

Oralidades e letras em encontros nos “marajós” ribeirinhos e religiosos urdindo identidades culturais

Agenor Sarraf Pacheco¹

Resumo

Trabalhando com diferentes suportes de memória, frutos de nossas investigações para produção da tese de doutorado em História Social pela PUC-SP, a comunicação coloca em evidência como sutis artimanhas produzidas pela religiosidade popular ribeirinha de matriz oral, gestual, devocional, em profundas injunções com saberes práticos do universo florestal da Ilha de Marajó, desarticularam ações recristianizadoras e homogeneizadoras de uma religiosidade católica oficial que se esparramou em toda Ilha a partir de 1928, quando da chegada de padres agostinianos espanhóis disseminadores de um catolicismo letrado, romanizador, racionalizante e sacramental.

Palavras-Chave: Espiritualidades dos sentidos. Religiosidade festiva. Oralidade. Performance. Cultura ribeirinha.

Abstract

Working with different memory supports, result of our investigation for the production of the Ph.D. thesis in Social History by PUC-SP, the communication puts on proof how subtle tricks produced by popular religiosity of people that live near rivers in an oral, gestural, devotional origin in deep impositions with practical knowns of the forestall universe, of the Marajó Island, disarticulated rechristianizing and homogenizing actions of an official catholic religiosity that have spread on all the island since 1928, when the arriven of spanish Agostinian priests, disseminators of a lettered, romanistic, rationalistic and sacramental Catholicism.

Keywords: Spiritualities of aenses. Festive religiosity. Orality. Performance. Culture of people that live near rivers.

1 Mestre e Doutorando em História Social pela PUC-SP. Texto apresentado no II Simpósio Internacional – Religião, Religiosidades e Culturas, em abril de 2006, Dourados-MS.

Desvendando oblíquos caminhos

Se o movimento entre fronteiras coloca em evidência a instabilidade da identidade, é nas próprias linhas de fronteira, nos limiares, nos interstícios, que sua precariedade se torna mais visível.

Tomaz Tadeu da Silva²

O diálogo com vozes, ações e vivências históricas sinalizadas em encontros, confrontos, negociações e sociabilidades culturais entre ribeirinhos e religiosos agostinianos nos “Marajós” vem permitindo sondar processos de composições de identidades desses sujeitos históricos a partir de suas práticas e expressões religiosas católicas. Provenientes de matrizes culturais distintas (de um lado oral/devocional³ e, de outro, letrada/sacramental) ribeirinhos e religiosos reconfiguraram a cartografia das vivências na grande Ilha, imprimindo, na leitura do social, estratégias, táticas, artimanhas para fazer valer sua visão de mundo, projetos, interesses e perspectivas de sobrevivências de seus modos de vida.

Este texto ensaia alguns aspectos de nossa pesquisa de Doutorado em História Social pela PUC-SP, dando especial atenção para astúcias da cultura ribeirinha marajoara com sua religiosidade sensitiva, tátil, visual, festiva, comunitária, performática na defesa e resistência de suas tradições e visão de mundo frente à implantação do projeto evangelizador agostiniano. Como interesse maior da investigação, pretendemos visibilizar, a partir de 1928, data da instalação da prelazia de Marajó e início

2 SILVA, Tomaz T. da. A produção social da Identidade e da Diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 89.

3 Moisés Rodrigues em interessante e criativo estudo sobre as irmandades no Ceará, dialogando com construções de Londoño, assinala que essas práticas devocionais constituem-se numa espécie de instituição alternativa nas bordas dos circuitos hegemônicos e dominantes da religiosidade católica, substituindo ou tornando-se opostora a normas prescritas pelo catolicismo oficial. A nosso ver, sem perder de vista suas diferenciações, tais práticas devocionais também instalam fissuras no coração da Igreja Oficial, fazendo o movimento da fé pendular tanto para um lado quanto para o outro em dadas situações e vivências históricas. RODRIGUES, Carlos Moisés Silva. No tempo das Irmandades: Cultura, Identidade e Resistência nas Irmandades do Ceará (1864-1900). Dissertação (Mestrado em História Social) - PUC-SP, 2005, p. 49 apud LONDOÑO, Fernando. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. Projeto História, São Paulo: Educ/Fapesp, n.º. 21, p. 250, nov/2000.

do trabalho de recristianização agostiniano no arquipélago marajoara⁴, trajetórias históricas de populações oriundas de culturas florestais como ribeirinhos, no lado escondido pelas matas na região, em território denominado de Marajó das Florestas, onde predominou a cultura seringueira com forte presença de migrações nordestinas, num tempo em que o “ouro negro” mobilizava diferentes trabalhadores rurais de dentro e de fora da região por riquezas e melhores sobrevivências. Adentraremos também nos modos de vida do Marajó dos Campos, parte da região mais conhecida e propalada pelos meios de comunicação massivos, em função de sua política de turismo que vêm folclorizando elementos da natureza - exuberantes praias, práticas de passeio em fazendas de gado e divertidas danças “para estrangeiro ver”. Instituído uma prática política em sua agenda de turismo, o Estado paraense tem divulgado esse pedaço da região somente por suas riquezas naturais e culturais. Recentemente, uma de suas praias tornou-se palco de programa da Rede Globo de Televisão, na série *No Limite*, condensando a complexidade do viver regional nos ícones de um marajó singular, caracterizado tão somente pelo município de Soure.

Sem desconsiderar a importância de tais elementos da cultura local que precisam ser divulgados a fim de atrair dividendos para os moradores da região, estamos educando interesses para outras dimensões da vida social marajoara, numa atitude de caminhar por dentro de instigante proposta de produzir a escrita de uma história com um olhar político⁵ e um saber interrogativo que se expressa através de uma “narração que constrói a estranheza”⁶ no ritmo sinalizado por Beatriz Sarlo, conforme prefácio da obra por Irene Cardoso.

4 Segundo Possidônio da Mata, a partir da virada do século XX muitas ordens religiosas estabeleceram-se na Amazônia. Barnabitas, Sagrada Família, Jesuítas, Agostinianos Recoletos, Terciários Franciscanos, Lazaristas, Sagrado Coração, Redentoristas, Missionários de Milão, Franciscanos Conventuais, Consolata, Orionitas, Combonianos, Preciosíssimo Sangue, Xaverianos, Franciscanos da Província do Sagrado Coração de Jesus, Irmãos da Santa Cruz, Oblatos de Maria Imaculada, Trinitários e outros grupos que se espalharam pelo vasto sertão amazônico, a partir de Belém e Manaus, indo também para as regiões que iam aos poucos sendo habitadas devido a abertura de estradas, zonas de garimpagem e mineração e frentes de colonização. DA MATA, Possidônio. A igreja Católica na Amazônia da atualidade. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). História da Igreja na Amazônia. Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – Cehila. Petrópolis: Vozes, 1992. P. 354-5.

5 SARLO, Beatriz. *Paisagens Imaginárias* – Intelectuais, Arte e Meio de Comunicação. São Paulo: Edusp, 1997, p. 59.

6 CARDOSO, Irene. Prefácio - Uma crítica do Presente. In: SARLO, Beatriz. Op. cit., p. 13.

Por esse motivo, visualizando a diversidade amazônica de realidades *singradas pelos “senhores dos rios”*, este artigo acompanhará experiências sociais localizadas nas margens do arquipélago dos “Marajós”, trazendo territórios por onde ribeirinhos, sujeitos urbanos, leigos marajoaras e religiosos e religiosos espanhóis deixaram e deixam marcas de suas expressões e modos de vida.

