

I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões Religiões e Espiritualidades, Culturas e Identidades

Anais

Coordenação de:

Paulo Mendes Pinto

Carlos Calvacanti

Sérgio Junqueira

Eulálio Figueira

Volume XII

Divindades e Rituais Religiosos na Amazônia
Oriental

Coordenação

José Guilherme dos Santos Fernandes (UFP)

I Congresso
Lusófono
de Ciência das
religiões



DEPARTAMENTO
DE CIÊNCIA
DAS RELIGIÕES

RELIGIÕES E ESPIRITUALIDADES
CULTURA E IDENTIDADES

Outubro de 2015
Edições Universitárias Lusófonas

Data: Outubro de 2015.
I Congresso Lusófono de Ciência das Religiões
Religiões e Espiritualidades – Culturas e Identidades
LISBOA | 9 a 13 de maio de 2015

Organização:
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

Em parceria com:
Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Universidade do Estado do Pará
Universidade Federal de Juiz de Fora
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Grupo Coordenador da Comissão Organizadora:
Paulo Mendes Pinto (ULHT), Carlos André Cavalcanti (Un. Fed. Paraíba), Emerson Silveira (Un. Fed. de Juiz de Fora), Eulálio Figueira (PUC-SP), Flávio Senra Ribeiro (PUC Minas), Manuel Ribeiro de Moraes Júnior (Un. do Est. do Pará) e Sérgio Rogério Azevedo Junqueira (PUC-PR)

Restante Comissão Organizadora:
Alfredo Teixeira (Un. Católica Portuguesa), Celeste Quintino – (ISCSP – U. de Lisboa), Deyve Redyson (Un. Fed. Paraíba), Douglas Rodrigues da Conceição (Un. do Est. do Pará), Edin Sued Abumanssur (PUC-SP), Edite Maria Fracaro Rodrigues (PUC-PR), Henrique Pinto (ULHT), Lidice Meyer Pinto Ribeiro (UP Mackenzie), Marina Pignatelli – (ISCSP – U. de Lisboa), Nuno Simões Rodrigues (FL-UL), Roberlei Panasiewicz (PUC Minas) e Sylvana Brandão (Un. Fed. de Pernambuco/ Un. Cat. Pernambuco)

Índice

- 4 *José Guilherme dos Santos Fernandes*, Divindades e Rituais Religiosos na Amazônia Oriental
- 5 *Raimunda Cristina Caldas e Tabita Fernandes da Silva*, Elementos Da Fauna e da Flora no Ritual da “Festa da Moça Nova”
- 17 *Francisco Pinheiro de Assis*, Experiências dos Devotos de Santa Raimunda do Bom Sucesso na Tríplice Fronteira Brasil, Bolívia e Peru
- 40 *Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva, Huarley Mateus do Vale Monteiro e Marinalva da Silva Brito*, Um Retrato Caleidoscópico da Cultura Indígena: Reflexões Sobre Mudanças de Práticas Religiosas
- 53 *Maria Helena de Aviz dos Reis*, Divinus: Tradições e Traduções na Festa de Todos os Santos na Comunidade Quilombola de Jurussaca – Tracuateua/Pa.
- 67 *Maria Helena de Aviz dos Reis*, Marujada de Tracuateua/Pa: um Olhar Sobre as Manifestações Culturais e Religiosas na Festividade de São Benedito e São Sebastião.
- 82 *Huarley Mateus do Vale Monteiro, Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva e Marinalva da Silva Brito*, Canaimé: Temor e Punição em Narrativas Oraís Indígenas do Alto São Marcos-Rr
- 95 *Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva, Huarley Mateus do Vale Monteiro e Marinalva da Silva Brito*, Um Retrato Caleidoscópico da Cultura Indígena: Reflexões Sobre Mudanças de Práticas Religiosas
- 108 *Reginaldo Conceição da Silva*, “Meu Charuto Vê”: o Ritual Oracular na Umbanda em uma Cidade de Fronteira na Amazônia.
- 122 *Alessandra F. Conde da Silva e Silvia Helena Benchimol Barros*, A Teshuvá em Cabelos de Fogo de Marcos Serruya: o Shadai Herdado e o Retorno a Cultura Judaica Na Amazônia Paraense
- 135 *José Guilherme dos Santos Fernandes*, Do Encoberto ao Encantado: A Mitopoética Sebastianista na Amazônia Oriental

Divindades e Rituais Religiosos na Amazônia Oriental

Coordenadores:

José Guilherme dos Santos Fernandes

Este simpósio pretende apresentar e discutir estudos e investigações acerca de práticas rituais religiosas na Amazônia Oriental, no Brasil, entendendo-se tal região cultural como a metade leste do Estado do Pará e a metade oeste do Estado do Maranhão. Tal região apresenta condição ímpar nos processos de contatos culturais desde a colonização lusitana na Amazônia em geral, em razão do trânsito entre a Amazônia e o restante do Brasil primeiramente ocorrer por esse corredor, desde o século XVII. Portanto, este espaço desde cedo adquiriu características de espaço de trânsito de homens e suas culturas o que irá se consolidar, no início do século XX, com a estrada de ferro entre Belém, capital do Pará, e a cidade de Bragança, na fronteira com o Maranhão.

Toda essa diversidade de culturas ali estabelecidas, por força de deslocamentos e migrações, fez emergir um primeiro amálgama cultural na Amazônia, e caracterizou a Amazônia Oriental como um imenso laboratório sócio-histórico e cultural da região, por abrigar culturas em contato ou já permeadas. E nessa esteira, ocorreu a consequente diversidade de práticas e rituais religiosos, de matrizes ibérica, indígena e afro-brasileira. Nesse mosaico, contemplam-se as devoções aos santos católicos, a pajelança, a umbanda e aos ritos judaicos. A começar pela presença dos judeus sefaraditas provenientes da península Ibérica, tem-se como marco histórico desta imigração na Amazônia oriental, ainda no início do século XIX, a construção, na cidade de Belém do Pará, da sede da primeira sinagoga no Brasil Império: Eshel Abraham. A região, como uma das primeiras portas de entrada na Amazônia brasileira, constituiu-se também de confrontos e acomodações religiosas, como a devoção a São Benedito em Bragança, misto de ritual católico e de práticas umbandísticas. A devoção a São Sebastião, seja no litoral paraense, em São João de Pirabas, ou no litoral maranhense, na Ilha dos Lençóis, apresenta o mesmo hibridismo, inclusive com um teor de sebastianismo messiânico, oriundo do lusitanismo. Em Belém ocorre a maior procissão religiosa católica do Brasil, em devoção à Nossa Senhora de Nazaré, que “arrasta”, em outubro de cada ano, pelas ruas da cidade, cerca de dois milhões de pessoas. Seja pela diversidade de práticas religiosas, seja pelo hibridismo dessas práticas, seja pelas longevas tradições religiosas da região e seu alcance histórico e espacial, é justificável que se constitua um simpósio mais especificamente sobre divindades e rituais religiosos na Amazônia Oriental, em evento que trata desse amálgama cultural em realidades lusófonas.

ELEMENTOS DA FAUNA E DA FLORA NO RITUAL DA “FESTA DA MOÇA NOVA”

Raimunda Benedita Cristina Caldas (UFPA)¹

Tabita Fernandes da Silva (UFPA)²

Resumo

Este estudo considera os elementos da fauna e da flora no ritual tradicional conhecido como A festa da Moça Nova, presenciado na aldeia *Tekohaw*, na Reserva Indígena Alto rio Guamá, às margens do Rio Gurupi, na região da Amazônia Oriental. A festa constitui-se num rito de passagem que marca para as meninas a etapa de passagem à fase de moça, em que esta é considerada apta à função reprodutora e, conseqüentemente, ao casamento. Os meninos também fazem parte do rito. A pesquisa aponta como tais elementos participam desse ritual e de como ilustram simbolicamente a imbricação entre o natural e o sobrenatural impressa na experiência religiosa dos Tembé. Visa contribuir para a ampliação do conhecimento das práticas religiosas e ritualísticas desenvolvidas na região e como se relacionam os processos de manutenção de ritos e preservação de identidade.

Palavras-Chave: fauna e flora; A festa da moça nova; o natural e o sobrenatural; identidade.

Abstract

This study approaches the elements of fauna and flora in the traditional ritual known as *A festa da Moça Nova*, performed in *Tekohaw* village, in the Indigenous Reservation Alto Rio Guamá, on the banks of the Gurupi river, in the Eastern Amazon. This festivity constitutes a rite-of-passage, which highlights a girl's transition into the adult phase and her aptitude for motherhood and consequently for marriage. The boys are also part of the rite. The research demonstrates how these elements take part in the ritual and how they symbolically illustrate the overlapping of natural and supernatural in the religious experience of Tembé tribe. It aims to expand the knowledge about religious and ritualistic practices carried out in the region and how the mechanisms of preservation of rites and identity are accomplished.

Keywords: fauna and flora; the ritual *A Festa da Moça Nova*; the natural and the supernatural; identity.

¹ Doutora em Linguística. Professora Adjunta II da Universidade Federal do Pará. Integrante do Grupo de Pesquisa do Laboratório de Línguas Indígenas da UnB. rcriscaldas@gmail.com

² Doutora em Linguística. Professora Adjunta I da Universidade Federal do Pará. Integrante do Grupo de Pesquisa do Laboratório de Línguas Indígenas da UnB. tabitafs1@hotmail.com

Introdução

A integração de elementos da fauna e da flora no rito de passagem “A Festa da Moça Nova”, prática da comunidade tradicional indígena do povo *Tenetehára*³ envolve a relação entre natureza e homem, aqui tratada como todo orgânico (PITTA, 2008). A compreensão da natureza enquanto um todo orgânico nas sociedades tradicionais é um modo de reconhecimento da importância que a natureza exerce para a vida humana, exemplarmente por refletir no homem o lugar comum e sua própria identidade. Desse modo, situamos o papel e a significação de elementos da natureza a partir da prática desse ritual presenciado na aldeia *Tekohaw*. Essa aldeia está localizada às margens do Rio Gurupi, onde habita o povo indígena Tembé, pertencente ao grupo *Tenetehára* e que tem sido um lugar de resistência frente aos contatos cada vez mais invasivos do Português. A aldeia *Tekohaw* é constituída por, aproximadamente, 300 pessoas, distribuídas em 70 famílias.

Os Tembé da aldeia *Tekohaw* falam a Língua Tembé, pertencente ao Ramo IV da Família Tupí-Guaraní, segundo Rodrigues (1986) e o Português. Embora as ameaças do português sejam cada vez mais ostensivas, os mais velhos ainda são monolíngues em Tembé e, nessa condição, empenham-se por manter a tradição por meio de suas práticas culturais, cantadas e proferidas na língua tembé, porém os mais jovens vêm gradativamente substituindo o Tembé pelo Português, condição que obriga os mais velhos a coibir qualquer prática externa à cultura Tembé durante as manifestações culturais da

Festa da Moça Nova

A realização da **Festa da Moça Nova** na aldeia *Tekohaw* foi presenciada no ano de 2005, ocasião em que a Capitoa, Verônica Tembé, tomou frente à realização do ritual ao lado de sua nora Lurdinha Tembé⁴ e juntas tomaram as providências necessárias para que naquele ano pudessem reavivar os costumes e práticas dos *Tenetehára*. Havia fortes expectativas a respeito da Festa, que parecia prenunciar certa urgência da tomada de consciência da comunidade a respeito da preservação da cultura.

³ A designação do grupo Tembé e Guajajara. Também inserimos acento gráfico para marcar a sílaba tônica da palavra na língua Tembé.

⁴ Lurdes Tembé faleceu no ano seguinte à festa presenciada por nossa equipe, fato que abalou sobremaneira as expectativas de preservação da cultura. As imagens do documentário foram muito fortes para o povo que sofria a cada vez que via as gravações da festa. Verônica Tembé faleceu há cerca de três anos.

Assim, a proposta deste trabalho parte do levantamento de elementos da fauna e da flora que integram o ritual em uma atitude de afirmação da identidade e da alteridade⁵ desse povo, em meio a tantos elementos externos à cultura que se interpõem no cotidiano do povo Tembé, em contextos que poderiam ser aparentemente desfavoráveis aos dois processos.

Diversidade linguística e cultural – meandros das relações de contato na Amazônia Oriental

Partimos da localização do Brasil como um país que tem uma língua oficial, o português, contudo não pode ser considerado monolíngue, porque é um país onde ainda são faladas, aproximadamente, 180 línguas indígenas dos povos que, originariamente, habitavam o espaço brasileiro antes da colonização europeia e é o espaço para onde foram trazidos povos de vários continentes, como africanos, falantes de línguas distintas, para servir como mão de obra escrava; assim como imigrantes italianos, alemães, japoneses, entre outros, falando línguas que são mantidas até hoje nas colônias de estrangeiros erradicados no país. Essa confluência e coexistência, no território brasileiro, de línguas distintas, faz do Brasil um país lusófono onde o multilinguismo é um fenômeno marcante.

A experiência multilíngue no território brasileiro como decorrente da experiência de pluralidades culturais que se constituíram no percurso histórico de mais de cinco séculos em que povos distintos, com experiências culturais distintas entraram em contato, propicia o surgimento de manifestações culturais diversas. Fortes exemplos desse tipo de experiência desse contato intercultural têm trazido como resultado a mescla de manifestações culturais, bem como o desaparecimento de manifestações culturais dos povos tradicionais. Nesse processo, no entanto, há práticas que se mantiveram como forma de resistência e preservação da identidade. Nesse sentido depreende-se que

A diferenciação, portanto, é responsável por (re)construir/(re)produzir a alteridade, por definir quem é o “outro”, e torná-lo identificável, (in)visível, previsível. Ao dividir, separar, classificar, normalizar, a diferenciação resulta na hierarquização. Fixar uma determinada identidade como a norma, é uma das formas privilegiadas de hierarquização das identidades e das diferenças,

⁵ Aqui tratamos identidade e alteridade em sentido complementar à diversidade e à diferença na acepção do que legitima a particularidade da cultura e ao mesmo tempo a identifica (PRANDINI, 2003).

pois normalizar significa atribuir a essa identidade todas as características positivas possíveis, em relação às quais, as outras identidades só podem ser avaliadas de forma negativa, tal como afirma Silva (2000).

A aceção de diversidade cultural e o acompanhamento do ritual de passagem são importantes para que se possam considerar alguns aspectos da experiência religiosa e espiritual dos Tembé. Esses índios tradicionalmente praticavam o Xamanismo⁶, tendo a importante figura do pajé⁷ como a figura intermediária entre os humanos e as entidades espirituais. Os espíritos dos animais, principalmente os dos pássaros, sempre assumiram particular importância na experiência religiosa, responsáveis, em grande parte dos casos, pelas regras alimentares observadas nas várias fases da vida. Também muito importante na experiência religiosa é a presença das ervas na feitura de remédios e outros produtos. Assim, nota-se na prática religiosa dos Tembé a presença marcante de elementos da fauna e da flora como parte integrante das práticas religiosas.

Com a força do contato, no entanto, ao lado das práticas xamanistas, os Tembé incorporaram certas práticas da religião cristã como os dias santos, o batizado de crianças, embora não tenham adotado o cristianismo como religião. Mesmo com certo enfraquecimento das práticas xamanistas no cotidiano, ainda hoje, é possível encontrar elementos da religiosidade tradicional dos Tembé no ritual da *Festa da Moça Nova*.

As práticas de festas por grupos indígenas da Amazônia Oriental associam, em muitos aspectos, as práticas dos povos tradicionais, entre os quais o Tembé, povo que incansavelmente revive na prática da Festa da Moça Nova as atividades coletivas de saberes tradicionais e de forte contato com e sobre a natureza.

A mescla de culturas pode ser observada na aldeia com a inclusão de uma capela de São Benedito, construída na mesma arquitetura das casas tembé e que mantém um altar com a imagem do santo. No ambiente são acesas velas, geralmente ao final da tarde e início

⁶ E interessante o rumo europeizante que tomou a qualificação dos pajés na literatura especializada. Recentemente, foi introduzida a palavra **xamã** como sinônimo de pajé. Na realidade, este termo é derivado do francês = **chamam**, do alemão = **schamane** e do russo = **saman**. O **xamanismo** é a religião de certos povos do norte da Ásia e são baseados na primitiva crença de que os espíritos maus e bons podem ser dirigidos pelos xamãs para promover o bem e o mal. <http://www.historiadamedicina.med.br/?p=226>

⁷ Berta Ribeiro assim define: "Na pajelança – fenômeno talvez concentrado na Amazônia – é que se faz sentir com mais força a influência indígena. O pajé não é apenas o benzedor. É mais que isso. Adivinha os pensamentos, os acontecimentos, previne-os e os combate. Os processos de cura do pajé aproximam-se do xamanismo tupi : a par da introdução da cachaça, registra-se o uso do cigarro, do maracá, de rezas". Do mesmo modo de Viveiro de Castro: "Duas figuras da sociedade humana mantêm uma relação especial com os apalutapa: os xamãs e os feiticeiros. O espírito – qualquer um – é por definição um xamã". <http://www.historiadamedicina.med.br/?p=226>

da noite. A adoção da devoção a São Benedito conta com uma história de fé quando do desaparecimento do filho da capitão que se perdeu na mata. Após muitos dias de busca e já sem esperanças, Verônica Tembé fez apelo a São Benedito e após esse pedido o filho consegue retornar à aldeia.

