, 1966, pp.4-52.
[33] Cascudo, *op. cit.*, p.286.
[34] COSTA, Pereira da. *Vocabulário pernambucano*. Recife, Imprensa Oficial, 1937, p.109.
[35] Cascudo, *op. cit.*, p.286.
[36] FREYRE, Gilberto. "Presença do cavalo". In: *Pessoas, coisas & animais*. Porto Alegre, Globo, 1981, pp.398-400.
[37] Moraes, *op. cit.*, p.56.
[38] Tarcísio José Martins, *A cidade de Moema: reinado de Nossa Senhora do Rosário*, Moema, 22 a 27 de 2003. Disponível em: <http://tjmar.sites.uol.com.br/moema/reinado/index.htm>.
[39] Cascudo, *op. cit.*, p.326.
[40] É um artefato esculpido em jade ou nefrita, bastante comum na região do Baixo-Amazonas Paraense, ao qual se atribuem as qualidades de um amuleto. A bibliografia sobre o assunto é vastíssima. João Barbosa Rodrigues dedicou vários trabalhos para saber a "origem" da pedra, o mais importante. RODRIGUES, João Barbosa. *O muirakitã: estudo da origem asiática da civilização amazônica dos tempos pré-históricos*. Manaus, Imp. Official, 1889, pp.19-35; RODRIGUES, João Barbosa. *O muirakitã e os idolos simbólicos*. Rio de Janeiro, Imprensa Nacional, 1899, pp.25-43. Uma leitura minuciosa dessas fontes está em: FIGUEIREDO, Aldrin Moura de *A cidade dos encantados: pajelanças, feitiçarias e religiões afro-brasileiras na Amazônia*. Belém, EDUFPA, 2009, pp.89-130.
[41] VERÍSSIMO, José. "As populações indígenas e mestiças da Amazônia: sua linguagem, suas crenças e seus costumes". In: *Estudos Amazônicos*. Belém, Universidade Federal do Pará, 1970 [original de 1887], p.62. (grifos meus).
[42] Cascudo, *op. cit.*, p.327.