Marcas que nos chegam do passado como memórias em disputas produzidas na confluência de distintas lógicas de mundo, trabalhadas a partir de leituras por dentro do acontecido⁸. Nesse empreendimento analítico, acreditamos ser possível surpreender intercâmbios de modos de vida que se projetaram para além de seus espaços de convivências para curtir o diferente, o inesperado, colocando em questionamento aprendizagens históricas consolidadas⁹.

Nessa tensa simbiose, identidades diferentes e muitas vezes divergentes foram sendo negociadas, disputadas e se recompondo em relações dinâmicas e provisórias, gerando deslocamentos de valores e crescentes incertezas quanto aos posicionamentos sociais que vinham adotando antes desse “descobrir-se” e revelar-se para o outro¹⁰.

Depois de sofrerem pujantes perseguições na Espanha a partir de 1835, com o decreto governamental que extinguiu os Institutos Religiosos,

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

8 Para promovermos a leitura de experiências históricas tecidas por populações ribeirinhas marajoaras é preciso ter clareza de que o se debruçar sobre realidades desconhecidas, requer a construção de outros referenciais e a descoberta de outros códigos de narratividades. Essa tentativa, como assinala Antonacci, pode comportar “contrapontos vitais enquanto reservatório de sobrevivência e energias de culturas materiais e sensíveis diante do acelerado esgotamento e pasteurização de modos de vida e culturas nos auto-denominados epicentros dominantes”. ANTONACCI, Maria Antonieta. Apresentação. *Projeto História*, São Paulo: Educ, n. 26, p. 8, 2003.

9 Sobre tal questão, Bhabha é esclarecedor: “O que é teoricamente inovador e politicamente crucial é a necessidade de passar além das narrativas de subjetividades originárias e iniciais e de focalizar aqueles momentos ou processos que são produzidos na articulação de diferenças culturais”. BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: EdUFMG, 2003. p. 20. Incentivando-nos a pensar nas formas de negociar identidades e confrontar visões de mundo, Hall reflete na mesma direção desse exercício de escrita quando assinala: “As culturas, concebidas não como “formas de vida”, mas como “formas de luta” constantemente se entrecruzam: as lutas culturais relevantes surgem nos pontos de interseção”. HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. In: _____. *Da Diáspora – Identidades e Mediações Culturais*. Belo Horizonte: EdUFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003, p. 260.

10 Como escreve Hall, “em todos os nossos diferentes encontros e interações, não é difícil perceber que somos diferentemente posicionados, em diferentes momentos e em diferentes lugares, de acordo com os diferentes papéis sociais que estamos exercendo”. HALL, Stuart. The work of representation. In: HALL, S. (Org.) *Representation: cultural representations and signifying practices*. Londres, Sage/The Open University, 1997. apud: WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.) *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 30.

gerando a exclausuração de seus membros e confiscação de seus bens, reavivada após meados do XIX, a Congregação dos Agostinianos Recoletos da Espanha e Índias, em fevereiro de 1899, aportou no Brasil para iniciar uma história de desafios, embates e descobertas com suas diferentes populações. No Pará, a ordem desembarcou em julho do mesmo ano e, no ano seguinte, instalou a comunidade na residência de São João Batista.

A dificuldade que o arcebispado de Belém tinha em acompanhar o cotidiano da vida religiosa das populações do vasto território paraense; também a necessidade de promover uma reforma na política de evangelização; e, ainda, reavivamento do elã missionário e, conseqüentemente, a reorganização das antigas ordens e nascimento de novas congregações, numa época em que a Europa vivia sob forte onda anticatólica, são alguns dos diferentes motivos que levaram os Agostinianos Recoletos, em 14 de abril de 1928, a instituir a bula *Romanus Pontife*. Ali fundaram a prelazia de Marajó, com sede em Soure, nomeando em 19 de outubro de 1930, Mons. Gregório Alonso da Consolação¹¹, como primeiro administrador apostólico.

O encontro entre ribeirinhos e agostinianos pode ser entendido como uma renovação na contemporaneidade que “realça o extraordinário encontro de povos postos em cena pelo “descobrimento” e pela colonização efetuada pelos portugueses nas “suas Américas”. Culturas radicalmente distintas, que foram obrigadas a refazer valores, recriar códigos de comportamento e sistema de crenças.”¹²

Mesmo que a região já tivesse experimentado em outros tempos outras chegadas de religiosos colonizadores, pensamos ser esse momento, pela forte atuação da ordem dos agostinianos em quase todo vasto Marajó, que já alcançam mais de 75 anos, por suas construções monumentais, projetos implantados na região, articulações e recentes enfrentamentos políticos, um “tempo quente” que produziu remodelamentos nos modos de vida da região.

11 A título de esclarecimento ao leitor, Dom Gregório Alonso, governou a prelazia de 1930 a 1943, sem o caráter episcopal. Nesse último ano, em 11 de junho, recebeu a ordenação de bispo em Belém do Pará com título de sede de Plogia. Em 04 de junho de 1965, transferiu o cargo para Dom Alquilio Alvarez que ficou como prelado de Marajó até 1987, quando o terceiro e atual bispo, Dom José Luis Azcona, assume a direção do poder religioso na região. Cf. BELMONTE, Agostinho. *100 Anos de presença Agostiniano-Recoleta no Brasil (1899-1999)*. Rio de Janeiro: Gávea, 2000, p. 37, 117 e 159.

12 VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. Tempo, Revista do Departamento de História da UFF. Rio de Janeiro: Sette Letras, n. 8, p. 7, dezembro de 1999.

Se, por um lado, podemos vislumbrar conquistas expressivas, do ponto de vista de um catolicismo estrangeiro sobre os territórios “ignorantes”, habitados por populações ribeirinhas e urbanas, adaptações explícitas foram necessárias para que o barco desse projeto não naufragasse. Depoimento de D. José Luis Azcona traz à lembrança embarços que religiosos agostinianos sentiram para retomar a saga dos primeiros missionários que desbravaram a região, naqueles tempos de Vieira, visando esclarecer e moldar universos culturais de populações formadas numa relação pessoal, direta e imediata com os santos do catolicismo tradicional:

A falta de sacerdotes, da presença de sacerdote, nas populações marajoaras e no interior do Marajó durante muitos anos, criou um catolicismo sui-generes, um catolicismo cuja identidade se expressava, sobretudo na devoção aos santos, nas festas e o que envolvia isso, fundamentalmente era isso, além do batismo, que mais, desobriga era celebrado normalmente com fervor e consciência de responsabilidade por parte dos pais e das famílias, e daí que a conseqüência disso as vimos ainda hoje, por exemplo, esse certo deslocamento do centro que é a fé em Jesus Cristo como único Senhor e Salvador, que de alguma maneira aparece, muito claro no batismo, depois se dilui na experiência normal da religiosidade¹³.