A Festa da Moça Nova

Este rito de puberdade congrega elementos que ilustram a relação do homem com o natural e o sobrenatural, representado pelos elementos da fauna e da flora que integram cada uma das etapas da festa. Durante a festa, a presença dos alimentos vindos da terra tais como as raízes e frutos tanto são transformados em alimentos como em unguentos que carregam forte simbologia espiritual. Do mesmo modo, os elementos da fauna como pássaros e outros animais que são capturados para a festa, tanto servem à alimentação como são usados simbolicamente como elemento sagrado.

Para o desenvolvimento deste trabalho recorreremos aos registros mais antigos da **Festa da Moça Nova** (Wagley e Galvão, 1961), bem como os mais recentes até culminar com nossa própria pesquisa de campo realizada em 2005, ocasião em que participamos do ritual desde o seu início até o seu desfecho. Utilizamos, ainda, nesta pesquisa, o livro dos cantos tradicionais dos Tembé, fornecido pelos próprios indígenas, no qual há o registro da letra dos cantos destinados a cada um dos pássaros que é reverenciado durante o ritual. O levantamento dos nomes de elementos da fauna e da flora foi feito junto aos falantes da aldeia referida.

A natureza e o sobrenatural nas práticas culturais da Festa da Moça

Desde os preparativos da Festa da Moça há uma motivação e imbricação entre elementos naturais e sobrenaturais, tais elementos revelam uma concepção de que tais elementos são indissociáveis na percepção da comunidade Tembé. Por exemplo, do pássaro sobressai o voo, as penas, o espírito e, em alguns casos, a carne para alimentar. Nessa efusão de elementos a fauna costuma ser representada pelas espécies da caça, dos movimentos e ritmos dos pássaros que coexistem nas danças e nos cantos.

A associação dos elementos da natureza às práticas da cultura renova a percepção de como animais e plantas são combinados às atividades da cultura, do modo com que os Tembé observam a natureza e obedecem a rituais tão necessários e próprios ao andamento da vida, compreendendo desde a preservação física até os sentidos mais

amplios dos elementos naturais na complexidade da existência e na concepção que vincula crença e tradição em vida e em morte.

Com o intuito de elencar os aspectos principais dos elementos em estudo, mencionamos as etapas que organizam a realização da Festa, a saber: i) Os preparativos: a arrancada das raízes para o mingau da Moça; ii) o mingau da Moça; iii) a caçada: busca de alimentos para o banquete da Festa; iv) a Festa na Ramada: ritual de cantorias e danças em torno da oficialização da Passagem; v) o encerramento em frente à Ramada.

As etapas da Festa da Moça são importantes para que possamos apontar a diversidade de elementos da fauna e da flora na realização da cerimônia do rito, bem como o de fornecer dados que permitam uma compreensão mais apurada de como a percepção acerca de tais elementos confere uma mostra do que é cultura e ao mesmo tempo religião. Cabe acrescentar que a Festa não segue um calendário ordinário, é fruto do anseio do grupo, que em muitas situações nasce da inspiração por meio de sonhos e de uma busca de afinidades com a natureza favorável para que se concretize, pois é necessária a boa colheita dos tubérculos, uma caçada que seja capaz de alimentar a todos os participantes. Nesse sentido, há uma vontade coletiva alimentada nas conversas costumeiras e acertadas do povo para que os preparativos possam atender a toda comunidade envolvida, pois é preciso reunir uma quantidade suficiente de alimentos, de adornos e de cigarros para que a cantoria aconteça.

A cantoria legitima a participação de homens fumando seus cigarros e batendo maracá, enquanto mulheres e crianças acompanham a cantoria nas redes e todos são servidos com o mingau da moça, esta com a incumbência de servir a todos durante as noites de cantoria. É visível no semblante dos cantadores um olhar distante e uma entrega à atmosfera do canto que pode ser traduzida como 'atuação'. Os cantadores em tempos passados fumavam tauari, contudo nas festas atuais utilizam o fumo de rolo. A sequência de cantos é marcada pelo acordo e consentimento do grupo de cantadores, entre os quais figuram em maioria os tembé mais velhos. Há também como iniciativa da cantoria a dança com imitação de movimentos dos pássaros cantados. As músicas são animadas e as mulheres e crianças mesmo cansadas e com sono resistem entoando coro.

Elementos da fauna e da flora e as práticas culturais na alimentação, no preparo do corpo e na indumentária da Moça Tembé

As Plantas, assim como partes de vegetais, animais e partes do corpo de animais são artefatos confeccionados com muito cuidado. As penas precisam ser retiradas em tempo

e modo certo para cada etapa da festa. Os elementos naturais carregam simbolicamente suas funções sobrenaturais de cura, tanto a física como a espiritual, de alimento e de ornamento e todos esses elementos são partes dimensionadas à representação da natureza na vida humana. Para situar alguns desses elementos, dispomos em um quadro que os contempla nas etapas da festa:

Etapas e termos da flora e da flora

	Mingau da Moça	Preparação da festa	da Festa na Ramada e encerramento
Práticas alimentares da Moça	mingau macaxeira, mandiocaba, piabas.	de mingau cará,	farofa de nambu, mutum, porco do mato aos convidados
Indumentária da moça	pinturas geométricas, jenipapo,	repigmentação do com jenipapo	Pintura corporal inteira com jenipapo e adornos com colares de miçangas e penas, saia branca.
Indumentária do rapaz	pinturas geométricas, jenipapo	repigmentação do com jenipapo	saiote de Envira e adorno nos ombros e queixo imitando a barba com pena de gavião real. As penas coladas com goma de maçaranduba.
cuidado corporal da moça	massagem com massa macaxeira no tupé	com Dieta alimentar com piabas e mingaus	A ornamentação e acompanhamento da Capitoa para ungi-las com mingau.
artefatos cantoria	maracás, cuias,	tauari para fumo	

Práticas alimentares:

A dieta alimentar seguida pelas meninas Tembé reitera o quanto fauna e flora integram, desde os cuidados corporais dos jovens até a consolidação dos preparativos da festa, a composição do rito.

A menina moça precisa preparar o corpo para a fecundação e esse processo inclui preparar a moça desde a primeira menstruação, período em que a moça entra em isolamento e é designada a alimentar-se de espécies de peixes que não sejam reimosas⁸, como piabinhas, bem como tomar mingaus e não comer caças grandes.

a) o mingau: após a arrancada das raízes, a comunidade se reúne para a preparação do mingau. Começa com a ralação da macaxeira, mandiocaba, cará. Da mandiocaba é extraído o líquido do mingau, nessa variedade de mandioca⁹, que fervida dá ao caldo coloração avermelhada.

b) o preparo do corpo: durante as festas do mingau da Moça, no período que antecede à caçada, a moça mexe o mingau na panela enquanto as mulheres organizadoras da festa fazem os preparativos com pinturas corporais nas moças que tiveram a primeira menstruação no período. Preferencialmente, a Capitoa coloca em uma cuia o caldo do mingau e passa em torno do corpo da moça, o caldo na cuia unge desde a cabeça até os pés. Há um momento especial de ungir o ventre da moça nesse ritual para que ela seja preparada para a função materna: a fecundação. Do mesmo modo, após cuidadosos movimentos com a cuia do mingau em torno do corpo da moça, o Cacique oferece o Tupé, esteira tecida de palha de Tauari, para que a moça possa deslizar massa ainda úmida de uma espécie de mandioca, a macaxeira, nos pés sobre o tupé. Esse ritual previne o aparecimento de rachaduras nos pés.

c) Indumentária: durante o mingau da Moça são reunidos os artefatos que compõem a indumentária dos jovens. A moça recebe pinturas corporais com traços geométricos de animais, como de jabuti, onça. A tintura é feita com o fruto do jenipapo sendo que a primeira substância pode durar na pele por até quinze dias. A técnica empregada na preparação do líquido do jenipapo consiste na retirada da casca do fruto e em seguida o mesmo é ralado e a massa obtida é torcida com própria mão facilitando assim a retirada do líquido.

⁸ Que prejudicam a saúde.

⁹ É conhecida como mandioca doce dada à quantidade acentuada de açúcar e possui menor teor de ácido cianídrico.

As organizadoras da festa reúnem muitas penas de pássaros para compor a vestimenta das moças e rapazes para a etapa posterior na festa da ramada. Às meninas são reservadas várias penas para compor o colar e aos meninos são reservadas as penas de gavião real para compor o adorno em torno do ombro e do queixo imitando a barba.

A Cantoria

Representa o momento de forte contato dos Tembé com os espíritos dos pássaros. O canto de abertura deve ser com a música do pinto saindo da casca do ovo: *Zapukaz Apin Ku'em Mape Zur Iko* 'O pinto pelado vem no amanhecer'.

Durante a noite são cantadas as músicas dos pássaros¹⁰ da noite, como o Bacurau, o Coró-coró, o Tucano, a Arara, o Beija-flor, jandaia, gaivotas, ararunas, ema, tururi, entre eles também figuram a guariba e a saracura. Nesse momento elementos da fauna e da flora compõem instrumentos, artefatos para alimentação, fumo e ornamentos corporais. O coro feminino faz o acompanhamento da cantoria, que movida aos espíritos dos pássaros traduz o envolvimento dos cantadores com esses espíritos e, em ritmo compassado, os tembé dançam e são perceptíveis nos semblantes dos participantes da cantoria uma sintonia que parece tirá-los de seus estados presentes à impregnação do sentir a música e a alma de animais e de vegetais, enfim da natureza como um todo orgânico.

A Caçada

Os preparativos da festa contemplam o moqueado preparado com os animais das caçadas realizadas pelos homens antes da festa. São moqueados: o capelão, que serve para fazer parte do ornamento masculino, como uma espécie de amuleto, o mutum, o nambu e o porco do mato.

O preparo dos alimentos não torna exclusiva a função de alimentar, agrega a energia dos animais, do inambu ou nambu para carregar boa sorte, por exemplo, assomados ao mutum e sua energia para tornar o Tembé forte.

A Festa na Ramada

Dias e noites de festa na ramada foram organizados pela Capitoa, que com uma espécie de defumador com penas de pássaros faz movimentos de benzeduras aos participantes.

¹⁰ Aqui a noção de pássaro inclui a de ave na nossa cultura.

Aos cantadores o cuidado para que não incorporem os espíritos e sejam possuídos em uma espécie de êxtase, denominada pelos Tembé de ‘Caruara’ e aos participantes a proteção da defumação reúne o clima de pertença e de equilíbrio entre as forças da natureza. Essa função da Capitoa assegura a tranquilidade com que discorre a festa, pois se um espírito se apoderar de um participante, aquela que é mãe, *Hery* como era chamada a capitoa, retira a caruara e harmoniza a convivência entre viventes e espíritos. As ervas curam males da alma e do corpo. O tauari, folha de fumo de árvore frondosa da floresta, convida a todos a participar e nesse confronto entre o que chamamos de vida e morte, os Tembé congregam com a natureza na Festa da Moça.

O Encerramento

Na etapa final o cacique faz perguntas às moças para saber se elas estão situadas neste plano e momento, como por exemplo, a cor da miçanga que está utilizando. Após movimentos corporais, de braços dados moças e rapazes aproximam-se do amanhecer, de frente para a luz do sol para que celebrem a energia da existência Tembé.

Considerações

Acompanhar a Festa da Moça Nova foi uma experiência de convivência, confiança e reflexão em torno da nossa experiência de vida, em particular com o povo Tembé, que permitiu que adentrássemos em particularidades da vida na aldeia. Após a festa são realizados casamentos e batizados, os quais interpõem elementos da cultura não indígena, como dar a bênção ao casal com as regras e costumes da cultura Tembé, tendo em vista a conduta adotada para a realização dos entelaces familiares.

A partir do levantamento de espécies da fauna e da flora para fazer uma mostra de como natureza e homem situam-se no mesmo universo Tembé, propomos por meio de uma reflexão discutir a importância de um meio ambiente natural favorável – no caso da *Festa da Moça* esse ambiente é representado pela fauna e pela flora - para a manutenção do ritual. A ideia de reunir tais aspectos é esclarecedor a respeito da angústia com que o povo Tembé mais antigo percebe a intromissão de valores oriundos de práticas que não fazem parte da cultura Tembé. Preocupa aos mais velhos o desinteresse dos mais jovens pelas práticas da cantoria em detrimento de programas de televisão, como o futebol, por exemplo.

A preservação da cultura depende em maior grau da preservação da natureza, do espaço necessário para que o povo reviva nos ritos de passagem, assim como em outros rituais,

a presença dessa natureza, que de modo especial carrega a *anima* da existência, do bem e da possibilidade de sanar os males que porventura tentam interpor-se ao povo Tembé. É preciso cantar, dançar, chamar os ancestrais para a vida com a natureza.

REFERÊNCIAS:

BESSA FREIRE, José Ribamar. *Da Língua Geral ao Português: para uma história dos usos sociais das línguas na Amazônia*. Rio de Janeiro, UERJ – Instituto de Letras, 2003. Tese de Doutorado em Literatura Comparada.

BOTELHO, João B. O pajé Tupinambá. <http://www.historiadamedicina.med.br/?p=226>. Acesso 10 de março de 2015.

BOUDIN, Max. *Dicionário de Tupi moderno (dialeto Tembé-Tenetehara do alto Rio Gurupi)*. São Paulo : Conselho Estadual de Artes e Ciências Humanas, 1978. 2 v.

METRAUX, A. *A Religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribus Tupi-Guaranis*. Trad. Estevão Pinto, v. 267. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1979.

PITTA, Danielle Perin Rocha. As dimensões imaginárias da natureza (Apresentação) In: XIV Ciclo de Estudos Sobre o imaginário, 2008.

PRANDINI, R.C.A.R. *Autoria de Pensamento e Alteridade: temas fundantes de uma relação pedagógica amorosa e libertadora*. In: AMARAL, S. *Psicopedagogia: um portal para a inserção social*. Petrópolis: Vozes, 2003, p.67 a 73.

RODRIGUES, Aryon DalHgna. *Línguas Brasileiras*. Para o conhecimento das línguas indígenas. Loyola, São Paulo, 1986.

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

VERISSIMO, José. As populações indígenas e mestiças da Amazonia. *Revista Trimensal do Instituto Historico e Geographico Brasileiro*, Tomo L, Parte Primeira, p. 295-390. 1887. Rio de Janeiro: Typographia, Lithographia e Encadernação a vapor de Laemmert & C.

EXPERIÊNCIAS DOS DEVOTOS DE SANTA RAIMUNDA DO BOM SUCESSO NA TRÍPLICE FRONTEIRA BRASIL, BOLÍVIA E PERU

Francisco Pinheiro de Assis¹¹

Resumo

O presente trabalho analisa a trajetória da Igreja Católica no vale dos Rios Acre e Purus, apontando para os devotos populares, que, ao longo de várias décadas, encontraram sentido para suas vidas na religião católica. Em muitos momentos, a devoção popular deu sentido a suas vidas, quando seringueiros preservaram o catolicismo adquirido no sertão nordestino, ressignificando-o no interior das florestas acreanas. No estudo ainda abordo as práticas religiosas dos “devotos populares” que habitam o vale do rio Acre e seus afluentes.

Palavras chave: Catolicismo, desobriga, seringais e Igreja Católica.

¹¹ Doutor em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUC/SP. Professor adjunto da Universidade Federal do Acre-Ufac. Email: francpinheiro@hotmail.com.

1. **Introdução**

O trabalho aborda alguns aspectos da presença da Igreja Católica no vale dos rios Acre e Purus, desde o final de 1919 até 1930, quando o trabalho missionário de padres Servos de Maria foi importante para aqueles que sentiam a necessidade da presença da Igreja Católica na região acreana. Os padres Servos de Maria percorreram rios e igarapés fazendo uso de canoas como único meio de transporte. Dentre outras ações, batizavam filhos e filhas de seringueiros e casavam aqueles que já haviam decidido constituir famílias. A benção do padre servia para “selar a união do homem com Deus”.

Um dos propósitos deste estudo é investigar a presença da Igreja Católica nos vales acreanos, destacando alguns aspectos relevantes que conseguiram fortalecer o catolicismo dentro da floresta. Tal fortalecimento religioso se deu graças à dinamicidade da vida dos seringueiros que habitavam nas colocações de seringa, distantes dos centros urbanos a meses de viagens de barcos ou canoas.

2. **As desobrigas nos rios acreanos**

A discussão sobre a religião católica no vale dos rios Acre e Purus no Estado do Acre não poderia deixar de mencionar os seringueiros que ali viveram, residindo nas florestas durante varias décadas.

O território banhado pelos rios Purus e Acre foram os últimos a receber a presença da evangelização católica na região. O primeiro sacerdote a percorrer a região evangelizando a população foi o Monsenhor Francisco Leite Barbosa. Porém, a presença de apenas um vigário era insuficiente para atender a vasta região.

De acordo com Martinello (1976), na obra intitulada Os servos de Maria na missão do Acre e Purus, havia inúmeras reclamações dos católicos residentes, feitas através de cartas ao bispado de Manaus, onde pediam uma solução para a ausência de padres nos seringais. Martinello, em sua pesquisa, diz:

Enquanto a sagrada congregação consistorial estudava os dossiês enviados por seus nuncios, dias melhores aguardavam os cristãos do Acre, em termos de uma mais organizada e sistemática assistência religiosa. De fato no dia 04 de outubro de 1919, era publicada a bula *Eclesial Universae* regimen com a qual a região do Alto Acre e Purus se desmembrava da diocese do amazonas e era constituída em prelatura nullius, se materializava a prelazia do Alto Acre e Purus

(MARTINELLO, 1976, p. XXX).

De acordo com Martinello (1976), é possível perceber o abandono em que se encontravam os vales dos rios Acre e Purus.

Na região existiam centenas de seringueiros que habitavam os seringais do Acre, porém, já amparados pela fé na religião católica trazida do nordeste brasileiro, encontraram várias maneiras que os possibilitaram superar dificuldades cotidianas nesses espaços.

Ao realizar essa pesquisa, constatei alguns obstáculos enfrentados pelos nordestinos no Acre, destacando como principais a distância de suas terras natais e a ausência de igrejas para irem a missas aos domingos. Porém, mais uma vez, muitos deles encontraram superação na própria devoção popular católica, herdada da convivência no sertão nordestino. Uma das maneiras que encontraram para superar as doenças, o isolamento na floresta e as dificuldades cotidianas foi o ambiente espiritual proporcionado pela religião católica, presente em suas ações.

Durante muitos anos, a Igreja Católica nos vales acreanos, na condição física, foi ausente. Tal ausência deve-se a alguns fatores, dentre os quais a falta de cidades, vilas ou povoados na região, onde a maioria das habitações ficava dispersa dentro da floresta, a horas de distância umas das outras.

Outro motivo deve-se à resistência de alguns coronéis em permitir a construção de igrejas nas sedes dos seringais, chamados de barracões, que se localizavam às margens dos rios, para não permitir um fluxo contínuo de seringueiros nesses locais. Diziam os patrões que “seringueiro bom é aquele que pouco ia até a sede do barracão”. Segundo a fala de um depoente, que nasceu nos seringais acreanos, os patrões não simpatizavam com aglomerações de seringueiros no barracão, pois acreditavam que isso poderia causar desordens.

O bispado de Manaus e Lábrea, no decorrer da década de 1910 e 1920, encontrou uma alternativa para estarem presentes nos seringais acreanos. Durante a estiagem amazônica, período conhecido na região como verão amazônico, dos meses de maio a novembro, muitos padres realizavam viagens pelos rios da região acreana, que ficaram conhecidas como desobriga.

As desobrigas eram viagens realizadas pelos padres Servos de Maria ao longo dos rios acreanos, que percorriam também igarapés durante meses, em um trabalho de evangelização junto àqueles católicos que residiam dentro das florestas. Era um trabalho missionário duro e exaustivo, pois enfrentavam chuvas, sol, tempestades amazônicas e todas as intempéries regionais.

Durante a viagem os padres realizavam paradas nas sedes dos seringais. Em cada seringal realizavam missas, batizavam, ministravam a primeira comunhão e a derradeira unção, casavam e crismavam. O percurso dos sacerdotes durava meses, eram viagens cansativas, realizadas em pequenas canoas de madeira, muitas conduzidas a remo pelos padres. Estes, na maioria das vezes, contavam com o auxílio dos moradores que habitavam às margens dos rios, remando rios acima ou rios abaixo.

A desobriga era uma ocasião muito importante e rara na vida dos católicos seringueiros acreanos. A presença dos padres nos seringais se intercalava por intervalos de até dois anos.

Os padres contavam com a boa vontade dos moradores da região na hora de fazer suas refeições, quando seringueiros e coronéis alimentavam os padres durante todo o percurso da viagem. Ao fim de cada tarde os padres pediam aos moradores para dormirem, que utilizavam para isso redes comuns à região norte do Brasil.

As desobrigas eram esperadas durante meses pelos moradores dos seringais. À proporção que os vigários iam se aproximando dos locais das celebrações, os coronéis eram avisados de que os padres viriam à sede de seus seringais. Os proprietários avisavam todos os seringueiros, informando o dia em que seria realizada a missa.

Para os seringueiros, era um dia de festa, pois poderiam renovar sua fé católica e vivenciar os preceitos católico-apostólicos romanos.

As celebrações duravam uma manhã ou uma tarde inteira e, ao término, era motivo de festa, com danças, muitos alimentos e bebidas. Os padres após a celebração se despediam dos fiéis e entravam na canoa, retomando a viagem até o próximo local.

Os padres Servos de Maria se fizeram presentes na região antes mesmo da fundação da Prelazia do Acre e Purus. A primeira sede da prelazia nessa área foi no Departamento de Sena Madureira. Posteriormente, já na segunda metade da década de 1920, foi construída a igreja de São Sebastião na cidade de Rio Branco.

3. A ressignificação das devoções populares nordestinas no vale do rio Acre

Os seringueiros migrantes do nordeste, nascidos e criados em meio católico, viviam no âmbito de um catolicismo popular. Uma das características do catolicismo popular é seu dinamismo para incorporar outras dimensões religiosas. O seringueiro não deixou de ser católico nos seringais acreanos, mas enriqueceu essa prática incorporando mudanças a partir dos conhecimentos sobre os “mistérios” da floresta. Na inserção nesse novo

universo particular, os seringueiros têm, na sua vivência religiosa, um suporte para ressignificarem suas vidas.

Autores, tais como Charles Wagley, em sua obra intitulada *Uma comunidade amazônica: estudo do homem nos trópicos* (WANGLEY, p. 55; 1957), Arthur Cezar Ferreira Reis, na obra *O seringal e o seringueiro* (REIS, p. 125; 1977) e Eduardo Galvão, em *Santos e visagens: um estudo da vida religiosa de Itá* (GALVÃO, p. 70; 1955), nos ajudam a compreender um pouco mais sobre o processo existencial vivido por esses homens e mulheres simples, portadores de uma sabedoria existencial profunda. Os estudiosos mencionados viabilizaram, para seus leitores, informações sobre a religiosidade dos habitantes da Amazônia, que vivem na floresta e nas cidades. Eduardo Galvão elege “a religiosidade do caboclo amazônico, dentre os aspectos distintivos da cultura do habitante rural da Amazônia e justifica esta escolha não apenas pelo que ela possa conter de local, de peculiar à Amazônia, porém pela função que representa, na estrutura dessa sociedade rural” (IBID. p. 43; 1955). O seringueiro católico transitou naturalmente pelo universo impregnado de ideias e crenças, oriundas da ancestralidade indígena. Viviam a sua catolicidade de forma híbrida, incorporando e ressignificando valores da cultura local. A presença institucional da igreja, na região, era mínima. A entrevistada Maria Luíza de Souza diz:

Meus pais sempre foram muito devotos dos santos. Minha mãe, ainda, era quase uma doente, a sua devoção por São Francisco do Canindé. Mais naquele tempo não existia padres no seringal, era muito difícil aparecer um padre. De três em três anos, vinha um fazendo desobrigas e ia embora, só três anos, novamente, voltava. Minha mãe era uma benzedeira muito boa, foi aprendendo tudo sozinha. Perto de nossa casa tinha uma maloca e o pajé era muito bom, fazia defumação, curava muitas doenças. Minha mãe aprendeu a curar muitas doenças, com chá de cascas de árvores, folhas e cipós, tudo com ajuda do pajé. No início, ele não queria ensinar nada, tinha medo de perder o seu poder espiritual, mas, com o passar do tempo, foi ensinando algumas coisas pra ela. E, graças a ele, minha mãe curava as nossas doenças, tudo com chá e garrafadas, feitas com plantas da própria floresta. Os índios deram uma contribuição muito grande para os seringueiros em todos os sentidos, mas, o religioso acho que foi o maior de todos (Maria Luíza de Souza, entrevista em 12/01/2011).

Na verdade, a ausência de padres nos seringais e o contato direto com a pajelança indígena, ao longo de várias décadas, favoreceram o intenso processo de hibridismo, encontrado na religiosidade dos seringueiros. Galvão (1955) considera que o catolicismo europeu foi muito difundido, na Amazônia, porém, em alguns lugares, recebeu fortes influências regionais.

É necessário considerar que, apesar dos conceitos religiosos indígenas terem uma importância na configuração da religiosidade do caboclo, a nova cultura regional que emergiu, na Amazônia, foi predominantemente orientada por ideias e por instituições lusas, modificando-se, naquilo que exigiam as circunstâncias históricas e as peculiaridades do ambiente geográfico (GALVÃO, 1955, p. 9).

No Acre, o contato entre padres de origem européia, indígenas e nordestinos foi muito intenso, o que proporcionou influências recíprocas. A relação no campo da religiosidade se deu considerando aspectos tradicionais indígenas, tais como crenças nos pajés, nos espíritos da floresta e no catolicismo, com seu culto aos santos. Pode ser constatada, com muita facilidade, no campo da religiosidade popular, que a relação entre indígenas e seringueiros não era conflituosa. Existia uma apropriação, por parte de ambos os lados, de elementos dos cultos indígenas ou dos cultos católicos.

4. A devoção e fé aos “santos populares” da Igreja Católica no Acre

Esse processo dinâmico de construção de identidade dos seringueiros se reflete nas suas práticas. Especialmente, nas práticas religiosas ressignificadas, que passaram a incorporar novos valores.

Assim, elementos da cultura e religiosidade popular nordestina foram recriados na vivência nos seringais do Acre. No que tange à cultura, alguns elementos ganharam mais destaque, tais como o forró pé de serra, que se tornou um ritmo musical comum, que trazia fortes lembranças do sertão, com seus amores e desamores. Entende-se, então, a sua enorme aceitação e difusão pelos seringais do Acre, por evocar lembranças e servir para matar saudades.

Essa adesão do seringueiro ao forró pé de serra é uma demonstração da cultura cearense em trânsito nas florestas acreanas, pois se percebe que os seringueiros buscaram, através do ritmo musical, uma maneira de estarem próximos dos elementos populares do sertão.

O forró, para o seringueiro, não era apenas um ritmo, mas trazia consigo um conjunto de elementos que fazem parte da vida do sertanejo, como o inverno promissor, a colheita bem sucedida, o crescimento do rebanho de cabras, o nascimento dos filhos e a própria celebração da vida.

As socializações de suas conquistas ocorriam, principalmente, nos momentos de agradecimento aos seus santos de devoção, quando chovia, por ser prenúncio de uma boa colheita, na cura das doenças e no cumprimento de suas promessas atendidas.

A festa nos seringais retrata o trânsito cultural entre esses “dois mundos”, o do sertão cearense e o dos seringais acreanos. O seringueiro sentia-se feliz por poder, no distante Acre, retomar práticas próprias de quando vivia no nordeste e que davam sentido às suas vidas.

Uma pesquisa realizada na diocese de Rio Branco constatou que: “o culto mais difundido durante quatro décadas, foi o culto a São Francisco do Canindé, que nos seringais acreanos ganhou grande destaque, no decorrer das décadas de 1950 a 1980”¹². A devoção, que já era forte, se espalhou ainda mais pelos seringais, com os relatos de milagres exercendo papel fundamental nessa difusão. O Santo ganhou muita credibilidade entre os seringueiros e seus familiares, pois acreditavam que São Francisco do Canindé os protegia de todos os perigos existentes nas estradas de seringas, nas caçadas, nas tocaias de animais, contra os animais felinos da floresta, os protegendo também das serpentes e de inúmeras doenças existentes no interior das florestas.

Nas décadas de 1970 e 1980 muitos seringueiros migraram para a periferia de Rio Branco, conforme já mencionado anteriormente, e, junto com sua fé, a devoção popular de São Francisco do Canindé foi para a zona urbana. No decorrer de quatro décadas a devoção popular a São Francisco do Canindé difundiu-se de forma bastante acentuada. Na zona urbana é possível constatar a presença de devotos e devotas do Santo em vários municípios do vale do rio Acre, tais como Rio Branco, Brasileia, Assis Brasil e Senador Guimard. Tal devoção é uma maneira que as pessoas encontravam, e continuam encontrando, de fortalecer a fé e de buscarem forças para dignificar suas vidas.

¹²CRISTO, Alberto Libânio. *O Canto do Galo (Relatório Pastoral de uma Visita à Prelazia do Acre e Purus)*. Separata da Revista Eclesiástica Brasileira, p.85.

As fotografias que se seguem ilustram uma procissão dos devotos de São Francisco do Canindé, na cidade de Rio Branco.

Figura 1: Procissão de São Francisco do Canindé. Devotos vestidos de frade, pagando promessas



Fonte: Foto do autor, 2011, Rio Branco-AC

Figura 2: Procissão de São Francisco do Canindé. Devotos vestidos de frade, pagando promessas



Fonte: Foto do autor, 2011, Rio Branco-AC

Figura 3: Procissão de São Francisco do Canindé. Devotos vestidos de frade, pagando promessas



Fonte:

Foto do autor, 2011, Rio Branco-AC

Nota-se que o próprio conceito de fé desses homens e mulheres, passou por um processo de redefinições e instabilidades. Pode-se dizer que a religiosidade de um povo, assim como sua identidade, **se manifesta como processo em permanente formação** (PINHEIRO, MUDEI ESSE TEXTO, VEJA SE ESTÁ CORRETO). Hall (2001) afirma: “O próprio conceito com o qual estamos lidando, ‘identidade’, é demasiadamente complexo, muito pouco desenvolvido e muito pouco compreendido na ciência social contemporânea, para ser definitivamente posto à prova”¹³.

O culto a São Francisco do Canindé, ao longo dos anos, ganhou muito destaque entre os seringueiros acreanos. Os perigos, as doenças e curas, as conquistas passaram a assumir uma simbologia muito grande em suas vidas. Celebrar e agradecer eram e são manifestações de alegria entre os seringueiros, profundamente interligados pela fé, como podemos observar na fala do senhor João Ricardo de Oliveira, ao ser perguntado sobre sua devoção a algum santo e se gostava das festas:

¹³ HALL, Stuart. *A questão da identidade cultural*. 2001, p.96.

Era sim, acredito muito em São Francisco, São Sebastião, Nossa Senhora e no padre Cícero, e fui muito a festas quando era mais novo (risos). Meu filho, a vida no seringal era uma vida boa. Às vezes, fico assim pensando como era uma vida animada; quando chegava mês de outubro, o festejo de São Francisco, depois dezembro, o Natal, dia de São Sebastião, em janeiro; era um tempo muito bom, animado, (risos). Na festa, o tocador tocava até quando amanhecia o outro dia. Eu já era grande e quando chegava o dia 2 de outubro e tinha um festejo de São Francisco, lá na colocação da Barriga Branca, pertencente ao seringal Catuaba. Quando era na antevéspera de São Francisco, o papai ajeitava às coisas bem cedo, arrumava a estopa com um saco encauchado, porque podia chover, pra não molhar as roupas. A mamãe fazia uma farofa e colocava em uma lata de banha; cada um de nós colocava a nossa roupa que ia vestir no dia do festejo, e outra muda de roupa para voltar, em saco, e cada um colocava sua roupa no saco encauchado. Cada um colocava a sua estopa nas costa, pegava o varado, às vezes já cinco horas da tarde, a gente chegava na colocação Barriga Branca. Todos nós chegávamos cansados com os pés doendo, eu, o papai, a mamãe, a nega, e a Maria das Dores, minha Irmã mais nova. A gente chegava a casa, lavava os pés, comia alguma coisa e dormia. Dormia em rede, na sala mesmo, a sala era toda rodeada de parapeito, feito de paxiúba. No dia seguinte, era uma animação muito grande; ainda cedo da manhã, começava a chegar gente de várias colocações de seringa, algumas próximas e outras bem distantes do local da festa, gente com até com um dia de viagem do local. Era mulher, menino, todo mundo animado; eles traziam muito alimento, era pato, galinha, carne de caça e, ao chegar, entregavam tudo para a dona da casa, a Dona Naninha. A dona Naninha era uma mulherona animada, era uma negra, sempre com um pano amarrado na cabeça, sempre sorridente. Ao cair da tarde e verberando a noite, tudo já estava preparado, o altar estava arrumado no canto da sala, com a imagem de vários santos e uma imagem bem grande de São Francisco do Canindé, com muitas fitas amarradas na imagem. Essa imagem de São Francisco do Canindé foi trazida da cidade Manaus, quando o dono da casa, o senhor Raimundo Victor, fez uma promessa e foi atendido por São Francisco do Canindé. O terço era tirado pelo senhor Antonio da Conceição. Rezava o primeiro terço, que era a promessa do dono da casa, depois tiravam outros terços, que eram outras promessas feitas por outras pessoas devotas do Santo. Meu filho, às vezes se rezava oito terços. As pessoas que pagavam as promessas acendiam muitas velas, e soltavam fogos. Eram dezenas de caixas, até assustava as crianças com tantos tiros. Depois de duas ou três horas rezando, todas as promessas haviam sido pagas, todas as pessoas presentes

ficavam muito animadas, porque tinham cumprido com os seus deveres, pagos assim suas graças alcançadas. Depois da reza, era servido o jantar, era carne de porco, galinha, carne de caça, pirão, feijão, arroz, às vezes até macarrão, era muita fartura, todo mundo comia e bebia à vontade. Às vezes, ainda tinha gente jantando, quando o tocador começava a tocar a harmônica, e tocava quase a noite toda, parava só pra descansar e pegava de novo, sem parar. A festa não tinha uma briga! Ninguém dizia nem que o outro era feio. De vez em quando, a gente dava “viva” para São Francisco do Canindé, era muito alegre. No meio da madrugada, por volta de uma ou duas horas, as mulheres serviam, para todo mundo, bolos, pé-de-moleque, bolos de macaxeira puba, com café e nescau. As pessoas paravam um pouco, se alimentavam e depois voltavam para o salão, continuavam a dançar. No salão, era proibido namorar, não tinha agarra-agarra, todas as mulheres dançavam com todos os homens presentes na festa, com muito respeito, ninguém conversava com ninguém; ao terminar a música, os homens sentavam em um banco só para os homens, em um lado da sala, e as mulheres sentavam do outro lado da sala, em um banco só para mulheres. Homem ali nem pensava em sentar com elas. As mulheres não davam “canelada” em ninguém, se “desse canelada”, o senhor Raimundo, o dono da casa, mandava ela sair da sala, para evitar brigas, e ir para dentro do quarto dormir, ela não dançava mais com ninguém naquele dia. Quando ia iniciar a festa, o dono da casa pedia atenção de todos e pedia para que todos dançassem direito, sem brigas, sem dar caneladas. Às vezes, a festa ia até às sete horas da manhã, o sol já bem alto e a festa continuando. Quando terminava a festa, as mulheres juntamente com a dona Naninha que era a dona da casa, serviam a mesa, com café, farofa e comida. Todo mundo “quebrava o jejum”; depois de alimentados, todo mundo ia embora para suas casas. A gente ia embora para casa com tanto sono, ia tropeçando muitas vezes nas raízes das árvores. Imagine andar com sono quatro horas de volta para casa, mais eram quatro horas de cachorro a galope como diz os seringueiros. Lembro-me com muita saudade daqueles tempos no seringal tempos bons que não voltam nunca mais (João Ricardo de Oliveira, morador do bairro Taquari, Rio Branco-AC, entrevistado em 16/05/2010).