Esse catolicismo sui-generes começou a ser combatido quando formas de romanização começaram a se esparramar por todo o vasto território brasileiro¹⁴. Contudo, conforme André Silva, “na maioria dos casos, as ações romanizadoras foram ressemantizadas pelo povo, que no contexto das condições do regime do padroado, já eram habituados a formar suas concepções religiosas fora do espaço de ação do clero.”¹⁵

13 Entrevista com Dom José Luis Azcona, terceiro e atual bispo da prelazia de Marajó, em 27 de setembro de 2004, em minha residência. Essa entrevista ocorreu em dois momentos diferenciados. Um primeiro presencial que demorou 90 minutos e um segundo, em função das obrigações e responsabilidades do prelado, respondido por escrito na prelazia de Soure e encaminhado por correspondência.

14 Conforme diferentes estudiosos, a Romanização foi um movimento de reforma católica ocorrido do século XIX. Seu pressuposto básico era a adequação do catolicismo brasileiro ao Concílio Tridentino e às orientações de Roma. Tomei essa explicação de RODRIGUES, Carlos Moisés Silva. op. cit. p. 16.

15 SILVA, André Luiz da. *Faces de Maria – Catolicismo, Conflito simbólico e identidade* – Um estudo sobre a devoção a Nossa Senhora de Schoenstatt na cidade de Ubatuba. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião – PUC-SP, São Paulo, 2003, p. 7.

Refletindo sobre a trajetória da Igreja na Amazônia e a expressividade de religiosidades populares, podemos dizer que a fundação da prelazia de Marajó pode ser entendida como ação de um projeto romanizador na região Amazônica. Nesse momento, assistimos a tentativa de uma ruptura no campo da religiosidade praticada por populações locais. Antes desse processo, dirigidas por um clero secular, as expressões e manifestações religiosas mantinham-se enlaçadas entre si. Na tentativa de captar sutilezas da religiosidade popular, pensamos que, apesar das práticas da romanização procurarem instalar fissuras e rupturas nessa relação, guerreando contra algumas devoções e espiritualidades compósitas ali presentes, nas estratégias de autonomia, expressão de interesses imediatos, o ribeirinho desgasta condições dominantes de uma nascente religiosidade sacramental nos territórios marajoaras.

Aspecto que devemos considerar é a dificuldade que bispos e padres que se dirigiram para os “Marajós” tiveram para realizar as práticas de desobriga¹⁶. Os traços culturais e geográficos da região foram entraves para a implantação imediata das obrigações sacramentais. Com isso, povoados, vilas e cidades podiam reatualizar suas devoções e venerar anualmente seus santos e santas. Tais características “fizeram com que essa religiosidade popular se tornasse consistente e conseguisse resistir aos ataques da romanização e da internacionalização que se verificou no campo da evangelização “oficial”, sobretudo no século XX.”¹⁷

Os próprios religiosos que chegaram à região perceberam o jeito diferente com que os ribeirinhos preservavam em sua religiosidade forte identificação¹⁸ com a cultura oral, quer em suas expressividades corporais, por meio de gestos encenados no entoar dos cantos, quer em seus

16 Desobrigas são visitas realizadas pelos religiosos às comunidades ribeirinhas, quando desenvolvem diferentes sacramentos, além de acompanhar o andamento do trabalho pastoral por leigos que dirigem as CEB's,

17 HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – Cehila. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 402.

18 O conceito de identificação provindo da psicanálise foi incorporado pela “teoria do cinema para explicar a forte ativação de desejos inconscientes relativamente a pessoas ou a imagens, fazendo com que seja possível nos vermos na imagem ou na personagem apresentada na tela”. No caso específico desse encontro entre religiosos e ribeirinhos a identificação se revela na diferença, criando significados que podem ser contestados ou cambiantes, para utilizar argumento de WOODWARD, Kathryn. Op. cit. p. 18.

falares, agires e fazeres, materializando suas devoções e modos de ser¹⁹. Com isso identificam diferenças no lidar com a religiosidade católica.

Sutilezas da Religiosidade Marajoara

A cultura religiosa católica das populações ribeirinhas, habitantes dos dois marajós (campos e florestas) na sua constituição histórica sofreu influências do catolicismo colonizador de matriz ibérica, da presença negra e nordestina, sem perder, contudo, aspectos de suas crenças míticas, lendárias, características de seu torrão de formação indígena.

Dando origem a formas de religiosidades mescladas, em que elementos provindos de outras culturas aqui foram ressignificados, muitas vezes em tons satíricos ou ganhando formas grotescas, habitantes marajoaras recriaram dimensões próprias de lutar pela preservação de seus saberes, tradições, linguagens, culturas.

Como caçador dessas experiências sociais, perdido em meio a florestas misteriosas plenas de uma poética das águas²⁰, com seus homens, mulheres e crianças anfíbias²¹, tenho me achado entre diferentes memórias orais, escritas e visuais na difícil empreitada de reconstituir traços do cotidiano de vida, trabalho e festa de alguns municípios do arquipélago de Marajó²².

Correndo em diferentes embarcações para alcançar Belém do Pará e depois em passagem aérea para Sampa, encontro-me com os romances

19 A perspectiva de pensarmos tradições de expressões religiosas em relacionais imbricamentos oral/letrado vem de nosso contato com pesquisas desenvolvidas por Maria Antonieta Antonacci que insiste em entender como suportes produzidos pelo amalgamado jogo oral/letrado podem evidenciar outras práticas de leitura e escrita em experiências culturais pouco historicizadas. Consultar: ANTONACCI, Maria Antonieta. Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: nordeste do Brasil, 1890/1940. *Projeto História* 22. Revista do Prog. de E. Pós-Graduados em História e do Deptº de História da PUC/SP. São Paulo: EDUC, junho/2001; _____. Artimanhas da História. *Projeto História* 24. Revista do Prog. de E. Pós-Graduados em História e do Deptº de História da PUC/SP. São Paulo: EDUC, junho/2002, além de dissertações e teses que vem orientando, entre essas, Cf. BRITO, Gilmarino Moreira. *Pau de Colher* – Na letra e na voz. São Paulo; Educ, 1996; SILVA, Antônio Zilmar da. *A oralidade deitada sobre o papel*: Homens, letras e vozes em trincheiras (Movimento armado em Fortaleza – 1911-1912). Dissertação de Mestrado em História Social, PUC-SP, São Paulo, 2004.

20 NUNES, Paulo. Aquonarrativa ou o encharcar-se na poética de Dalcídio Jurandir. *Trilhas*: Revista do Centro de Ciências Humanas e Educação. Belém: UNAMA, v. 3, n. 1, p. 47-52, 2002.

21 Nossa inspiração vem da obra de FRAXE, Terezinha J. P. *Homens Anfíbios* – Etnografia de um campesinato das águas. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Ceará, 2000.

22 Para realizar essa pesquisa de doutorado em História Social, tenho reunido como fontes de pesquisa: depoimentos orais de ribeirinhos, habitantes urbanos e religiosos dos municípios de Melgaço, Breves, Portel e Soure, sede da prelazia de Marajó; escritos em livros do tombo das paróquias de Breves, Portel e Soure; programas de festas religiosas; notícias de jornais; fotografias; romances, escritos de viajantes, entre outros indícios.

do escritor marajoara²³, neo-realista do nosso modernismo, Dalcídio Jurandir²⁴. Como ribeirinho que sou, pois habito em espaço urbano que não se desvinculou de seu fazer-se rural/florestal, nas páginas de *Chove nos campos de Cachoeira*, *Três Casas e Um Rio* e *Marajó*, reencontro-me com minhas raízes, revejo muitas cenas de minha infância, riu do linguajar caboclo-ribeirinho tão bem expresso nas formas de comunicabilidade oral e tento disciplinar meu olhar para as astúcias da religiosidade popular marajoara, objetivando driblar projetos de uma religiosidade oficial que se pretendeu hegemônica em toda região.