Percebe-se, na fala do entrevistado, elementos da cultura popular, que compõem a vida do seringueiro da floresta. A religiosidade se reveste de suma importância na vida de cada seringueiro e seringueira. Os depoimentos deixam transparecer que as promessas feitas a São Francisco, ou feitas para outro santo ou santa, estão profundamente inseridas na vida, dando sentido a ela. Para o seringueiro, fazer uma promessa torna-se

um ato revestido de fé, banhado em experiências que foram e são compartilhadas, vivenciadas e adquiridas, ao longo dos anos em que residem nos seringais e fora deles.

A dinâmica seguida para realizar promessas é quase sempre a mesma: numa situação limite de perigo ou doenças, recorre-se ao santo ou santa; o pedido, sendo atendido, se agradece a graça alcançada rezando terços, fazendo novenas, confeccionando ex-votos (??? Ver outro termo que ajude o leitor a entender que ato é esse) ou acendendo velas.

Gradualmente, ao longo da pesquisa, foi percebido que as culturas dos seringueiros do vale dos rios Acre e Purus, são como uma espécie de amálgama, formado a partir do entrelaçamento de várias culturas vivenciadas em ambientes fronteiriços. São culturas que se influenciam mutuamente, que se constituem no choque de uma com as outras, ou seja, no contato, na interação e na troca.

O Acre apresenta uma realidade cultural apoiada na heterogeneidade, uma vez que as populações de seringueiros, advindas do Ceará, trouxeram seus costumes, constituíram novas formas de sobrevivência, principalmente, no contato de uns com os outros. Sendo assim, a cultura acreana é plural, diversificada, e não uma cultura uniforme e singular, pois as diversas identidades locais contribuem para a sua consolidação, numa mistura das múltiplas faces de seus múltiplos povos.

Para Bhabha (1998), “cada vez mais, as culturas ‘nacionais’ estão sendo produzidas a partir da perspectiva de minorias destituídas”.¹⁴ Então, essas “minorias destituídas”, que formam a nação brasileira, tornam-se extremamente importantes para a definição de uma cultura capaz de melhor representar a identidade do nosso povo. Também não se podem desconsiderar as influências culturais externas, na definição identitária.

O viver do seringueiro nos seringais acreanos foi, acima de tudo, uma experiência que garantiu a sobrevivência na floresta, ajudou a suportar a rudeza da vida cotidiana, com suas chuvas, ameaças de animais ferozes e doenças tropicais. Esse viver teve também momentos prazerosos, como as caçadas bem sucedidas, as pescarias em períodos secos ou invernosos e a incorporação da castanha amazônica na alimentação diária.

Dentre as várias experiências populares ressignificadas pelos seringueiros, a mais importante, sem sombra de dúvida, foi a religiosa, pela sua onipresença na vida. Penso que a ausência de uma presença física da igreja católica, nos seringais do vale do Acre, possa ter contribuído para a situação. Tanto, que o culto aos santos sofreu uma recriação ou uma ressignificação.

¹⁴ BHABHA, Home. *O local da cultura*. 1998, p. 25.

Com o passar dos anos, esses homens e mulheres reinventaram suas manifestações religiosas e buscaram, na fé simples e profunda, novos sentidos para suas vidas. As promessas passaram a ser algo corriqueiro, feitas não somente em momentos de aflição, em forma de pedidos de socorro, mas ganharam outras dimensões: promessas para tirar muito látex e pagar as dívidas do barracão, curar o impaludismo, promessas para curar as picadas de serpentes, que eram frequentes, ou para evitar ataques de felinos nas estradas de seringa. Promessas a São Lázaro, feitas para o cachorro de estimação ficar curado das enfermidades. Não se podem esquecer as promessas para um bom parto, que eram muito usuais.

Num olhar atento para a vida dos seringueiros, é possível constatar a proximidade entre os espaços vivenciados por esses homens e mulheres e o universo celeste, quando se passa de um a o outro, com muita facilidade. Mobilidade devida ao profundo enraizamento da fé na vida, pela confiança nos intercessores, que, em suas concepções, estão junto de Deus - os santos, que gradualmente foram ganhando densidade em suas experiências coletivas.

Pelos depoimentos, pode-se constatar que os santos estão tão próximos da vida de cada seringueiro ou seringueira, que, em alguns momentos, parecem estar materializados, fazendo parte do convívio diário de cada um. Estão presentes na estrada de seringa, nas caçadas, nas pescarias e na proteção dos tapirís (**dizer o que é um tapirí, breve e rápidas palavras, entre parênteses**). Mesmo não tendo imagens ou fotografias dos santos, a presença deles é uma constante.

Falar da fé dos seringueiros emociona, pois se percebe a intimidade deles com os santos. Trata-se de uma fé com teor de existencialidade, próxima como os galhos das árvores da floresta que os circundavam, que os tocavam durante suas caminhadas nas estradas de seringas. Fé e vida estão em profunda simbiose.

Esta fé, depositada nos santos de devoção, garantiu a vida de cada um e cada uma dentro dos seringais. A fé os levou a encontrar razões para permanecerem na floresta, acreditando que os santos os guardavam e os protegiam de todos os perigos e armadilhas que teriam a enfrentar, fé que os santos os guiavam para o sucesso e os confortavam no insucesso.

A devoção, a confiança e a fé nos santos, viabilizavam a permanência nos seringais e a sobrevivência em lugares tão longínquos, uma adaptação evolutiva. Essa perspectiva, aliada à dinamicidade da cultura, entendida como manifestação expressiva do homem,

presenciada nas suas ações individuais e coletivas, revela a capacidade de ressignificação desses homens e mulheres.

Recorrer a São Sebastião era e é acreditar que o santo é um protetor dos desvalidos, perdidos nas florestas. Esta fé depositada em São Sebastião, na região acreana, é bastante rica, pois se vê na fé dos seringueiros a ressignificação do próprio Santo. Ao dizer, nos depoimentos, que o santo é protetor dos desamparados nas florestas e que foi morto com flechas indígenas, demonstra uma devoção ressignificada pelos seringueiros. Portanto, a fé e a devoção dos seringueiros surgem como elemento cosmológico simbólico, de um universo constituído de elementos capazes de explicar sua fé e suas vidas dentro e fora da floresta, por intermédio da fé, através de suas práticas sincréticas e do apego às devoções.

5. Trajetória de vida de Santa Raimunda do Bom Sucesso

No decorrer da pesquisa, chama a atenção a devoção popular de Santa Raimunda do Bom Sucesso, cultuada e venerada por seringueiros no Acre. As primeiras informações sobre ela vieram dos moradores do seringal Icuriã, localizado no vale do alto rio Acre, situado próximo ao município de Assis Brasil, surgido por volta da década de 1910.

A trajetória da Santa Raimunda é muito parecida com a de tantas outras raimundas - mulheres migrantes do Ceará, com seus esposos saindo de uma região seca, em busca de uma vida melhor e menos dolorosa nos seringais.

A senhora Raimunda Maria da Conceição, juntamente, com seu esposo Antônio José e dois filhos chegaram ao vale do Rio Acre, advindos do sertão cearense, em 1906, e foram morar no seringal Icuriã, na colocação de seringa denominada de Bom Sucesso. A família de Raimunda era pequena, composta por ela, o esposo e seus dois filhos. Todos estavam envolvidos no extrativismo, com o esposo fazendo os cortes para a extração do látex e Raimunda ajudando a coletar o látex e defumar, no fim do dia. Klein (2002) faz um relato da morte de Raimunda:

Raimunda se encontrava no nono mês de sua terceira gestação, mas continuava fazendo seu trabalho, juntamente, com o seu marido. Certo dia, ao retornar para casa, Raimunda carregava o látex, colhido pelo casal. Cansada da carga e, também, da sua gestação, já, não conseguia mais andar tão rápido, o marido, porém apressado deixou-a para trás. Ele resolveu voltar e encontrou-a morta, pois tinha entrado em trabalho de parto e não tinha quem a socorresse e vencida pelo cansaço Raimunda descansou eternamente. Após

ter encontrado seu corpo, o marido procurou a ajuda dos vizinhos para que ajudassem levar o corpo da mulher, até, a sua casa. Tentaram várias vezes carregar o corpo, mas não conseguiram, porque era muito pesado e eles não tinham força suficiente para carregar. Assim resolveram sepultar ali mesmo (KLEIN. 2002, p. 12).

A vida difícil que levavam os seringueiros, com a atividade de extração do látex, vitimou inúmeros homens e mulheres. Alguns dos que sucumbiram, nas duras jornadas de trabalho nas estradas de seringas, fustigados pelo cansaço, fome, feridos por animais peçonhentos ou por doenças tropicais, “adormeceram” ou “descansaram”, porém, com o passar dos anos, muitos deles, por razões desconhecidas, passaram a ser invocados em situações extremas. Não tardou a circular entre a população relatos de cura atribuídos a eles.

A religiosidade não é dada, mas, construída lentamente, como ocorreu com os seringueiros no Acre. Santos (1990) a caracteriza assim:

O sistema religioso que goza de uma certa autonomia, em relação à instituição eclesiástica, ainda, que ambos tenham traços comuns e estejam por vezes ligados. A religião popular não está, exclusivamente, associada a uma classe social, econômica e culturalmente pobre; ela liga-se, sim, a um tipo de cultura que se transmite nas relações de vizinhança e na memória coletiva. Distingue-se do sistema erudito, aprendido no catecismo ou nas faculdades de teologia, tal como a cultura popular, difere da cultura aprendida na escola ou da das classes dominantes. Finalmente, a religião popular é espontânea, de criação coletiva e pertence ao fundo cultural da comunidade ou de uma classe popular homogênea, enquanto a religião católica e dominante obedece a esquemas intelectuais cuja trama é uma dogmática, rígida e erudita. (SANTOS, 1990, p.17).

Após a morte da senhora Raimunda, que foi sepultada no local em que veio a falecer, poucos meses após seu sepultamento, ocorreu algo inédito. As pessoas que passavam pelo local da sepultura de dona Raimunda, sentiam um adocicado perfume de rosas.

Os seringueiros viram neste fato, tido como extraordinário, uma mensagem muito clara. Raimunda, seringueira como eles, tendo experimentado, em vida, as mesmas dificuldades, com aquele sinal, dizia querer protegê-los e dizia ter permanecido entre eles.

São várias as versões sobre a vida e a morte de Raimunda Maria da Conceição, a Santa Raimunda do Bom Sucesso. O senhor Araújo, nascido no seringal Icuriã, na colocação de seringa chamada Primavera, deu-nos um breve depoimento sobre Santa Raimunda do Bom Sucesso:

Desde criança, que me entendi no mundo, e a me entender por gente, conheci a história da Santa Raimunda do Bom Sucesso. Daí, eu fui crescendo naquele sistema de acreditar que existia aquela Santa. O que eu sei sobre Santa Raimunda é que ela era uma pessoa muito humilde e, naquela época, os maridos oprimiam as mulheres, e o marido dela colocou ela para carregar um feixe de paxiúba estando grávida e, com essa carga ela caiu e machucou a criança e daí morreu. Por algum conflito das pessoas, que se acharam e fizeram uma promessa com a alma da Santa Raimunda e foram validos. Daí começou a história, que ela por ser tão humilde, se santificou e as pessoas começaram a fazer promessas para Santa Raimunda e foram atendidos. Todos que vêm pagar promessas receberam alguma graça da santa (Francisco Marques de Araújo, entrevista em 20.03.2011, Rio Branco-AC).

Outra versão ouvida no seringal, sobre Santa Raimunda, foi concedida pela senhora Antônia Oliveira de Almeida, nascida no seringal Caquetá. Esta reside, há nove anos, no bairro Taquari, na cidade de Rio Branco e tornou-se devota da Santa Raimunda há sete anos.

O que eu sei sobre a história da Santa Raimunda do Bom Sucesso, é que ela era uma mulher seringueira, cearense, esposa de seringueiro. Uma seringueira que trabalhava todos os dias com o marido, nas estradas de seringas, ajudando ele em tudo e quando engravidou do terceiro filho, continuou trabalhando com o marido. Dizem que ele era muito ruim pra ela. Ela saía de madrugada com ele na chuva e no frio, mas ela tinha que ajudar o marido no corte da seringa. Meu pai e minha mãe contavam quando ela estava no mês de ganhar a criança, continuou trabalhando com o marido. Estava com a barriga muito grande e passada, tinha que continuar trabalhando todos os dias. Tinha dificuldades para caminhar, estava com as pernas muito inchadas, tinha que subir e descer ladeiras, atravessar igarapés. No dia que entrou em trabalho de parto estava na estrada de seringa, longe de casa. Se sentiu mal, estava sozinha não conseguiu mais andar, caiu por cima da criança, teve uma hemorragia muito grande, não conseguiu ter a criança e morreu de parto, sozinha no meio da estrada de seringa. Quando o marido chegou em casa e

ela não chegou foi atrás dela e encontrou já sem vida, estava morta no meio da estrada de seringa. O marido não conseguiu levar ela para casa, chamou os vizinhos, velaram ela ali mesmo onde morreu e sepultaram do lado da estrada de seringa. (Antônia Oliveira de Almeida, entrevista em 18.03.2011, Rio Branco-AC).

Outra depoente, a senhora Sônia Maria Araújo Bessa, que reside no bairro Cidade Nova, na cidade de Rio Branco, devota há quarenta anos da Santa Raimunda do Bom Sucesso, nos deu mais um depoimento. Segundo ela, é comum ouvir dos seringueiros, que moravam no mesmo seringal, o seguinte relato sobre Dona Raimunda:

As pessoas mais antigas dizem que a alma do Bom Sucesso era uma senhora muito bondosa, acolhia as pessoas em sua casa e, por morar numa localidade que sempre passavam várias pessoas por dia, também dava de comer às pessoas que chegavam a sua casa. Certo dia foi com seu marido para o corte da seringa e, por volta das duas horas da tarde, já de volta e cansada, começa a andar mais devagar, seu marido apressado segue na frente e deixa ela sozinha. Foi, então, que a alma do Bom Sucesso entrou em trabalho de parto e, por não ter ajuda de ninguém, não conseguiu dar a luz a seu filho e morreu no local. Como ela não chegou, seu marido foi ao seu encontro. Quando encontrou ela, já, estava morta; ele saiu, então, atrás de ajuda pela vizinhança e, quando chegaram de volta ao local, não conseguiram remover o seu corpo, porque pesava muito, então sepultaram onde ela estava (Sônia Maria Araújo Bessa, entrevista em 19.03.2011, Rio Branco – AC).

São muitos os relatos, mas, há entre eles muitas convergências, onde as variações são pequenas. Sem dúvida, Raimunda foi uma mulher simples, como tantas outras raimundas e marias que habitaram o interior da floresta, mas eram possuidoras de muita coragem e, sobretudo, tinham muita fé. A vontade de vencer as mazelas da floresta, a fome, a ausência de recursos financeiros, as motivavam a estarem sempre próximas ao esposo, para auxiliá-lo.

As circunstâncias da morte de Raimunda, sua vida de sacrifícios e, certamente, sua bondade facilitaram o reconhecimento de sua santidade pelos seringueiros. O perfume que exalava de sua sepultura, era o sinal que faltava. Num curto espaço de tempo, começam a surgir os primeiros relatos de milagres realizados por Santa Raimunda.

Não foi difícil depositar confiança e acreditar em Santa Raimunda. Em pouco tempo, ela tornou-se protetora dos seringueiros. Alguns seringueiros argumentavam e

argumentam que Raimunda era e é alguém de seu convívio, conhecedora das dificuldades e dos problemas vivenciados por todos aqueles que habitam a região do alto rio Acre. Assim, Luiz Barros da Silva diz:

A Santa Raimunda do Bom Sucesso é uma padroeira para nós seringueiros que moramos na floresta. Acredito que ela protege os seringueiros e todos aqueles que moram na floresta por saber e ter conhecimento das nossas dificuldades, que enfrentamos no dia a dia, dentro das matas. Tenho tanta fé em Santa Raimunda que nunca saio de casa sem pedir a proteção dela, para me guiar, proteger, me defender dos perigos que existem dentro da floresta. Vejo Santa Raimunda como uma mãe que protege o filho, uma mãe que sempre quer o melhor para os filhos (chora). Minha fé por ela é tão grande que não tem ninguém que possa mudar. Todo dia quinze de agosto sigo a procissão até a sepultura dela, acendo velas e, depois da missa, sempre rezo um terço, agradecendo por todas as coisas boas que ela coloca na minha vida (Luiz Barros da Silva, entrevista em 16.07.2011, Assis Brasil-AC).

As vidas dos santos constituem-se em importante meio de transmitir o sentido da fé cristã. Desde os primórdios do cristianismo, os santos se fazem presentes. O santo é alguém cuja santidade é reconhecida como excepcional por outros cristãos.

No passado e no presente, as sepulturas de entes queridos foram veladas por motivações, talvez, desconhecidas da ciência, mas reconhecidas pela fé. Gradualmente, as sepulturas se tornaram um lugar para peregrinação e igrejas foram construídas nesses locais para abrigar os devotos e acolher os ex-votos dos devotos.

Por meio dos ex-votos, percebe-se que é com frequência que os devotos recorrem aos poderes milagrosos de Santa Raimunda e, ao mesmo tempo, percebe-se, por intermédio dos ex-votos artesanais, evidências de pedidos de socorro, pela vida sofrida, que acarreta inúmeras doenças aos devotos, pela ausência de atendimentos médicos ou unidades de saúde. São motivos que levam seringueiros e seringueiras à devoção popular de Santa Raimunda do Bom Sucesso. Podem-se constatar inúmeros ex-votos deixados pelos devotos nos pagamentos de promessas através das figuras 15 e 16, onde se vê ex-votos deixados pelos devotos, na capela de Santa Raimunda do Bom Sucesso.

Figuras 4 e 5: Ex-votos, Capela de santa Raimunda do Bom Sucesso



Fonte: Foto do autor, 2011, Rio Branco-AC

Para os devotos, os ex-votos representam uma entrega de si mesmos para a Santa. Oliveira (2011) diz que as simbologias existentes entre os ex-votos e os peregrinos vão muito além do ato de fazer e de pagar uma promessa, pois:

O devoto recria, dá novos significados a sua fé, por meio, por exemplo, do ex-voto que retrata a vivência da fé no santo e se faz memória presente do problema solucionado. Os ex-votos podem representar mais que uma cura ou a aquisição de algo; muitas vezes, representam mudanças de vida (OLIVEIRA, 2011, p. 91).

É possível perceber a relação de carinho, presente entre devotos e seus ex-votos. Em cada ex-voto deixado na sepultura de Santa Raimunda é possível encontrar vestígios de superação visível, marcas deixadas em peças confeccionadas por eles mesmos. Em cada membro representado nos ex-votos, nota-se uma aproximação e semelhança, onde o fiel

tenta deixar, nos membros, deixado para Santa Raimunda (REFAZER O TEXTO DESTA FRASE, POIS FICOU REPETITIVO E MEIO TRUNCADO). Nesse sentido, Oliveira (2011) afirma:

Ele acredita que seus desafios e suas chagas sejam, também, as lutas e sofrimento do santo. A superação dos obstáculos, motivada pelo santo, quebra todos os cadeados, torna o devoto livre e capaz de romper todas as barreiras, confere um poder de supervivência e apoio ao peregrino, que sofre dificuldades semelhantes. [...] Os ex-votos refletem as ameaças, mutilações, agressões e sofrimento, mas também, é um grito em silêncio de denúncia, contundente, sobre as condições da vida (OLIVEIRA, 2011, p. 102).

Por meio dos ex-votos, percebe-se que é com frequência que os devotos recorrem aos poderes milagrosos de Santa Raimunda e, ao mesmo tempo, percebe-se, por intermédio dos ex-votos artesanais, evidências de pedidos de socorro, motivados possivelmente pela vida sofrida, com evidência de inúmeras doenças que os acometem, sem que possam contar com atendimentos médicos ou unidades de saúde. Os devotos encontram socorro na devoção popular de Santa Raimunda do Bom Sucesso, como se pode constatar diante dos inúmeros ex-votos deixados pelos devotos nos pagamentos de promessas.

6. Considerações Finais.

Portanto, a pesquisa gradativamente mostrou que a religião Católica no vale do Rio Acre sofreu um longo processo de ressignificação, em âmbito local e regional. No decorrer dos anos, elementos do catolicismo popular foram sendo incorporados à vida dos adeptos do catolicismo. A veneração aos santos populares é algo marcante no vale do rio Acre.

A devoção de Santa Raimunda emergiu a partir de uma longa vivência devocional, no catolicismo popular, ao se inserirem em uma nova conjuntura, não demorou muito para seringueiros criarem seus próprios santos. Torna-se possível fazer uma consideração de caráter generalizante, que, certamente, necessitaria novas pesquisas em sua demonstração - a de que a devoção de Santa Raimunda do Bom Sucesso é uma ressignificação de Maria Imaculada da Conceição.

Segundo a Bíblia Católica, Maria Imaculada da Conceição foi uma mulher sofredora, trabalhando durante toda vida juntamente com seu esposo José, para sobreviverem, e

teve ainda que suportar a dor da perda do único filho, Jesus. O sofrimento de Maria vem à lembrança, quando se analisa os depoimentos sobre a vida de Santa Raimunda, mulher, mãe e também sofredora, que esteve sempre ao lado de seu esposo, trabalhando para ajudar a criar os filhos.

Na devoção de Santa Raimunda do Bom Sucesso, devotos de várias nacionalidades, peruanos, bolivianos e brasileiros, irmanam-se através da fé. É perceptível que, na devoção popular de Santa Raimunda do Bom Sucesso, idiomas e culturas diferentes não são obstáculos para se irmanarem no culto popular a esta que se tornou, para muitos deles, uma santa.

REFERÊNCIAS

BHABHA, Home K. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

CATEDRAL NOSSA SENHORA DE NAZARÉ: 50 anos (1958-2008), você é parte desta história. Frei André M. Ficarelli (org.). OSM. Rio Branco : Printac, 2009.

CHISTO, Alberto Libânio. O Canto do Galo (Relatório Pastoral de uma visita à Prelazia do Acre e Purus). São Paulo: *Separata da Revista Eclesiástica Brasileira*. V. 37, n. 146, junho de 1977.

GALVÃO, Eduardo. **Santos e Visagens: um estudo da vida religiosa de Itá, Baixo Amazonas**. Rio de Janeiro: Ed. Nacional, 1955.

HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução Adelaide La Guardia Resende ...[et al]. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003. 410 p. (Humanitas)

_____. **A Questão da Identidade Cultural**. Campinas-SP: IFCH/UNICAMP, 1985.

KLEIN, Paulo. **História da Saúde Pública do Estado do Acre**. Rio Branco-AC: Fundação Elias Mansour, 2002.

MARTINELLO, Pedro. **História da igreja do Acre e Purus 1920 – 1975**, uma missão na selva amazônica. Dissertação Berkeley-USA , 1976.

OLIVEIRA, Marcelo João Soares de. **A peregrinação e seus enigmas: o desvendamento no encontro do devoto com o “santo vivo”, rumo ao santuário de São Francisco do Canindé**. Tese de Doutorado. Pontifícia Universidade de São Paulo. São Paulo, 2011.

PEREIRA, José Carlos. **Interfaces do sagrado: catolicismo popular, o imaginário religioso nas devoções marginais**. Aparecida: Ed. Santuário, 2011.

_____. **Interfaces do sagrado: catolicismo popular – o imaginário religioso nas devoções marginais**. Aparecida: Ed. Santuário, 2011.

PORTELLI, Alessandro. **Forma e significado na história oral:** a pesquisa como um experimento em igualdade. Projeto História. São Paulo. Departamento de História da PUC/SP, n.14, 1997.

REIS, Arthur Cezar Ferreira. **O seringal e o seringueiro.** Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1977.

SANTOS, Moisés Espírito. **A religião popular portuguesa.** São Paulo: Ed. Assírio e Alvim, 1990.

WANGLEY, Charles. **Uma comunidade amazônica:** estudo do homem nos trópicos. Coleção Brasiliana. São Paulo: Editora Nacional, 1957.

UM RETRATO CALEIDOSCÓPICO DA CULTURA INDÍGENA: REFLEXÕES SOBRE MUDANÇAS DE PRÁTICAS RELIGIOSAS¹⁵

A KALEIDOSCOPIIC PORTRAIT OF INDIAN CULTURE: REFLECTIONS ON CHANGES IN RELIGIOUS PRACTICES

Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva, (UERR)¹⁶

Huarley Mateus do Vale Monteiro, (UERR)¹⁷

Marinalva da Silva Brito, (UERR)¹⁸

Resumo

No Brasil encontramos indícios da diversidade cultural na dança, nos ritos, na alimentação, no modo de falar e na vida cotidiana de indígenas e não indígenas. A pluralidade de práticas políticas, econômicas, sociais e ideológicas, faz com que gradativamente a cultura indígena se modifique ao longo do tempo, como é o caso da comunidade São Jorge, localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol-RR-Brasil, onde os ritos têm perdido espaço, não fazendo mais parte da vida cotidiana de muitos indígenas. Assim, sob a perspectiva dos Estudos Culturais, discutimos, aqui, questões relativas à influência dos não indígenas e instituições religiosas no processo de mudanças das práticas culturais nas comunidades. Diante disso, a perspectiva metodológica utilizada para a escritura deste trabalho foi a História Oral (ALBERTI, 2004).

Palavras-Chave: Cultura. Ritos. Narrativa Oral.

Abstract

In Brazil we find evidences of cultural diversity in dance, in rites, in feed, in way of speaking and in everyday live of indigenous and non-indigenous. The plurality of political practices, economic, social and ideological make the indigenous culture gradually modify itself over time, as is the case of São Jorge community, located in the indigenous land Raposa Serra do Sol-RR-Brazil, where the rites have lost space, being not a part of many indigenous' daily life anymore. Thus from the perspective of Cultural Studies, we discuss, here, issues concerning the influence of non-indigenous and religious institutions in the change process of the cultural practices in communities. Therefore, the methodological perspective used to the writing of this work was the Oral History (ALBERTI, 2004)

Keywords: Culture. Rites. Oral Narrative.

¹⁵ Este trabalho é um recorte do texto da dissertação de mestrado, apresentado a Universidade Federal de Roraima em 2013, com o título “Filigranas de vozes: *performance* dos narradores e o jogo de significado das narrativas orais indígenas da comunidade São Jorge-RR”.

¹⁶ Mestre em Letras pela Universidade Federal de Roraima-UFRR, e professora da Universidade Estadual de Roraima - UERR. Email: georginapinho@hotmail.com

¹⁷ Mestre em Educação pela Universidade de Sorocaba-SP, e professor da Universidade Estadual de Roraima - UERR. Email: mdmvale72@gmail.com

¹⁸ Especialista em Administração Educacional pela Universidade Luterana do Brasil, e professora da Universidade Estadual de Roraima - UERR. Email: avlaniram-rr@bol.com.br

Nossos antepassados acharam que não deviam registrar nada, pois sabiam que o que devia ser ensinado era acessível a todos os que estavam em sintonia profunda com a natureza e com o espírito dos ancestrais que tudo transmitem através do sonho.

(Daniel Munduruku, 2007)

Introdução

Não há dúvidas de que os estudos culturais é uma área do conhecimento que tem crescido e ganhado força nesses últimos tempos na crítica social. Sua contribuição tem sido fundamental para apontar que a cultura pode ser atrelada a diversas áreas como a Literatura, a Antropologia e a Etnografia. Um dos principais eixos dos Estudos Culturais são os materiais culturais, antes desfavorecidos, como a cultura indígena, foco deste trabalho que tem um olhar designadamente às mudanças ocorridas nas práticas culturais devido ao contato com não indígenas e instituições religiosas.

Essas mudanças acontecem desde o séc. XVI, quando, a partir do olhar do outro, os indígenas foram considerados sem cultura e sem religião, como vimos no relato de Pero Vaz de Caminha¹⁹, “porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar” (pág. 14). Esse pensamento ainda é imperativo na sociedade atual, já que na história oficial do Brasil, as contribuições dos povos indígenas foram muitas vezes ignoradas. Esse modo de pensar difere da ideia que temos sobre o índio, exatamente por compreendermos que o mundo indígena não poderia ficar fora da história, uma vez que no Brasil a Amazônia é uma região conhecida exclusivamente por seu componente indígena (Pizarro, 2012).

Isso porque, o Brasil, sendo um país múltiplo e diverso, tem marcas da heterogeneidade cultural na dança, nos ritos, na alimentação, no modo de falar e na vida cotidiana de indígenas e não indígenas. Mas, devido à pluralidade de práticas políticas, econômicas, sociais e ideológicas, a cultura indígena foi gradativamente se modificando ao longo do tempo, precisamente pela a influência de não indígenas e instituições religiosas, como é o caso das comunidades de Roraima.

¹⁹ Ministério da Cultura - Fundação Biblioteca Nacional - Departamento Nacional do Livro - www.objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>Acesso em 21/11/14.

Sobre o contexto da Pesquisa

O Estado de Roraima tem uma localização singular na Amazônia, porque faz fronteira internacional com a República Cooperativista da Guiana (antiga Guiana Inglesa) e a República Bolivariana da Venezuela, divisando ainda com os estados do Amazonas e Pará (BARBOSA, XAUD E SOUZA, 2005, p. 11). Nesta tríplice fronteira convivem três línguas nacionais e várias línguas indígenas. A área estadual conta hoje com 32 terras indígenas homologadas. Em relação aos demais estados da Região Norte, Roraima se distingue por ter quase a metade de sua superfície destinada para áreas indígenas, dentre elas, as de maiores extensões como Wai-Wai, Waimiri-Atroari, São Marcos, Yanomami e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol-TIRSS²⁰.

Isso explica porque a cultura indígena é presente no Estado, considerando os elementos culturais dentro de um território ocupado pelas várias etnias instauradas aqui. Por isso, não podemos partilhar a ideia recorrente de que ainda hoje o índio é desprovido de cultura e religião. Por causa das relações de contato entre indígenas e não indígenas, a cultura pode ser ajustada para os mais variados contextos, tornando-se flexível de acordo com as experiências. Esse ajuste se dá pela incorporação de “valores” pelos grupos étnicos e, com isso fortalece as discussões sobre a identidade cultural do indígena.

Para esse ponto e a fim de entendermos uma parte deste cenário, vale à pena sintetizar o modo como esse desdobramento ideológico contribuiu para o empreendimento que aqui nos interessa, o de situar como se dá o processo de mudanças nas práticas culturais indígenas, especificamente, em São Jorge²¹, que está situada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, reconhecida pela FUNAI em 1993, e demarcada sob Decreto Nº. 1.775/96, de 15 de abril de 2005, da Presidência da República.

A comunidade São Jorge é um dos poucos lugares que propulsa a energia do imaginário, tornando-se um universo mítico e simbólico. Atualmente há 22 famílias, totalizando 120 pessoas de etnia Macuxi, distribuídas em dezoito residências, dentre as quais a maioria é de adobe e taipa, cobertas de zinco, palha e telha industrial, e conta

20 Ver: Instituto Socioambiental - ISA, www.ti.socioambiental.org; Portal do Governo de Roraima, www.rr.gov.br.

²¹ As informações sobre a fundação da comunidade São Jorge foram extraídas das entrevistas com Sr. Dilmo de Lima e Severino Barbosa, realizadas no período de 2009 a 2015, e da dissertação de mestrado intitulada “Filigranas de vozes: *performance* dos narradores e o jogo de significados nas narrativas orais indígenas da comunidade São Jorge-RR”. Os dois narradores são moradores da comunidade São Jorge.

com água encanada e energia elétrica. Cabe salientar que cerca de 50% dos moradores desse pequeno povoado trabalham em roça (Silva, 2013).

Sua localização é ao norte de Roraima, no Município de Pacaraima, na região Surumu, projetada num vasto território de savanas, e com uma rica vegetação, por isso se constitui em espetáculo do passado e do presente. Do passado, porque os indígenas instituidores da comunidade compartilharam suas histórias, hábitos e costumes por meio da oralidade, para que o lugar fosse referência às gerações seguintes. Do presente, porque mesmo com as mudanças culturais não deixou de ascender na comunidade os conhecimentos sobre os valores e os costumes transmitidos por seus ancestrais.

Nesse sentido, a cultura viabiliza a consolidação da cidadania fundada na participação ativa da sociedade (YÚDICE, 2004). Essa consolidação garante o respeito pelo outro e desenvolve a tolerância e a aceitação da diferença e da identidade. Deste modo, Silva afirma que a “identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora” (2011, p. 82). Essa diferenciação é marcada por relações de poder, uma vez que precisa, continuamente, realizar processos de inclusão e exclusão. Contudo, mesmo com as transformações sucedidas, São Jorge ainda preserva um legado cultural que favorece a sobrevivência das tradições indígenas, difundidas pela oralidade.