Avanço para dentro de Dalcídio e descubro ser ele um escritor descendente de mãe negra, pouco conhecido na Amazônia, mas com um lugar de destaque no cenário nacional. Em seus escritos flagro diferentes momentos em que relampejares de culturas africanas em mesclas com culturas indígenas expressavam encenações populares festivas, recompondo sinais da permanente luta cultural entre saberes orais e saberes letrados.

Em *Três casas e Um Rio*, conta-nos que uma noite dona Amélia levou Alfredo para assistir a chegada do Boi-Bumbá, que vinha do igarapé do Puca, baixo do Arari. Nesse tempo, em Cachoeira, não se usavam tambores nos bois-bumbás. “Tambor somente o do Rufo na banda e os da Coroa do Divino Espírito Santo, recolhidos pela polícia à ordem do arcebispo.”²⁵

Desacostumados com a prática de tambores em brincadeiras de bois, devido possíveis controles exercidos pelo poder político e eclesiástico local, moradores questionaram Situba, dono do boi, se tal apresentação não era a chegada do cordão do Divino Espírito Santo. Em tom satírico, próprio do espetáculo de culturas populares de tradição oral, Situba, representando vozes de improvisos surpreendentes, em vibração

23 Nesta pesquisa estamos apreendendo a Literatura como um conceito histórico e por isso revelador de práticas culturais e “evidência decisiva de uma forma particular do desenvolvimento social da linguagem. [...] Em suas complexas interligações e inter-relações, compõem uma nova prática substancial na própria linguagem social, sobre uma grande variedade de manifestações públicas e representação manifesta da “fala interior” e do pensamento verbal”. WILLIAMS, Raymond. Op. cit. p. 59/60.

24 Dalcídio Jurandir nasceu em 10 de janeiro de 1909, na vila de Ponta de Pedras, Ilha de Marajó e faleceu no dia 16 de junho de 1979, no Rio de Janeiro. Durante sua trajetória escreveu onze romances, 10 deles compõe aquilo que denominou de Ciclo do Extremo-Norte. São eles: *Chove nos campos de Cachoeira*, *Marajó*, *Três casas e um rio*, *Belém do Grão Pará*, *Passagem dos Inocentes*, *Primeira manhã*, *Ponte do Galo*, *Chão dos Lobos*, *Os Habitantes e Ribanceira*.

25 JURANDIR, Dalcídio. *Três Casas e Um Rio*. 3ª ed. Belém: Cejup, 1994, p. 111.

contagiate, proclamou: “É o Espírito Santo brincando de boi-bumbá para enganar a polícia do bispo.”

Um bêbado chamado Farinha D’Água começou a xingar o Boi: “É boi ou batalhão? Ou é astúcia do Divino entrando de contrabando em Cachoeira? Isso nunca que é boi. Isto é pura pajelança do Puca, “Que os pariu” Que os pariu. Metam essa lancha no fundo. Situba tem parte com o mal-assombrado. Que vá bater tambor com os jacarés.”²⁶

A chegada do boi mobilizou, alegrou, gerou conflitos de identidades e colocou em questionamento visões de moradores já enquadrados em padrões oficiais que não suportam formas de batuque de grupos populares porque desestruturam domesticados silêncios urbanos e desmobilizam seus controles. Ao mesmo tempo, o enredo dalcidiano recoloca encontros e tensões entre dimensões de vivências festivas afros e indígenas no corredor da Amazônia.

Começaram a aparecer gentes de diferentes lugares para reviver cenas de peijas históricas em tom de escárnio entre índios, negros e colonizadores brancos. Numa verdadeira polifonia de vozes que aglutina diferentes religiosidades, cantadores de boi de tradição popular ao reconstruírem ao ar livre, estratégias de dominação branca sobre populações aborígenes e negras, sinalizam consciências históricas do que representou o encontro entre o velho e o novo mundo²⁷:

Surgiram na roda os índios, primeiro submetidos a batismo. Apareceu o padre, desta vez descalço, a batina era uma saia de tinta na casca de muruci. [...] Desfiou, diante dos índios, ajoelhados em círculo, o seu rosário de contas brancas. Cantou numa voz rachada: “Batiza caboco”.

Os índios, em coro, contritos, respondiam: “Não namoro mais... Não namoro mais”.

Tornados cristãos, pois não namorariam mais, depois de fazerem de conta que falavam e cantavam língua de índio, fizeram uma evolução e desapareceram à procura do Pai Francisco. [...] Não demorou muito e chegava o negro velho tocado pelas flechas batizadas. Já não era o

26 Idem, p. 113.

27 ANTONACCI, Maria Antonieta. *Corpos sem fronteiras. Projeto História* 25. Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da PUC/SP. São Paulo: EDUC, dez/2002.

Pai Francisco do começo, ligeiro de língua, no passo e na provocação, mas submisso, aterrizado.²⁸

As águas marajoaras benzidas pelo catolicismo português tentaram tolher a língua e os sentidos das populações nativas. Nesse enredo, Dalcídio permite entrever como culturas de tradição oral com fortes marcas de suas expressividades, quer seja em seus permanentes falares, quer seja em seus performáticos agires, ao entrarem em contato com formas de religiosidade catequética do velho mundo, foram forçadas a se enquadrar em sua ritualidade silenciosa.

O expressar consciente dessa peleja histórica indica que, por trás desses silêncios, o ribeirinho criar entendimentos peculiares daquilo que lhe é transmitido. Na condição de receptor ativo, lê os ensinamentos religiosos fundido em sua cosmovisão anfíbia, que engloba crenças no sobrenatural, nos mitos, lendas, encantarias, supertições, santos e nos elementos naturais que compõem seu habitat.