Sobre os narradores e narrativas: mudanças de práticas

As mudanças nas comunidades indígenas ocorreram gradativamente com a chegada dos primeiros missionários beneditinos a Roraima em 1909, com a intenção de evangelizar os grupos étnicos. A difusão do cristianismo era uma atividade que necessitava do domínio da língua indígena. Segundo Mongiano (2011, pág. 22), “Dom Alquino Meyer aprendeu perfeitamente a língua (...) e conseguiu trazer a fé ao grupo de índios por ele conhecido”, os Wapichana e os Makuxí. Esses missionários permaneceram no Estado por 40 anos e não se atentaram para o aspecto social e cultural dos indígenas, porque o alvo era a fé cristã. Mesmo o social não sendo prioridade para os beneditinos, criaram um Centro de Educação só para rapazes na antiga Vila Surumu, hoje, comunidade Surumu.

Apenas com a chegada dos missionários da Consolata, por volta de 1949, é que houve a “necessidade de respeitar as culturas locais”, com isso, expandiram o Centro de Educação para o ingresso de moças indígenas. Além disso, os missionários da Consolata criaram um hospital para atender a população indígena. Entretanto, como já

afirmado anteriormente, sua maior preocupação era “como fazer para esses homens frágeis e tímidos se tornassem bons cristãos e cidadãos responsáveis a partir da situação social em que se encontrava?” (MONGIANO, 2011, pág. 40).

A distância entre o eu e o outro foi mediada pelo princípio da fé. Os missionários não encontraram vestígios de templos, eclesiástico, imagens de santos. A necessidade de identificar esses elementos faziam com que os missionários caracterizassem os índios como povos sem religião, por isso a urgência em estabelecer uma base na vila Surumu para a evangelização das malocas²² circunvizinhas, dentre elas, São Jorge. De acordo com os relatos de Severino Barbosa e Dilmo de Lima, anteriormente, a comunidade se chamava de *Meren Mere' Pai*, que em Macuxi significa “Cobra Grande²³”.

Os narradores Severino Barbosa e Dilmo de Lima são moradores de São Jorge e de etnia macuxi. O Sr. Severino tem 99 anos e nunca frequentou à escola, mas é o único que fala e entende a língua makuxi no grupo. Aprendeu com seu pai muitas histórias que hoje são contadas. Mesmo expressando os costumes e os saberes de uma vida de experiência, contar história é uma prática pouco observada no interior da comunidade, porque somente Severino faz uso dessa tradição.

Dentro desse contexto, um fato que merece ser destacado foi o momento da entrevista com Severino, em que as sessões narrativas ocorreram nas línguas portuguesa e makuxi. Por isso, vale ressaltar, que nenhum vocábulo foi substituído, a não ser pela ausência de entendimento no momento que Severino introduzia a língua Makuxi, no entanto, procuramos conservar o colorido da linguagem pessoal de cada narrador (SILVA, 2013).

Por trabalhar com a oralidade, registrando as lembranças dos narradores que podem ser coletivamente compartilhadas e aproveitadas, fizemos o uso da história oral. Para Alberti “a história oral não é um fim em si mesma, e sim um meio de conhecimento, e seu emprego só se justifica no contexto de uma investigação científica” (2010, p. 29). Quando Severino narrou a sua participação na demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, as emoções tomaram conta dele, porque foram meses carregando materiais (pedra, cimento, ferros, areia) para efetivar esse feito (ENTREVISTA em 27 de setembro de 2012). Para o indígena,

²² Maloca é o nome dado no passado as comunidades indígenas.

²³ Para o Sr. Severino Barbosa e Dilmo de Lima existem duas versões sobre a Cobra Grande. Na primeira, no entendimento dos antigos, “Cobra Grande” era um nome dado ao arco íris, que significa em makuxi *meren mere*, contudo, tanto Severino como Dilmo falam *meren mere'pai*. De acordo com um professor indígena, os antigos falam algumas palavras com variações diferentes do que é falado atualmente. Na segunda, no entendimento dos indígenas de hoje, “Cobra Grande” se refere ao animal réptil.

[...] a terra pode significar riqueza ou pobreza, vida ou morte, poder político e posição social ou marginalização. Para cada pessoa ou grupo social, ela tem um valor. Para um índio, por exemplo, não há como viver sem ela, pois esta lhe dá moradia, alimento, trabalho, e o índio está tão integrado à terra que separar-se dela implica perder a identidade cultural (GANCHO et al 1994, p. 67).

Compartilhamos com o pensamento da autora, porque a terra para o indígena é tão importante que Severino comentou que a demarcação da terra trouxe a liberdade para o seu povo. Agora, eles podem caçar, pescar, plantar, sem pedir autorização aos “brancos”. A Comunidade se desenvolveu e vive uma época de fartura. No momento da entrevista, Severino lembrou o modo como se vestia: “na época da demarcação da TIRSS eu andava como índio, sem roupa, só com uma tanga”. E continuou, “agora estamos perdendo nossa cultura, porque hoje, me visto igual ao ‘branco’” (ENTREVISTA realizada em 18 de abril de 2009). Para Severino, a nudez é símbolo da sua cultura. Isso nos instiga a pensar sobre o valor dos ancestrais e das narrativas imemoriais para a história dos grupos étnicos.

Quanto ao segundo narrador, o Sr. Dilmo, foi o nosso primeiro contato na Comunidade, tem 62 anos, estudou até a 4ª série do Ensino Básico. Atualmente trabalha numa escola da comunidade como assistente de aluno. Dilmo lamenta não estar repassando as tradições aos filhos, como por exemplo, as orações de cura que aprendeu com seu pai e com o pajé. Dilmo acredita no poder da pajelança e, quando precisa busca o benefício das orações, já que ele compara o pajé a um deus, porque o pajé faz o bem para as pessoas. Na cultura indígena os pajés são os agentes de cura, portanto, a pajelança pode ser compreendida como rituais que o pajé indígena realiza em algumas ocasiões com um objetivo específico de cura (HOUAISS, 2010). Segundo Dilmo, “as curas se dão apenas nas doenças indígenas, como quebranto e mal olhado”. Em seu depoimento, coletado em entrevista, Dilmo conta que para ser pajé é preciso ser formado,

“para eu me formar em pajé eu tenho que seguir o pajé verdadeiro, aí a gente vai se formar tipo uma faculdade. Pra eu me formar pajé eu tenho que abandonar a comunidade e ir pra uma mata isolada e me isolar pra lá, pra poder não me alimentar das comida que a gente come assim, todo o dia. (...). Por exemplo, o pajé verdadeiro vai ter um poder com os espíritos,

sobrenaturais ... (ENTREVISTA realizada com Dilmo em 26 de janeiro de 2015).

O depoimento do Dilmo é uma espécie de recurso social, disponível para todos os que partilham uma linguagem, uma cultura, e também são “como dispositivos linguísticos que utilizamos para construir versões das ações, eventos e outros fenômenos que estão a nossa volta” (SPINK, 2004, p. 48). Por outro lado, os relatos se constituem num grande significado, em que as relações do cotidiano do narrador com seu mundo desdobram-se em conceitos que definem os indígenas e a comunidade. Em outros exemplos, Dilmo introduz o discurso sobre a cultura passada e a presente.

[...] Eu tenho várias orações, eu aprendi muito com o meu pai, com o pajé. (...) Então, hoje, ninguém tá buscando mais, eu não tô ensinando pro meu filho a oração pra mordida de cobra, pra ferrada de arraia (ENTREVISTA realizada com Dilmo em 26 de janeiro de 2015).

[...] Hoje tá mais diferente. Antigamente só existia o indígena. Hoje tem a doença do “branco”, como o sarampo, a catapora (ENTREVISTA realizada com Dilmo em 26 de janeiro de 2015).

[...] A alimentação influiu muito. Hoje você quer pegar lá uma calabresa que já tá pronta, você não quer pescar um peixe. Hoje você quer pegar uma sardinha que já tá preparada, você não quer pescar um peixe (ENTREVISTA realizada com Dilmo em 26 de janeiro de 2015).

[...] A gente fez uma pesquisa lá, na saúde, nesse tempo eu trabalhava na saúde, e a maioria estavam com diabete por causa da alimentação. (...) A gente tem que educar aquela criança, não come bolacha, come fruta, come goiaba, come manga, come banana (...) mas a criança não quer, ela quer bolacha, quer suco, quer refrigerante, quer coca, a coca é a principal, é a mais forte, não sei porque que o índio gosta tanto de coca. (ENTREVISTA realizada com Dilmo em 26 de janeiro de 2015).

O que chama a atenção nos entrecos acima é a insegurança perturbadora causada pelo passado que volta como um quadro de costumes em que se valorizam os detalhes, as originalidades, e demarca o percurso da cultura indígena, e pelo presente por causa das modificações nas práticas culturais. Apesar das transformações, existe uma razão de ser

indígena, porque sua cultura não foi vencida. Outro ponto marcado no discurso do Dilmo é o saudosismo e a perda, devido ao contato com o outro. É a pajelança que não é realizada com muita frequência devido a presença de médicos nos postos de saúde, além de não existir mais o interesse dos membros aprenderem as orações. São as doenças como sarampo, catapora, diabetes, etc, que sobrevivem a comunidade, é a mudança na alimentação por conta do contato com os não indígenas. Isso sucede porque o sentido contextualizado institui diálogo contínuo entre sentidos novos e antigos (SPINK, 2004, p. 49).

A ligação que Dilmo tem com valores tradicionais ainda é muito forte, porque é fruto da memória, cultivados com sabedoria, e repletos de significações, dentro de um contexto que se apresenta cada vez mais múltiplo. A volta ao passado pode ser uma maneira de buscar sua identidade no presente. A oposição entre passado e presente assumiu outras formas, o que *fui* e o que *sou*. Quando Dilmo busca o passado, ele se conceitua no presente. Atua como se estivesse dizendo: *sou o que sou pelo que fiz* (FERNANDES, 2007, p. 182).

Outro ponto que destacamos foi à mudança do nome da comunidade *Meren Mere' Pai* para São Jorge que, segundo o Severino, aconteceu por causa das constantes visitas dos padres missionários na comunidade, objetivando a conversão dos indígenas. A noite era costume das famílias se reunirem para contar histórias referentes à comunidade. Para o indígena, essas reuniões eram fundamentais, porque o Chefe²⁴ aproveitava para discutir os incidentes ocorridos durante o dia, o destino da comunidade, e os mais velhos recordavam e repassavam os costumes de seus antepassados, no intuito de que a nova geração conhecesse as práticas culturais do grupo. A memória dos anciãos trabalha para que as histórias e “a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade” se mantenham vivas (BOSI, 1994, p. 23) e continuem a plasmá-las.

Em um desses encontros, a comunidade recebeu a visita de um padre e, em determinado momento, o padre mostrou a lua e comentou que a imagem refletida nela era a de São Jorge lutando com um dragão. Após o comentário do padre, o Chefe, em concordância com as famílias, mudou o nome da comunidade *Meren Mere' Pai* para São Jorge, por se considerarem grandes guerreiros, uma vez que tinham lutado com bravura para expulsar outros povos daquela região. Por ocasião, havia na comunidade 15 pessoas, sendo o 1º Chefe o Sr. Geraldo Barbosa (SILVA, 2013).

²⁴ Quando as comunidades foram formadas, o líder do grupo era chamado de ‘Chefe’. A nomenclatura Tuxaua só apareceu recentemente.

O contato com os missionários não alterou apenas a crença dos indígenas, mas em todos os aspectos da vida social e cultural. Isso se confirma na fala de Mongiano quando explicita que

“pensavam que a fé cristã não era algo que pudesse modificar os seus hábitos ancestrais. A visão do mundo, das forças ocultas e dos espíritos que invadem o corpo humano, é profunda, e os nossos argumentos para mudá-la resultavam incompreensíveis” (MONGIANO, 2011, pág. 129).

Diante do que acabamos de pontuar, é fácil compreendermos porque os ritos religiosos não são mais frequentes nas comunidades indígenas. Na relação missionários e indígenas houve um processo de reelaboração e de adaptação dos saberes tradicionais frente o novo mundo. Hoje, por exemplo, na comunidade São Jorge, apenas uma pessoa fala fluentemente e entende a língua Macuxi, tal o grau de dependência em relação aos primeiros missionários. Quando foi implantado o Centro de Educação para Indígenas, segundo Dilmo, que estudou naquela época no internato, os missionários obrigavam os indígenas a falarem a língua portuguesa, desmerecendo a língua materna desses grupos étnicos. Isso se deu pelo fato de construções culturais tão diversas estabelecerem contato com o outro, balizada por uma relação de poder.

O resultado dessa dominação é que a língua Makuxi não é mais falada pela nova geração, havendo, portanto, a necessidade de ser inserida no currículo das escolas indígenas para que não sejam apagadas. Os ritos e as crenças não são mais praticadas no cotidiano da comunidade, o exercício curativo das plantas medicinais e a pajelança estão em via de extinção. Ribeiro explica que o indígena foi submetido a um procedimento que o força fixamente a “transformar radicalmente seu perfil cultural (...) transfigurando sua identidade, mas persistindo como índio” (1977, p. 14).

Sob estas perspectivas, cada cultura absorve, reinterpreta, compartilha crenças e práticas ao relacionar-se com outras culturas. Assim, a cultura produz as identidades e as diferenças (SILVA, 2011, p. 9). E a constituição da identidade implica numa relação, e é parte do contexto; o homem não nasce social, mas torna-se social através da aprendizagem cultural. Isso torna-se notório nos depoimentos de Severino e Dilmo, que revivem a passagem de um tempo passado para o presente, o encontro e desencontro de culturas afirmadas e negadas. Isso não significa uma rejeição da sua identidade, mas a

comprovação de que a identidade não é fixa e imutável. Desse modo, entendemos que a identidade é

[...] realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo nato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo, “imaginário” ou fantasiado sobre a unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre em processo, sempre sendo formada (HALL, 2006, p. 38).

Logo, a identidade está em processo contínuo de formação e depende de práticas sociais que operam nos sujeitos. Por isso, compreendemos que as identidades são construídas a partir das experiências, práticas e significados que possibilitam nos reconhecer como parte de um grupo étnico, religioso e profissional. O homem é, assim, fruto de múltiplas identificações imaginárias e simbólicas, que como fios se tecem e se entrecruzam para formar outros fios (CORACINI, 2007).

Algumas considerações

Mesmo São Jorge estando em contínua transformação e professando ser uma comunidade católica, ainda existem aqueles que buscam na pajelança um meio para curar as enfermidades. Os indígenas tanto se utilizam da pajelança quanto da medicina dos “brancos”. Segundo Dilmo, hoje há o entendimento de que medicina juntamente com as crenças tem um efeito mais rápido. O problema das relações entre indígenas e não indígenas; indígenas e as instituições religiosas ainda estão bem afloradas e parece ser um processo que não termina nunca, visto que quando se trata de práticas culturais e sociais exprime um modo de pensar o outro, muitas vezes reduzindo o outro a uma ferramenta que pode ser dominada e manipulada.

Seguindo a linha deste horizonte teórico, Montero (2006, pág. 63) explicita que “para produzir mudanças culturais; elas se dão apenas quando os padrões culturais existentes não são suficientes para resolver o conflito e a necessidade de cooperação”. É nesse sentido que se deve compreender o que dizíamos mais atrás, que a fé é o elemento acionador de mudanças e, por isso fez surgir novas formas de pensar as práticas culturais. Mesmo que a sociedade contemporânea renuncie a hierarquia entre as culturas e realce os processos de hibridização, certamente é porque reconhece que não existe religião ou cultura não alterada, sem influências. Assim, esse processo pode ser

entendido como um procedimento de transformação cultural a que estão sujeitas todas as sociedades. Esse ponto é interessante para recolocarmos que a cultura de uma sociedade ou de um grupo pode ser considerada inconstante frente às ações no mundo, e não como um conjunto de práticas coerentes e uniformes, observando que, com os grupos indígenas não é diferente.

Diante disso, nossa intenção foi focalizar a influência do outro para as mudanças nas práticas culturais nas comunidades indígenas de Roraima, notadamente em São Jorge e, ao mesmo tempo, provocar discussões e reflexões sobre as tradições frente à contemporaneidade, logo, não adianta dizermos que “reconhecemos” a cultura indígena se ocultamos os fatos e os feitos recriados pela memória cultural indígena. Quando Severino e Dilmo nos contam, fica claro que os indígenas estão recuperando símbolos e significados por meios de seus relatos e re-significando sua própria identidade indígena, sempre marcada pelo lugar de onde eles falam.

Assim, mesmo sabendo que o estudo não foi capaz de se aprofundar em todos os pontos do assunto, acreditamos que o nosso desejo de provocar novos horizontes foram satisfeitos. Espero que as inquietações sobre as histórias e a cultura dos povos indígenas frutifiquem, notadamente, as que questionam o lugar que as crenças e os valores indígenas ocupam na nossa sociedade. Aqui, fica a certeza de estarmos contribuindo para a disseminação da cultura indígena no cenário acadêmico, para que possam ser conhecidas e consideradas, no contexto das relações étnico-culturais ainda bastante desiguais no Brasil e no mundo.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

_____. Verena. **Ouvir Contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BARBOSA, Reinaldo Imbrózio; XAUD, Haron Abraham Magalhães e SOUZA, Jorge Manoel Costa e. **Savanas de Roraima**: etnoecologia, biodiversidade e potencialidades agrossilvipastoris. Boa Vista: FEMACT, 2005.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

BRASIL. Decreto Presidencial nº. 1.775, de 9 de janeiro de 1996. **Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm> acesso em 15 de out. 2014.