Baseando-nos em Hall, podemos dizer que, numa batalha irregular e desigual, seguindo táticas para desorganizar e reorganizar, confinar e tecer definições, resistir e aceitar, recusar e capitular, ribeirinhos e religiosos agostinianos transformaram o espaço marajoara em arena de uma permanente luta cultural, “onde não se obtêm vitórias definitivas, mas onde há sempre posições estratégicas a serem conquistadas ou perdidas.”²⁹

Nas Teias de uma “Espiritualidade dos Sentidos”

Giovanni Gallo, padre jesuíta italiano que a partir de 1973 fez-se marajoara, passando a residir em Jenipapo, município de Santa Cruz do Arari, ao abdicar de regalias que sua condição de religioso europeu açambarcava, adentrou o misterioso modo de vida da região e quis experimentar no corpo e nos sentidos as intermediações urbano e rural, sagrado e profano, homens e santos. Em *Marajó – A ditadura das águas*, livro que reúne diferentes textos sobre suas impressões na arte de sobreviver nesse lado do Atlântico, narra no tópico *Umromeiro do Círio de Santa Cruz do Arari* uma experiência de participação que permitiu colocar em questionamento valores de sua cultura de origem. “Estou preparado

28 Idem, p. 126.

29 HALL, Stuart. Notas sobre a desconstrução do “popular”. op. cit. p. 255.

psicologicamente. Procurei libertar-me do meu modo de pensar e de crer, para ter condições de fazer esta caminhada junto com meu povo. Quase entrei na máquina do tempo: esta procissão para mim é voltar à Idade Média. Estou bem pertinho da Santa. [...] Quando é minha vez eu também carrego a berlinda.”³⁰

Gallo, ao experimentar com diferentes moradores e trabalhadores do chamado Marajó dos Campos, a luta pela sobrevivência, procurando aculturar-se nos ritmos de vida desse pedaço desconhecido do Brasil, seja acompanhando pescadores na salga, na safra, passando com eles semanas na beira do rio “no galho do pau” ou numa pequena embarcação perdida na imensidão da ilha, seja fazendo-se uma voz “que clama no deserto” contra isolamentos sociais, começou a construir entendimentos de que a lógica de uma cultura só pode ser captada quando experimentada na relação com seus semelhantes.

Na condição de padre e atento observador, estranhou sua forma de leitura da religiosidade, quando passou a conviver com os marajoaras. Deixando-se *morder os olhos na poeira da cultura ribeirinha*, sentiu que a racionalidade da cultura cristã ocidental dividiu sentimentos humanos em frações da vida social que nunca ficam descoladas das relações de trabalho, mas permanentemente sintonizados com objetos da cultura material, expressões de religiosidade e práticas de viveres:

Eu fico pensando. Neste alvoroço de sons e de vozes, eu me sinto sozinho, perdido no caminho da vida. Isso mesmo, este Círio que estou fazendo cabisbaixo, esquecendo todos, pensando só em mim mesmo, parece o símbolo da vida. A gente sai na alegria dos cantos, da música, das luzes: tudo belo, tudo fácil. Mas adiante a caminhada se complica, um estrepe no pé, a poeira pega na garganta e tira o fôlego. A reza esmorece, quase não tem mais sentimento. A banda começa mais uma vez, com entusiasmo. “Um barril de chope”, ninguém diria que a toada é litúrgica, porém ajuda a caminhar e aqui caminhada é oração.³¹

30 GALLO, Giovanni. *Marajó – A ditadura das águas*. 2. ed. Belém, Edições “O Nosso Museu”. Santa Cruz do Arari Pará, 1981, p. 301. Por meio de um olhar relacionando o perto e o longe, o exótico e o familiar, Gallo revela histórias de bichos e de visagens, folclore, medicina da terra, experiência religiosa e vivência típica, feitiçaria, ensaios sobre giria e debates sobre as mudanças, carências e crises de sobrevivências na região.

31 Idem.

Difícil de ser compreendida por um olhar disciplinado que vê as expressões de fé num único gesto de contrição e respeito, a polifônica religiosidade popular ao se expressar em ritmos e encenações variadas, inerentes a suas tradições orais, seja num forte entoar de cantos ou silenciar de vozes para realizar outros desejos em meio a multidão, colocou Gallo em dimensões liminares³², unindo-o e ao mesmo tempo em que afastava da corrente de significações produzidas por ribeirinhos marajoaras para expressar como transitam com maestria entre pólos considerados divergentes para a religiosidade sacramental de matriz européia.

Dando fisionomia para a riqueza dessa manifestação de fé, D. José Luiz Azcona, terceiro bispo da prelazia de Marajó, também adentrou liminares espaços de suas percepções de mundo. Se o encontro entre culturas gera a recomposição e produção de novas identidades, que são marcadas pela diferença numa perspectiva relacional, constituída por símbolos, sistemas de representações que classificam e denominam o encontro entre sujeitos de diferentes posições sociais, religiosas, políticas³³, trabalhando entrevista com este prelado, em questão que buscou captar sua visão sobre a diferença da religiosidade ribeirinha quando aqui chegou e sua experiência com a religiosidade espanhola, sobressaltam de sua narrativa deslumbramentos e reconhecimentos da riqueza na gestualidade, simplicidade, relacionados com marcas de viveres rural/florestal/amazônico em sua exuberância de rios que transformam o corpo humano como parte da musicalidade do lugar³⁴:

Fiquei deslumbrado, fiquei impactado pela diferença, precisamente pela diferença. Eu vinha da Europa, dos meus estudos acadêmicos, minha teologia, minha filosofia, meu doutorado, minha experiência pastoral, e ao chegar aqui como provincial, visitando aos missionários em Marajó, eu sofri um verdadeiro impacto pessoal, como religioso e como alguém que tinha sido chamado desde sempre para a missão. E o primeiro impacto repito, foi esse deslumbramento, foi esse ficar diante de um mundo estranho e ao

32 TURNER, Vitor W. *O processo ritual – Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974, p. 5.

33 Baseado em WOODWARD, Kathryn. op. cit. p. 7-72.

34 O refletir como formas de gestualidade, performance, musicalidade, visualidade, permitem entendermos percepções dessas populações formadas dentro de outras lógicas culturais, está embasado nas pesquisas que Maria Antonietta Antonacci vem desenvolvendo e orientando.

mesmo tempo que me agarrava, me prendia poderosamente, porque pela simplicidade de sua vivência religiosa e cristã nas manifestações litúrgicas, nos cantos, na liberdade com que levantavam os braços e expressavam sua religiosidade, pela imponência da natureza marajoara tanto nos rios quanto nas matas, pelo exotismo, por esse mistério amazônico que é, eu não compreendia, e que estava misturado sobretudo com a minha vocação missionária, esses foram os contatos mais diretos pois, com o Marajó que me levaram a pensar na possibilidade de imediatamente quando terminar meu mandato de provincial, poder vim aqui como voluntário missionário, os anos que fossem, talvez toda vida.³⁵

Reconhecendo visíveis contrastes que a cultura européia produziu em seu próprio corpo ao formá-lo em seus comportamentos e crenças e ao chegar aqui como provincial deparou-se com uma cultura que pode lhe recuperar sensibilidades perdidas em meio ao epicentro europeu consagrado pela religiosidade letrada, emocionalmente em sua narrativa, almejou projetar-se como missionário para conviver e aprender com essa expressiva religiosidade, *os anos que fossem, talvez toda vida*.

A narrativa do bispo permite entender como a produção de uma auto-referência, remetendo a si próprio, mas que tem como referente à cultura local, com seus traços característicos que o faz ao mesmo tempo admirá-la, deixando-o encantando, extasiado, mas também negá-la, objetivando discipliná-la, fixá-la com uma determinada identidade, moldá-la sob a égide de uma religiosidade sacramentalmente estrangeira, cuja justificativa para a transformação é a simbologia Cristo. No ícone dessa religiosidade, escondem-se práticas de imposição e inferiorização e tentativas de silenciar a dinâmica e expressividade do saber-fazer-viver local.

Sem viverem em relações harmônicas, mas disputadas remo-a-remo como uma peleja ou “porfia” entre ribeirinhos quando estão em tempo de trabalho no rio, envolvendo para além dos visíveis recursos materiais, símbolos assimetricamente postos na arena da história, no jogo de relações desiguais de poder, emergem diferenças que definem a cultura ribeirinho como “mergulhada nas trevas da ignorância”.