CORACINI, Maria José. **A celebração do outro**: arquivo, memória e identidade-línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007.

FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. **A voz e o sentido**: poesia oral em sincronia. São Paulo: UNESP, 2007.

GANCHO, Cândida Vilares. *et al.* **A posse da terra**. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa**. Versão 2.0, 2010.

MONGIANO, Aldo. **Roraima entre profecia e martírio**. Boa Vista: Diocese de Roraima, 2011.

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

PIZARRO, Ana. **Amazônia as vozes do rio**: imaginário e modernização. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **Os índio e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1977.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: _____. **Identidade e Diferença**: a Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 73-102.

SILVA, Maria Georgina dos Santos Pinho e. **Filigranas de vozes... performance dos narradores e o jogo de significados nas narrativas orais indígenas da Comunidade São Jorge-RR**, 2013. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2013.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura**: usos da cultura na era global. Trad. Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

DIVINUS: TRADIÇÕES E TRADUÇÕES NA FESTA DE TODOS OS SANTOS NA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE JURUSSACA – TRACUATEUA/PA.

Maria Helena de Aviz dos Reis – (UEPA)²⁵

Resumo

Partindo de um estudo etnográfico na Comunidade Quilombola de Jurussaca, localizada no município de Tracuateua, nordeste do Pará, o artigo buscou construir uma reflexão sobre as práticas religiosas e sua relação com os processos de ressignificações vividos pela comunidade no momento ritual da festa de Todos os Santos. A exteriorização de valores pautados em uma leitura particular do negro na sociedade amazônica demonstra em si os impasses, as necessidades de fortalecimento cultural da comunidade, através da divulgação da tradição, vividas durante a festa e na vida cotidiana. Evidenciando ainda, a dimensão cultural da análise religiosa; Os símbolos sagrados como *ethos* e visão de mundo; a definição de religião. Dessa forma, procurou-se analisar a Festa de Todos os Santos em seu contexto ritualístico, fazendo algumas reflexões acerca dessa comemoração que tem como características principais, as raízes afro-brasileiras escravocratas e o catolicismo popular, imbricados num cotidiano onde, qualquer acontecimento que esteja ligado ou afastado da realidade, serve para ligar o homem ao mundo simbólico, usado para impor um significado, é certamente, a circularização da experiência cultural e religiosa. Sobre o espaço religioso, Canclini (1997), diz que é "um tipo de prática cultural marcada pelo sincretismo" e esse sincretismo se detém nas curvas de um hibridismo que elencou discussões acerca da cultura e também da religião. Partindo desse pressuposto, a comunidade de Jurussaca parece que se insere nessa bricolage levistraussiana e demonstra certa destreza ao lidar com essas transformações que vem acontecendo ano após ano no espaço cultural e religioso desse povoado.

Palavras-Chave: Cultura, Religião, Festa de Todos os Santos, Quilombolas de Jurussaca.

Abstract

Starting from an ethnographic study in the Quilombo Community Jurussaca, in the municipality of Tracuateua, northeastern Pará, the paper aims to build a reflection on religious practices and its relationship with the reinterpretation processes experienced by the community at the time of the ritual feast of All Santos. The externalization of shared values in a particular reading of the black in the Amazon society shows itself deadlocks, the cultural building needs of the community through the dissemination of tradition, lived during the party and in everyday life. Showing also the cultural dimension of religious analysis; The sacred symbols as *ethos* and worldview; the definition of religion. Thus, we tried to analyze the Feast of All Saints in their ritualistic context, making some reflections on that celebration whose main characteristics, the slave African-Brazilian roots and popular Catholicism, interwoven in daily life where, any event that is on or away from reality, serves to connect the man to the symbolic world, used to impose a meaning, is certainly the circularization of cultural and religious experience. About religious space, Canclini (1997) says it is "a kind of cultural practice marked by syncretism" and this syncretism not stop at curves of a hybrid that

²⁵ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará – UEPA. Vinculada ao GERMAA – Grupo de Estudos de Religiões de Matrizes Africanas na Amazônia, coordenado pela professora Taissa Tavernard de Luca. E-mail: malenaviz.43@gmail.com. Orientador Professor Gustavo Soldatti Reis.

listed the discussions about culture and also of religion. Based on this assumption, the Jurussaca community seems that fits this DIY Levi-Straussian and shows some skill in dealing with these transformations has been happening year after year in the cultural and religious space of this town.

Keywords: Culture, Religion, Feast of All Saints, Quilombo of Jurussaca.

Introdução

Este ensaio procura por evidências que justifiquem as “tradições e traduções culturais”²⁶ dentro da festa de todos os santos na comunidade quilombola de Jurussaca. A discussão aqui exposta é fundamentada no que seria o hibridismo cultural e religioso e como ele se configura nas sociedades contemporâneas traçando um paralelo dos estudos de Canclini, Geertz e a visão de outros autores que também se propuseram a estudar o tema e que reforçam essa pesquisa em fase inicial e complementará a produção final que será a dissertação sobre A FESTA É DE TODOS, MAS QUEM MANDA É O “PRETINHO”: Análise sobre a tradição da festa de todos os santos na Comunidade Quilombola do Jurussaca em Tracuateua/PA. Aparentemente uma festa afro-católica como tantas outras, mas com uma dimensão religiosa “divina”, visto que reverência e o respeito pelo santo preto são as características marcantes quando participou-se da festa no ano de 2014.

Para um entendimento maior sobre as festas, a devoção as promessas e aos santos e os rituais que transitam entre o catolicismo “tradicional”, o catolicismo popular e as festas consideradas afro católicas, ou seja, a religiosidade de raízes africanas entrelaçando-se com a católica num Brasil de multiculturalidades. Faz-se necessário então, procurar por fios que nos levem a heterogeneidade do processo histórico que permeia de dúvidas e questionamentos a sociedade contemporânea e ainda, procurar entender na historiografia, ressignificações e pluralidades na tradição da festa de todos os santos na CQJ

Sobre o campo cultural e religioso, Montes (2012, p. 16) revela a religião como parte do universo da cultura, e “os antropólogos se acostumaram a considerar como característica que lhe é inerente seu poder de criar um corpo consistente de símbolos, práticas e ritos, valores, crenças e regras de conduta”, ou seja, para a autora esse corpo é comprimido em um “sistema cultural”, que vai se moldando às transformações sociais. É difícil portanto, tentar compreender essas assimilações culturais e religiosas constituídas nesse processo híbrido em terras tropicais.

²⁶ Termo usado por Stuart Hall em “Diásporas ou a lógica da tradução cultural”. Conferência de abertura, VIII Congresso da ABRALIC - Associação Brasileira de Literatura Comparada. Salvador, 2000. Tradução: Beth Ramos.

Cultura e Religião: esses novos olhares

Discorrer sobre esses dois conceitos é sem dúvida uma discussão necessária para tentar se compreender a cultura e a religião nesse invólucro de teorias semióticas e academicistas. Nesse entendimento, Geertz (1973, p. 9-20) diz que, a “cultura é pública, um documento de atuação, porque o seu significado o é”, refletindo dessa maneira que a cultura e a religião são consideradas como uma “etnociência”, que está inserida “na mente e no coração dos homens” e não se vive separadamente, assim como irmãs siamesas – um corpo e duas cabeças que pensam independentes, embora dependam uma da outra.

A cultura para Geertz, não é apenas um arranjo da existência humana, é uma condição essencial para ela, ou seja, a principal base de sua especificidade. Essa cultura possui ao nosso entender, um caráter transversal, pois perpassa por diferentes fases da vida cotidiana. No que se refere às comunidades remanescentes de Quilombo esse processo sociocultural e religioso não permanece estático, embora possa ser compreendido dentro de uma tradição pautada nas lutas pela liberdade de negros e índios escravizados contra a estrutura opressora da sociedade colonial brasileira.

Desse modo, o presente trabalho apresenta de modo preliminar, a relação da festa religiosa com os processos de construção de uma história particular da comunidade, pautada nos relatos dos moradores mais antigos e nos elementos presentes na festa. Essa festa, seja ela religiosa ou não, traz uma identidade própria de quem a realiza, e os elementos que a incorporam ganham características peculiares, simbólicas e representativas à expressão de uma sociedade através de suas manifestações culturais e religiosas, permitindo os excessos e as transgressões naquele instante de comunhão, de confraternização, e homenagem ao objeto principal, ou seja, ao padroeiro, aos santos e santas que estão sendo festejados.

A Comunidade Quilombola de Jurussaca – CQJ: Tracuateua/Pa

Inserida ao município de Tracuateua, encontra-se a comunidade quilombola do Jurussaca, que está localizada a 11 km da sede e, segundo informações do Sr. Joaci Araújo²⁷, somente em 2002 a comunidade obteve o título de reconhecimento de Domínio Coletivo certificado pelo Instituto de Terras do Estado do Pará – ITERPA. É uma população com características afrodescendentes, provavelmente remanescentes de

²⁷ Nome fictício para manter o anonimato na pesquisa. Líder comunitário e um dos coordenadores da festa de todos os santos, como voluntário e promesseiro.

escravizados, que segundo depoimento de moradores mais antigos da localidade, fugiam das fazendas nos arredores de Bragança e embrenhavam-se mata adentro, trazendo suas tradições, sua cultura, religião e modo de viver.

No Brasil, porém, essas tradições, sejam elas culturais ou religiosas, caminharam para um cenário sincrético – índios, brancos e negros, produziram novas relações e práticas como aponta Ramos (2007, p. 26), as “religiões e as práticas mágicas do africano introduzido em terras da América, pelo tráfico de escravos, assimilaram de maneira definitiva não só as religiões “brancas” como os próprios hábitos da vida familiar e social, tornando-se *sobrevivências*”.

Os “morenos” de Jurussaca

Nas primeiras anotações feitas durante o acompanhamento da festa em outubro de 2014, deteve-se na relação de amor, intimidade e respeito que há entre os moradores e os santos que são convidados para a festa, principalmente com o padroeiro – São Benedito. As promessas são de diversas naturezas, doença, casamento, para engravidar, para um bom parto, financeiro, etc., e nas entrevistas que foram feitas com esses e essas promesseiras, o santo nunca falhou. A credibilidade desses santos de devoção é alta dentro da comunidade e até aqueles que migraram para os grandes centros urbanos voltam todos os anos para renovar suas promessas ou simplesmente para ficar “pertinho” do “pretinho”.

Uma das observações mais importantes feitas na comunidade foi em relação a cor da pele desses sujeitos, que embora tenham uma afinidade muito grande com o “pretinho”, eles preferem ser chamados de “morenos”, isso coincidiu com a leitura de um artigo de Maria Pinto (2012, p. 8), quando relata o desabafo do líder comunitário:

“em Tracueteua, teve um pessoal que apontou para a gente, dizendo, são neguinho de Jurussaca, são quilombolas”. A expressão, dita por esse morador, demonstrou uma certa angústia na sua narrativa, inclusive revelando que esse sentimento não era somente dele, e sim de todos os que estavam com ele. O pensamento, neste nível, opera um compromisso – afirma e nega a presença da negritude.

A autora, assim como essa pesquisadora, chegou a conclusão que o termo “moreno” é recebido positivamente pelos moradores, é como se isso, “suavizasse” a negritude e aproximasse esses das comunidades brancas, estabelecendo uma relação de “quase

igualdade” étnica. Esse processo identitário da CQJ não está no vazio e, é resultado de uma confluência de fatores, sugeridos por eles mesmos para estreitar a relação entre os elementos comuns aos membros do grupo e as formas de organização política e social, territorial, elementos linguísticos, culturais e religiosos (CARVALHO, 2000, p. 62).

A tradição da festa e sua relação com outras manifestações culturais, talvez, por herdar raízes africanas e afro-brasileiras, tenham em seu bojo, essa ancestralidade que dá importância à construção de identidade e canalize a fé nos santos, principalmente em São Benedito – o “pretinho” e, possibilite nesses moradores a aproximação e a intimidade com esses santos, representando uma relação humana entre eles (santos e a comunidade). Essas simbologias e rituais construídos pelas sociedades que as forjam em consonância com as práticas representativas, transformam a vivência desses grupos (CHARTIER, 1988), sendo que, essa vivência se completa com representações e reelaborações do cotidiano. Essas reelaborações, socioculturais e religiosas, nos permite olhar pela fresta da história e buscar compreender melhor essas comunidades.

Nessa perspectiva de oralidade e a rememoração pelos mais velhos, é possível compreender que as mudanças estruturais da CQJ (melhoria do acesso, energia elétrica, mudança do padrão das casas, entre outros) ao longo dos anos constituem fator preponderante para que o festejar ganhe novas formas e leituras, tornando a memória de outros tempos mais demarcada e rememorada. Para Bosi (1994), a lembrança de velhos é uma pedra que ao ser lapidada se torna preciosa e de brilho intenso, ao que se entende ser de fundamental importância as conversas acerca do passado com os moradores e principalmente aqueles que guardam as boas lembranças e, ao tomarmos conhecimento enriquecem o conteúdo da nossa pesquisa.

A Festa de Todos Os Santos na Comunidade de Jurussaca

Para compreender a festa na CQJ, Amaral (1998) sinaliza que a festa é uma ação transformadora, pois é através da festa que se foge de uma realidade psicológica, não como um distanciamento, mas uma confraternização, uma mediação entre a ação de determinados grupos e a vontade de realizar um evento social. A realização das festas produzem no cotidiano da comunidade momentos de êxtase e as trocas culturais e religiosas no festejar brasileiro, é como pontua a autora, “a cidade e os habitantes preparavam-se cuidadosa e caprichosamente para que, nos dias de festa, pudessem realizar, com primor, seu espetáculo e todos participassem extraindo da festa a maior alegria possível” (AMARAL, 1998, p. 58).

Desse modo, compreender os elementos constitutivos da festa ressaltados na fala dos moradores de Jurussaca, sobre suas tradições e transformações religiosas ligadas a vida em comunidade, nos conduz para as reelaborações constantes que o catolicismo popular vem sofrendo em sua vivência, seja no cotidiano ou no momento ritual das festas da comunidade.

Sobre essas festas populares e suas reafirmações, Maués (1995 p. 316), pontua que:

[...] festas de santos, levantamentos ou derrubadas de mastros, apelos ou esmolações para os santos, festas dançantes, [...], ladainhas [...], tudo isso constitui motivo e faz parte da diversão popular, especialmente do povo do interior. Deve-se levar em conta, porém, que essas festas, como parte de um sistema de crenças e práticas mais amplo – a religião católica. [...] Festas religiosas populares constituem, ademais, por sua própria natureza ritualística, momentos extraordinários na vida das populações ou comunidades que as realizam, possuindo aquele caráter de fato social total.

Partindo desse pressuposto mauesseano, a festa de todos os santos de Jurussaca se encaixa nas apelações feita ao santo padroeiro da comunidade, São Benedito, caracterizando-se como festa do catolicismo popular com raízes nas religiões de matriz africana, visto que, para fundamentar essa análise seja necessário aprofundar-se numa pesquisa que ainda está na superfície desse terreno pluralizado nas práticas culturais e religiosas.

Quanto às apelações, o autor nos remete à festa de todos os santos em CQJ e a promessa do Sr. Benedito Araújo ao santo – São Benedito, que por coincidência tem o mesmo nome do santo, padroeiro da comunidade e é tão venerado que tem duas festas para homenageá-lo, em outubro – a festa de todos os santos e, em dezembro – a festa do padroeiro.

Silva (1997), discorre sobre a festa de São Benedito em Bragança/PA e o pagamento das promessas durante a peregrinação do santo, é porque as pessoas assumem um compromisso com o santo e não querem receber o castigo por não ter pago a promessa como de fato fizeram ao seu padroeiro. Vieira (2008), em sua dissertação de mestrado, também discute esse compromisso do promesseiro com seu santo de devoção, é uma relação íntima e respeitosa, não de medo, mas de reverência individual, uma relação identitária, onde se vê que o indivíduo traz para perto de si, o “seu santo” de proteção, como se fosse uma relação humana, palpável, uma intimidade que pode ser colocada

como fundamental na construção de identidade desses sujeitos ou grupos étnicos, ao qual a autora chama de identidade social.

Nesse contexto, a religião circula como parâmetro nivelador entre o homem e o divino. Para esse homem religioso, o sagrado tem um valor imensurável, pois participar dessas manifestações culturais e religiosas é participar da realidade divina. No entanto, a sociedade contemporânea vem dessacralizando esses espaços com novos elementos tecnológicos, e o homem tem encontrado dificuldades cada vez maiores para se encontrar com as dimensões espirituais da sociedade em que vive (SILVA, 1997).

As festas religiosas movimentam anualmente a cidade de Tracuateua/PA, rica em manifestações culturais e religiosas, destaca algumas comemorações importantes, como, a da Coroação de Nossa Senhora de Nazaré (CQJ), Comemoração da Raça Negra (CQJ), Marujada de Tracuateua a festividade de São Benedito e de São Sebastião (sede), a Festa de Todos os Santos (CQJ), Círio de Nossa Senhora de Nazaré (sede), essas e outras, são fundamentais para manter os vínculos da cidade com as comunidades e com os grandes centros urbanos numa relação que vai da religiosidade às relações econômicas numa parceria ímpar para manter esses laços.