35 Entrevista com Dom José Luis Azcona, terceiro e atual bispo da prelaazia de Marajó, em 27 de setembro de 2004.

Contudo, fortes marcas da expressividade, gestualidade, performance, musicalidade, impressionantemente narradas, permitem entrever as vibrantes sensibilidades de matrizes orais, ameríndias e/ou africanas entre populações dos Marajós, reconhecendo que a cultura religiosa européia, de matriz racionalizante e letrada, não vingou tolher o corpo de seus iguais. Como assinala Antonacci em diálogo com Vigarello: “O corpo especialmente quando a relação com a escrita e o livro não é geral, pode revelar uma profundidade por vezes inimagináveis.”³⁶ A esse respeito o bispo ainda narrou:

Religiosidade expressiva que se manifestava de um modo exuberante, coisa que na Espanha não era tanto, revelada extremamente em sinais, aquilo que o coração do fiel experimentava. A própria liturgia era extremamente expressiva, era comunicativa, era expansiva, era participativa, em contraste com a falta de expressividade da liturgia na Europa. Uma grande diversidade de santos e de devoções muito mais do que na Europa. Percebi *uma Espiritualidade dos sentidos*. Por exemplo, porque, aqui entra muito, os sentidos, o olhar, olhar para a imagem, isso é importantíssimo, olhar para a berlinda, olhar para as roupas de Nossa Senhora, olhar para o carro dos anjos, e tudo isso é movido de religiosidade, não é curiosidade turística, digo os elementos de comunicação e comunhão com Deus, isto para mim foi uma novidade a ser aprendida.

Marcas de culturas orais ribeirinhas ainda não domesticadas pelo letramento ocidental cristão são apresentadas como livres e espontâneas, alheias às imposições da religiosidade de cunho cristianizador. Sem dividir o corpo em fragmentos que afastam do comunitário, essa religiosidade festiva se expressa em comunicabilidades próprias constituídas em conexões com a natureza de culturas gregárias.

D. José Luiz Azcona, nessa passagem, aponta estranhamentos do ser ribeirinho por estar pouco articulado com os grilhões da cultura letrada européia, ainda hoje consegue expressar-se dentro de energias cósmicas em que sentidos, gestos, performances de povos herdeiros de lógicas

36 ANTONACCI, Maria Antonieta. Corpos negros: Desafiando verdades. In: BUENO, Maria Lúcia & CASTRO, Ana Lúcia (Orgs.) *Corpo território da cultura*. São Paulo: Annablume, 2005. p. 27-62.

de saberes oralmente experimentadas e transmitidas, promove leituras do social em outras dimensões de religiosidade³⁷.

Elementos constitutivos de uma *espiritualidade dos sentidos, tátil, visual, sonora, mística* nas interfaces com símbolos da cultura material dessa identidade ribeirinha, assim como dimensões de ritos litúrgicos afro-indígenas são fortemente apresentados na narrativa. Nas injunções artefatos culturais religiosos e expressiva devoção aos santos e santas do catolicismo popular, a religiosidade marajoara revela-se essencialmente festiva, comunitária, solidária e não fechada em si mesmo como individualidade pregada pelo ocidente cristão:

É a espiritualidade que está por detrás dos foguetes, de queimar foguetes. No início eu pensava que seria exclusivamente uma expressão de alegria, como era na Espanha, que disparar foguete que é dia de festa, tudo bem, mas aqui é mais, e o foguete e as pistolas expressam também a oferta da gente, das pessoas, através do disparo dos foguetes, que sobe, que explode, que faz o barulho, que a pessoa estaticamente contempla a subida dos foguetes, como uma oblação de si mesmo através da simplicidade, do som, e de novo sentido, dos ouvidos e do olhar para com Deus, como homenagem de entrega para Deus através dos sentidos, para a explosão do barulho que é sagrado, não é só porque é festa, como na Europa, ouve o disparo isto está envolvido em sacralidade, não é um elemento festivo, é sagrado, característica de sacralidade que isso pode. Também com uma espiritualidade dos sentidos e que também vai na experiência da comunidade que participa numa procissão, e se sente também unido com Deus através dos outros, que os outros são importantes também na minha comunicação com Deus, que eles estão na procissão, olhando, estando a olhar, a ver as lágrimas de determinado irmão. Quando passa Nossa Senhora os vemos, pois descalços, os sacrifícios, isso é uma parte da comunhão que estão participando com Deus através da comunidade, através do grupo que entra nessa experiência

37 Idem, p. 1.

e nesta demonstração de religiosidade, e isso na Europa não é tão claro, aqui sim, essa dimensão comunitária, me apareceu muito vivente, toda a dimensão dos sentidos, o apalpar, o tocar um pouco na imagem, na fita, cores, tudo isso que envolve o mundo da religiosidade, sobretudo nas procissões e novenas, com mais novenas, me impactou profundamente, e foi um tipo de espiritualidade que tive que aprender, não foi para mim fácil, racionalista, entender que isso pudesse ter um certo tipo qualquer de espiritualidade, expressão de religiosidade, ou da comunicação com o sagrado, concreto com Deus, com Nossa Senhora, com os santos ou com Jesus Cristo, a partir desses elementos a gente compreender que é assim, que a gente precisava também enculturar-se, nesse tipo de religiosidade.

Objetivando *levar Cristo ao mundo inteiro*, religiosos espanhóis embrenharam-se na região marajoara e enfrentaram a mais difícil guerra em sua política de evangelização – a guerra cultural envolvendo valores, saberes, entendimentos que remetendo ao universo das linguagens da espiritualidade de homens e da mulheres ribeirinhos, os fez querer tornar-se “um dos seus”, enculturando-se nos ritmos e modos de vida da região, procuraram apreender códigos de sobrevivências religiosas como estratégias para promover mudanças na política de reeducação cristã.

Gallo, ainda que se colocando em clandestinidade como religioso, já que anos depois abandonou a batina e as orientações da Igreja oficial, no tempo de sua “travessia” para o universo de vida da cultura marajoara, construiu palavras em crises que revelam embates sofridos para entender essa gente “que faz tudo diferente do que manda o catecismo religioso.” “Eu digo: - “Senhor, ajuda-me a crer, como este povo, como antes. Não dá para voltar atrás, demasiadas coisas aparecem na minha vida, lavando, filtrando, deformando a paisagem do mundo, do meu mundo. Eu não posso mais ser o mesmo. Senhor, que eu possa entender este povo que acompanha a Santa.”³⁸

Observando atentamente gestos, expressões, palavras faladas, cantadas, Gallo, em meio a multidão de marajoaras no círio da padroeira

38 GALLO, Giovanni. Op. cit. p. 302.

de Santa Cruz do Arari despiu-se de preconceitos e normas que o catolicismo oficial construiu para disciplinar “desvios” de vivências populares³⁹. Convivendo com situações inusitadas percebe que leituras produzidas em torno de determinados gestos não alcançaram significados atribuídos por romeiros marajoaras em suas encenações de devoções e crenças na padroeira:

Já é noite. Alguém liga a lanterna, uma mulher acende umas velas. Eu sou pateta e quero sempre dar palpites: “Desculpe, com este vento não dá...” A mulher me olha com dois olhos tristes (Deus sabe o que ali está escondido), não responde, se encolhe debaixo da berlinda, quase no desespero de que se apaguem. Eu fico olhando desconfiado. Dona Amélia compreende que eu não compreendo e me diz num cochicho: “Se Deus ajuda...” Agora entendo, é promessa. Aquela mulher, com as suas velas, juntas num feixe, para que se ajudem uma à outra, dentro dum chapéu, continua tropeçando, dando topadas, mas agüenta porque Deus ajuda.⁴⁰

Caminhar por dentro do espetáculo da religiosidade popular ribeirinha marajoara fez Gallo sentir-se intruso, diferente, incapaz de ler nas bordas de concretos sinais o que representa para o romeiro acompanhar a santa, tropeçar, levantar-se, acender uma vela que não consegue ficar acesa, mas unida a outras parecem construir força contra fortes ventos que sopram na cara da procissão, representando que a vitória do povo de Deus será alcançada pela força da tradição de experiências vindas em comum de uma memória que vem de ancestrais lutas contra diversificadas catástrofes naturais e sociais.

“À frente com a liberdade dos filhos de Deus, cantando, rezando, rindo, conversando, de braços dados, a passo de dança [...] um bêbado, cambaleando, se empurra pra frente e coloca uma nota de dez cruzeiros entre as flores da berlinda. E o vento a leva... alguém hoje vai encher a cara, em honra da Padroeira”, simbolizam gestos de culturas orais que não conhecem fronteiras e divisões entre o mundo das vivências e o mundo do sagrado.

39 Sobre formas de disciplinar manifestações religiosas populares, Cf: ABREU, Marta. Op.cit.

40 Idem.

Sentindo sua pólvora molhada porque não consegue degustar sensações de felicidades que vê expressas no rosto de diferentes romeiros, questionando, inclusive, se a reza deles não vale mais do que a sua, Gallo esforçou-se em pensamento e procurando silêncios de sua intrusa presença, deixou-nos impressões escritas. “Eu, quietinho, atrás da Santa, repito: “oh! Nossa Senhora, eu quero ter a fé deste povo, que sente a presença de Deus na maresia do lago, que a sente mesmo nas suas mãos com as fitas, com cera, com os foguetes. Quero a fé de Bom-Bom que vai ao meu lado com a mortália que não usou, a fé daquele pai que leva no colo um anjinho.”⁴¹

Lendo o Marajó como uma cultura herdada com a vida já que ensinamentos de manuais escritos não tiveram ressonância como orientações práticas de convivências, Gallo ainda assinalou que “o caboclo tem sua própria cosmologia, não conhece a palavra, porém segura com ciúme o conteúdo”⁴², indicando que suas apreensões de conhecimentos da letrada cultura cristã foram peneirados por valores e crenças do universo cultural ribeirinho marajoara.

A atitude de Gallo em querer vivenciar na condição de romeiro, as experiências da religiosidade popular da região foi uma forma de explicitar para a população que, apesar da Igreja Oficial desconsiderar muitos aspectos dessa manifestação de fé, almejou colocar-se como intermediário na tensa relação catolicismo devocional e catolicismo sacramental. Anterior a essa convivência na condição de um romeiro “fora do lugar”, o religioso italiano curtiu incompreensões que colocaram na arena da luta cultural mentalidades assentadas na devoção aos santos e no abandono a essas formas de expressão popular.

Em artigo Nossa Senhora me perdoe, narra a movência de cultos e festas a diferentes Nossas Senhoras na região do Arari. Começou pela devoção de Nossa Senhora das Graças, em intensa explosão de fé que se espalhou em todo o interior, atingindo diferentes lares, do peão ao fazendeiro, monopolizando promessas e quando pressentiu sinais de cansaço, habitantes da terra colocaram em órbita Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, seguida de Nossa Senhora do Bom Remédio.

41 Idem, p. 303.

42 Um cruzeiro de catecismo – Idem, p. 89.

Caminhando de avião ou de barco, cultos a essas santas fizeram investidas no interior dos municípios do Arari, movimentando, deslocando o povo de todos os recantos, repetindo o costumeiro milagre de magnetizar as multidões⁴³. Apesar dessa intensa participação, Gallo assinala que estava ausente do Marajó quando a manifestação ocorreu: “Sinto muito não ter apreciado esta forma de devoção popular: pelo menos uma vez na vida teria saboreado a consolação de ver a minha igreja cheia de povo”, indica percalços do catolicismo oficial em sua política de cooptar o maior número de pessoas para participar das tradicionais celebrações religiosas.

Ausências dos populares em tais celebrações permitem leituras do social como artimanhas da cultura popular religiosa para frear avanços do universo letrado, expressos em diferentes folhetos que são doados ou disponibilizados na entrada à igreja. Por meio de orientações sistematizadas, tais folhetos, a nosso ver procuram disciplinar comportamentos espontâneos, próprios de culturas orais que ainda não aprenderam a conviver com limites em sua relação com santos, santas, Deus e Jesus Cristo.

Reproduzindo falas de populares como sinais da infinita memória oral que não se cala quando deseja expressar a força de suas crenças e tradições, Gallo embaraçado registrou: “- O senhor devia estar aqui... às seis horas o povo já estava esperando, a pé para acompanhar a Santa até Santa Cruz. Tinha gente, gente, a igreja não agüentou. E as notas amarradas nas fitas, só da graúda, de cinquenta, de cem, de quinhentos... Falam de trinta, quarenta mil cruzeiros e mais... Nossa Senhora raspou a nuca a São Pedro [...]”

Se as arrecadações nas novenas de São Pedro pouco concorridas não davam nada ou poucos sete cruzeiros de renda para a igreja, as gordas doações adquiridas no tempo das festas como promessas demonstram que a condição social do romeiro não é um limite para cumprir relacionamentos com os santos e santas. Doações, promessas, oferendas são realizadas a luz de suas percepções, interesses, crenças, relacionamentos comunitários. Apesar de Gallo procurar diferentes maneiras para colocar-se a favor da iniciativa dos moradores que tomaram para si a organização das festas, boatos de que sua ausência foi uma tentativa de

43 Nossa Senhora me perdoe – Idem, p. 225.

fuga “para não encontrar a Santa e que tinha dado a ordem de trancar a porta da igreja” foram propaladas em toda cidade. Tal ação aponta, mais uma vez, para conflitos entre diferentes formas de religiosidade católica e nuances táticas do popular para enfraquecer possíveis atitudes de restrição advindas do poder eclesiástico.

Compreendendo suas diferenças, mas não os vendo como desiguais, a idéia de *communitas*⁴⁴ pensada por Turner ajuda a visualizar práticas de encontro e solidariedade entre ribeirinhos e sujeitos urbano em diferentes tempos e situações, rompendo práticas individualizantes que se instalaram na região, visivelmente a partir da chegada de traços de uma economia de mercado. Nos momentos de encontro, como que vivendo um ritual, sem querer pensar as manifestações festivas como outro cotidiano, já que festejar faz parte da dinâmica de suas vidas⁴⁵, sem irromper com percepções e valores sociais, ribeirinhos e sujeitos urbanos remodelam os espaços da cidade festiva como sujeitos totais.

Tal formulação permite melhor compreender a narrativa de D. José Luiz Azcona, para quem o ribeirinho constituiu-se por suas próprias condições materiais e formas de sobrevivências em contato com o mundo natural, em um sujeito individualista. Nessa lógica de compreensão, o projeto evangelizador apresenta-se como única oportunidade para regenerá-lo, resgatando-o para dentro de um viver comunitário cristão que o afasta do mundo das trevas:

Nosso ribeirinho acostumado ao seu individualismo, lógico porque a sua habitação tem o caráter na beira do rio, criava uma (sem entendimento) e sempre criou, e ainda com devedores já faz parte da nossa psicologia, pessoas individuais, individualistas, individualistas porque ela tinha que fazer tudo, a família ela tinha que providenciar a tudo, a distância fazia também que a socialização se desse muito difícil, por isso os padres contam como estas antigamente,

44 A “*communitas*” é um relacionamento não estruturado que muitas vezes se desenvolve entre liminares. É um relacionamento entre indivíduos concretos, históricos, idiossincráticos. Esses indivíduos não estão segmentados em funções e “status” mas encaram-se como seres humanos totais. TURNER, Vitor W. Op. cit. p. 5.

45 Segundo Blass, “a festa, ao agregar, reunir “celebrantes unânimes”, possibilitaria, segundo Durkheim, uma exaltação coletiva. Nessa medida, celebra-se a *communitas*, o sentimento de pertença, afirmando identidades comuns”. BLASS, Leila Maria da Silva. *Festa e Trabalho: Compatibilidades inesperadas*. Texto apresentado no concurso para Titular no Departamento de Sociologia da PUC/SP. 2003, p. 2. Mimeo.

era quase infalivelmente uma ocasião para sair do lugar, muitas vezes morte, divisões de grupo, brigas de família que às vezes eram ancestrais, porque não tiveram a ocasião de reunir-se, de colocar seus problemas de colocá-los, sobretudo diante da luz do Evangelho da palavra de Deus que unificar confortamente a partir do Evangelho.

A narrativa sinaliza a produção de um pensamento cristão, desconhecendo estratégias de encontro entre os ribeirinhos que rompem com os afastamentos geográficos e sócio-culturais, quer nas diversas práticas de trabalho, quer nos encontros festivos, constituindo laços de “communitas” por meio de suas expressivas formas de pensar, viver e se comunicar.

Lendo a cultura ribeirinha a partir de seu lugar social, formação intelectual e religiosa, padres, bispos e religiosas não conseguem, muitas vezes, apreender dinâmicas de vida urdidas na região que aglutinam diferentes saberes, tradições, crenças e costumes. Remanescentes de uma cultura ocidental e letrada que os educou a separar trabalho de festa, sagrado de profano, seus embaraços e ambigüidades para aculturar-se e nutrir-se dos potenciais saberes aquoflorestais marajoaras e implementar uma coerente e sensível evangelização, revelam limites e intolerâncias. O ribeirinho por sua vez, nas injunções e familiaridades com seus conhecimentos práticos de trabalhos, festas e crenças, originários do forte contato cultura e natureza, nas suas sutis táticas inventa enfrentamentos e negociações para fazer valer sua cosmovisão e interesses pessoais. Nessa relação que não está dada e vencida, mas que se reinventa cotidianamente, religiosos e ribeirinhos enlaçam-se e distanciam-se, refazendo nesse movimento suas identidades culturais.

Referências

- ANTONACCI, Maria Antonieta. Tradições de oralidade, escritura e iconografia na literatura de folhetos: nordeste do Brasil, 1890/1940. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, n° 22, junho/2001;
- _____. Artimanhas da História. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, n° 24, junho/2002.
- _____. Corpos sem fronteiras. *Projeto História*. São Paulo: EDUC, n° 25, dez/2002.
- _____. Corpos negros: Desafiando verdades. In: BUENO, Maria Lúcia & CASTRO, Ana Lúcia (Org.) *Corpo território da cultura*. São Paulo: Annablume, 2005, p. 27-62.
- BELMONTE, Agostinho. *100 Anos de presença Agostiniano-Recoleta no Brasil (1899-1999)*. Rio de Janeiro: Gávea, 2000.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.
- BLASS, Leila Maria da Silva. *Festa e Trabalho: Compatibilidades inesperadas*. Texto apresentado no concurso para Titular no Departamento de Sociologia da PUC/SP. 2003. Mimeo.
- BRITO, Gilmarino Moreira. *Pau de Colher – Na letra e na voz*. São Paulo; Educ, 1996;
- DA MATA, Possidônio. A igreja Católica na Amazônia da atualidade. In: HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – Cehila. Petrópolis: Vozes, 1992.
- DEL PRIORE, Mary e GOMES, Flávio dos Santos (Org.) *Os senhores dos rios: Amazônia, margens e histórias*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2003.
- FRAXE, Terezinha J. P. *Homens Anfíbios – Etnografia de um campesinato das águas*. São Paulo: Annablume; Fortaleza: Secretaria da Cultura e do Desporto do Governo do Estado do Ceará, 2000.
- GALLO, Giovanni. *Marajó – A ditadura das águas*. 2ª. ed. Belém, Edições “O Nosso Museu”. Santa Cruz do Arari Pará, 1981.
- HALL, Stuart. *Da Diáspora*. Identidades e Mediações Culturais. Belo Horizonte: Editora UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.
- HOORNAERT, Eduardo (Coord.). *História da Igreja na Amazônia*. Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina – Cehila. Petrópolis: Vozes, 1992.
- JURANDIR, Dalcídio. *Três Casas e um Rio*. 3ª. ed. Belém: Cejup, 1994.

LONDONO, Fernando. Imaginária e devoções no catolicismo brasileiro. Notas de uma pesquisa. In: *Projeto História*, n. 21, São Paulo: Educ/Fapesp, nov. 2000.

NUNES, Paulo. Aquonarrativa ou o encharcar-se na poética de Dalcídio Jurandir. *Trilbas: Revista do Centro de Ciências Humanas e Educação*. Belém: UNAMA, v.3, n.º. 1, p. 47-52, 2002.

SARLO, Beatriz. *Paisagens Imaginárias – Intelectuais, Arte e Meio de Comunicação*. São Paulo: Edusp, 1997.

SILVA, André Luiz da. *Faces de Maria – Catolicismo, Conflito simbólico e identidade – Um estudo sobre a devoção a Nossa Senhora de Schoenstatt na cidade de Ubatuba*. Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião – PUC-SP, São Paulo, 2003.

SILVA, Antônio Zilmar da. *A oralidade deitada sobre o papel: Homens, letras e vozes em trincheiras (Movimento armado em Fortaleza – 1911-1912)*. Dissertação de Mestrado em História Social, PUC-SP, São Paulo, 2004.

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Identidade e diferença: A perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

TURNER, Vitor W. *O processo ritual – Estrutura e Antiestrutura*. Petrópolis, Vozes, 1974.

VAINFAS, Ronaldo. Colonização, miscigenação e questão racial: notas sobre equívocos e tabus da historiografia brasileira. *Tempo*. Revista do Departamento de História da UFF, n.º. 08. Rio de Janeiro: Sette Letras, dezembro de 1999.