Dessa forma, segundo relato de moradores e registrado no site Portal Amazônia, a origem dessa festividade, teve início em uma promessa – Benedito Antônio de Araújo, já falecido, para escapar ao “pega-pega”, quando os jovens eram engajados compulsoriamente para treinamento na Força Expedicionária Brasileira, durante a II Guerra Mundial. Benedito fez uma promessa: se caso ficasse livre da guerra, reuniria todos os santos da região de Tracuateua e em homenagem a eles passaria a organizar uma grande festa. Benedito Araújo foi atendido e passou a cumprir a promessa. Ele presidiu a festa e recepcionou os santos até a sua morte, na década de 80. A comunidade não deixou a tradição morrer e todos os anos se repete, sob a liderança de um juiz escolhido pela comunidade, um ano antes pela ocasião da festa.

Analisando a festa e a expressão do sagrado pela busca do Divino, do Glorioso São Benedito e os elementos que compõem a festa como, a beberagem, a fartura de comida, a procissão de “buscação” e “deixação” dos santos, as promessas, as toalhas, entre outros, verificou-se forte influência de religiões de matriz africana como os tambores e a reverência à esses, as bebidas alcoólicas, as comidas, etc. – do catolicismo, o leilão para arrecadar dinheiro para ajudar na festa, o sinal da cruz, etc., e as características claras que fogem do catolicismo “oficial” e adentram no catolicismo popular e nas festas

populares brasileiras como Amaral (1998), Maués (1995), descrevem em suas pesquisas.

Durante cinco dias, no final do mês de outubro os quilombolas dançam, fazem ladainhas e procissões para agradecerem seus intercessores pelas graças alcançadas, principalmente ao São Benedito (padroeiro), ou como o chamam intimamente, “Meu Pretinho” (Figura 2). O processo ritual da festa de todos os santos ou festa dos santos “juntados” tem início com uma grande procissão nas comunidades em torno de Jurussaca, onde a imagem de São Benedito, padroeiro da comunidade e dos negros, é conduzida à frente da procissão.



Figura 1: Procissão da Buscação na festa de todos os santos – OUT/2014.

Fonte: Helena Aviz



Figura 2: Imagem de São Benedito: o santo “Pretinho”, o Padroeiro – OUT/2014.

Fonte: Helena Aviz

O processo ritualístico que culmina nos cinco dias de festividade faz parte de um ciclo de ritos que tem início com dois dias de antecedência com a chamada “Buscação”²⁸ (Figura 1). É no ritual de buscação e da “Deixação”, que encontra-se outro rito, o da beberagem. Nesse sentido, Amaral (1998, p. 28), aponta fortemente “para os elementos presentes em todas as festas: música, bebidas, comidas específicas, comportamentos ritualizados, danças, etc.”, mantendo as relações tênues entre a sacralidade da festa e os

²⁸ É o ritual da festa em que os santos são buscados para participarem da festa, assim como, a Deixação, é quando os santos são levados de volta às suas comunidades. “Convidados” para a festa do ano seguinte.

ritos ditos profanos, mas que não se separam, porque são partes integradas, uma complementa a outra.

Nesse caso, as promessas são representações de vínculo entre o homem e o sagrado, e a manutenção desses vínculos está na fé que cada um pratica em seu bojo devocional, sacralizado, independente de religião ou cultura, é a forma de se comunicar com o transcendental, como explica melhor Sanchis (1983, p. 47:48), “a promessa é a relação estabelecida entre a condição humana concreta e um envólucro de santidade que a rodeia. Faz parte de um modo de comunicação essencial. Por isso mesmo ela se aproxima do sacrifício”, é uma troca como situa o autor, “<<Promete-se>> a um <<santo>> quando está em perigo a segurança essencial da existência, individual, familiar ou social”, depois, paga-se pelo “serviço recebido”. Para esse devoto, o promesseiro, o mediador intercederá em seu nome perante o deus e o contrato firmado pela fé e estabelecido na promessa.

As traduções e reelaborações: “*era só no tambô, na cúica e no violino...*”

Nesse trabalho, não se tem a pretensão de fechar investigações estereotipadas em torno do objeto de estudo, mas perceber a tradição e as reelaborações locais acerca da religiosidade e da cultura, refletindo sobre o indivíduo e seu tempo, como Le Goff (2003, p. 214) sinaliza essa relação, “o homem é produto do seu tempo” onde as sociedades ditas tradicionais, especialmente as camponesas, não são tão estáticas como se julga.

Dessa forma, alguns moradores mais antigos dizem que, “a festa já não é a mesma, mas a nossa fé no pretinho se fortalece a cada ano”, entende-se aqui que, o apelido “pretinho”, usado para se referir ao São Benedito, não é uma forma de preconceito, nem discriminação, mas a maneira encontrada para demonstrar o carinho, a afeição e a intimidade com o padroeiro da comunidade. Pois a veneração é tão grande que houve a necessidade de “criar” outra festa²⁹ para evidenciar esse amor que considera-se transcendental.

Assim, seguindo os fios dessa tradição, possivelmente, a CQJ vem tendo influência de outras comunidades não negras e urbanas, que trazem novos elementos tecnológicos e globalizados para comemorar e incrementar a festa como, a aparelhagem, as roupas dos mais novos que a moradora diz ser, “roupa da moda lá de Belém que os piqueno aqui do

²⁹ É no dia 26 de dezembro que se comemora na CQJ, o dia de São Benedito, mesma época que também se homenageia o santo na cidade de Bragança, próxima a Tracuateua.

sítio adora”. Enfim, são preocupações da comunidade assim como da pesquisadora, que elencam o objeto dessa pesquisa, procurando por evidências que venham contribuir para melhorar e/ou valorizar as tradições e reelaborações dentro da comunidade.

Da festa tradicional à tecnocultura, do espaço urbano e rural à tele participação, essa tendência leva ao risco provável de uma perspectiva histórica linear, como sugere Canclini (1997, p.44) que, “as tecnologias substituam as heranças do passado e as interações públicas transformadas”. Assim, no refúgio da memória outros aspectos também são revistos no processo constante de releitura do ritual, conforme a fala do Sr. Joaci sobre a festa de antigamente que “era só no tambô, na cuíca e no violino. Hoje o pessoal trás aparelhagem que estronda dia e noite sem pará (...)”. Essa fala demonstra certa nostalgia e crítica aos novos elementos, como as festas de aparelhagens que expressam formas de sociabilidades marcadas pelos jovens, fato que por um lado se torna um atrativo para os jovens locais e para os de fora, por outro demarca espaço de negociação com os elementos da cultura local.

De acordo com Vilhena (2011, p.3), “O circuito das festas de aparelhagem extrapola o espaço da festa em si. Ele remonta a uma compreensão maior, de todos os elementos simbólicos que fazem parte da festa”, é a inserção dos sujeitos numa festa que já não está ligada somente ao tradicionalismo do lugar, mas os leva à “participar da festa, conhecer as músicas, conhecer os locais onde elas se realizam, saber os passos de dança, conhecer as bandas e os DJs e, também, vestir-se conforme as tendências que apreciam no momento” (VILHENA, 2011, p. 3). Nessa nova estética, os padrões de comportamento social, presente nas roupas, linguagem, dança e canto são tratados como mudanças que progressivamente passam a ser estruturadas na festividade enquanto elementos importantes da programação.

A metodologia da pesquisa

A pesquisa assume o enfoque da abordagem qualitativa e etnográfica, sem desprezar o olhar antropológico, visto que trata das ações que se constroem no contexto social e pessoal do objeto de estudo.

Para Chizzotti (1991) esse enfoque insere-se no contexto das práticas sociais, um mergulho na emoção, isso significa pesquisar as práticas a partir dos sujeitos que produzem conhecimentos, assim como para Anjos (s/d, p.5), “a pesquisa qualitativa é uma forma de estudo da sociedade que se centra na forma como as pessoas interpretam e dão sentido às suas experiências e ao mundo em que elas vivem”

Para se chegar a esses resultados, utilizar-se-á a pesquisa bibliográfica e a coleta de dados em caderno de anotações, investigando com entrevista semiaberta aos idosos, bem como, se necessário, a aplicação de questionários para os jovens, pautado na modalidade descritiva. No primeiro caso esse tipo de pesquisa envolve todas as fontes já pesquisadas e tornadas públicas. Nos dizeres de Lakatos (1991, p. 183) “[...] a pesquisa bibliográfica não é mera repetição do que já foi dito ou escrito sobre certos assuntos, mas propicia o exame de um tema sob novo enfoque ou abordagem, chegando a conclusões inovadoras”.

Considerações Finais

A festa de todos os santos na comunidade de Jurussaca segue de ano a ano e, os mais velhos procuram passar para os mais jovens, o que se guardou na memória, orientando os mesmos a manter a tradição de seus avós e pais, envolvendo-os no seio social e procurando pelas raízes culturais das permanências que estão sendo encobertas pelas brumas das mudanças trazidas pelos avanços tecnológicos e globalizados pelo sistema social capitalista da era digital.

O reforço dos laços com o passado presente na memória dos habitantes do Jurussaca, ressalta a nostalgia aliada aos benefícios das inovações enquanto mecanismo de negociação ritual para com os jovens da comunidade. A espetacularização do sagrado, a busca pelo *Divinus*, o “Pretinho” São Benedito, amplia seu leque de expressividade e incorpora novos elementos na estética da festa, que vai além das ladainhas, promessas, procissões, mas também dança, moda, estilos, falas que reforçam um modo de ser quilombola dentro de uma construção de identidade em constante transformação, que busca a superação de estigmas sociais.

REFERÊNCIAS

BOSI, Ecléa. Memória e Sociedade: Lembranças de velhos; 3ª ed. – São Paulo: Cia das Letras. 1994.

CANCLINI, Néstor García. Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

_____. Cultura y Comunicación: entre lo global y lo local. La Plata: Ediciones de Periodismo y Comunicación, 1997.

CARVALHO, José Jorge de. Revista Palmares, Brasília, DF, n. 5, 2000.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. In: Estudos Avançados, Rio de Janeiro, n.11(5), 1991.

GEERTZ, Clifford. 1926. A interpretação das culturas. 1ª.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro :LTC, 2008. Tradução de: The interpretation of cultores. ISBN 978-85-216-1333-6.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – 1994.

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

MINAYO, Maria Cecília de Souza, (org), et. al. Pesquisa social: Teoria, método e criatividade. Petrópolis, RJ: Vozes 1994.

MONTES, Maria Lúcia. As Figuras do Sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira – 1ª. Ed. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

PINTO, Maria Célia Barros. ‘MORENO’... ‘PELE LIMPA’..SINGULARIDADES IDENTITÁRIAS DE UMA COMUNIDADE QUILOMBOLA. in:http://www.iel.unicamp.br/sidis/anais/pdf/PINTO_MARIA_CELIA_BARROS_VIR_GOLINO.pdf.

RAMOS, Arthur, 1903-1949. O folclore negro no Brasil: demopsicologia e psicanálise/ Arthur Ramos – 3ª. Ed. – São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007 – Raízes.

SILVA, Dedival Brandão da. Os Tambores da Esperança. Um estudo sobre cultura, religião, simbolismo e ritual na Festa de São Benedito na cidade de Bragança. Belém: Falangola, 1997.

SOARES, Mariza de Carvalho. Identidade étnica, religiosidade e escravidão. EDITORAÇÃO ELETRÔNICA Art Line CIP-BRASIL. 2000.

VIERA, Sonia Cristina de Albuquerque. “*É um pessoal lá de Bragança...*”: um estudo antropológico acerca de identidades de migrantes em uma festa para São Benedito em Ananindeua/PA. Dissertação de mestrado Universidade Federal do Pará – UFPA. 2008

SANCHIS, Pierre. Arraial, festa de um povo: as romarias portuguesas. Lisboa: Publicações D. Quixote, 1983.

VILHENA, Ana Paula Mendes Pereira de. Sociabilidade e Consumo juvenil nas festas de aparelhagem de Belém do Pará. Salvador: Ufba, 2011. Anais do XI CONLAB.

MARUJADA DE TRACUATEUA/PA: UM OLHAR SOBRE AS MANIFESTAÇÕES CULTURAIS E RELIGIOSAS NA FESTIVIDADE DE SÃO BENEDITO E SÃO SEBASTIÃO.

Maria Helena de Aviz dos Reis³⁰ - (UEPA)

Resumo

Partindo de conceitos sobre a cultura, a religião e a cultura popular no Brasil, permite-se dizer que essas, permeiam e incentivam muitas investigações nos campos das ciências humanas e sociais. Dentro desse contexto, sublinha-se a cultura popular como dinâmica essencial para se entender as manifestações culturais e religiosas de uma sociedade que se descobre, ou ainda, se reinventa para outras expressões, tal qual como se vê na Amazônia. Seguindo essas reflexões, esse artigo buscou observar e compreender na Festividade de São Benedito e São Sebastião, comemorada entre os dias 18 e 21 de janeiro em Tracuateua/Pa, a tradição da Marujada e as manifestações culturais e religiosas imbricadas na festa. Promovendo a festa como objeto de representação cultural e religiosa nos espaços educacionais dentro e fora do município. Viabilizando por meio de palestras, documentário, dinâmicas e exposições, esses saberes que supostamente, se agregados ao currículo escolar, possibilitarão a permanência dessas tradições, reinventando e reelaborando essas múltiplas concepções e, demarcando o espaço demográfico, sociocultural e religioso. Nesse sentido, Damatta (1997, p. 33), pontua que, “o tempo e o espaço constroem e, ao mesmo tempo, são construídos pela sociedade dos homens”, sendo que, não há sistema social onde não exista “uma noção de tempo e outra de espaço”. Stuart Hall (2000, p. 10) denomina de “tradições e traduções culturais”, dentro da festividade de São Benedito e São Sebastião. Vários autores se propuseram a estudar o tema e reforçaram esse estudo sobre a Marujada de Tracuateua, aparentemente uma festa com características de catolicismo popular e raízes afro-brasileiras, como tantas outras “espalhadas” pelo Brasil. Resultando nessa bricolagem sociocultural e religiosa.

Palavras-Chave: Cultura, Religião, Marujada de Tracuateua, Festividade de São Benedito e São Sebastião.

Abstract

Starting from concepts of culture, religion and popular culture in Brazil, is allowed to say that these, permeate and encourage many investigations in the field of humanities and social sciences. In this context, underline the popular culture as essential dynamics to understand the cultural and religious manifestations of a society that is discovered or, reinvents itself to other expressions, like as seen in Amazônia. Following these reflections, this paper aims to observe and understand the Feast of Saint Benedict and Saint Sebastian, celebrated between 18 and 21 January Tracuateua / Pa, the tradition of Marujada and cultural and religious events overlapping the party. Promoting the party as an object of cultural and religious representation in educational activities within and outside the municipality. Enabling through lectures, documentary, dynamic and exhibitions, this knowledge that supposedly is added to the school curriculum, enable the permanence of these traditions, reinventing and reworking these multiple conceptions and demarcating the demographic, socio-cultural and religious space. In

³⁰ Mestranda no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Estadual do Pará – UEPA. Vinculada ao GERMAA – Grupo de Estudos de Religiões de Matrizes Africanas na Amazônia, coordenado pela professora Taissa Tavernard de Luca. E-mail: malenaviz.43@gmail.com.

this sense, Damatta (1997, p. 33) points out that, "the time and the space and build at the same time, are built by the company of men," and, no social system where there is "a sense of another time and space. " Stuart Hall (2000, p. 10) calls "cultural traditions and translations", within the feast of St. Benedict and St. Sebastian. Several authors have proposed to study the issue and reinforced this study on Marujada of Tracuateua apparently a party with popular Catholicism characteristics and African-Brazilian roots, like so many other "scattered" throughout Brazil. Resulting in this socio-cultural and religious

Keywords: Culture, Religion, Marujada of Tracuateua, Feast of Saint Benedict and Saint Sebastian.

Introdução

Ao propor esse artigo, não se intenciona fechar estereótipos nem tampouco problematizar as manifestações culturais e religiosas observadas na Festividade de São Benedito e São Sebastião e a Marujada, na cidade de Tracuateua/Pa, mas refletir sobre essas práticas como processo sincrético, transcultural, miscigenação ou encontro de culturas. Dialogando para esse entendimento, com Sérgio Ferretti (2005), Heraldo Maués (1995), Roberto da Matta (1997), e outros autores que discutem essa temática e que trazem à luz das ciências humanas e sociais, um melhor entendimento sobre a cultura popular, ou, as culturas e a religião.

Para Roberto Damatta (1997, p. 30-31), a cultura popular assume o domínio da “casa e da rua”, pois como informa o autor em relação às classes populares, “o espaço não existe como uma dimensão social independente e individualizada, estando sempre misturado”, evidenciando uma cultura fora dos padrões elitistas, ou seja, o espaço da cultura popular é “interligado”, e a melhor festa é aquela que toma conta “das ruas, do bairro, das praças”, e se expande pelos domínios públicos de uma cidade.

Nesse sentido, percebe-se na Marujada de Tracuateua, forte evidência das classes populares, não excluindo as classes elitizadas, pois são dessas que saem a maioria dos juizes e juizas que vão colaborar com a organização da festividade, se estendendo para além da casa e das relações familiares, independente do espaço e do tempo em que essa festa acontece. O fato é que para Damatta (1997), a temporalidade e a espacialidade constroem e, ao mesmo tempo, reconstroem as ações humanas pela sociedade, sendo que, não há sistema social onde não exista uma noção de tempo e outra de espaço, para que a cultura e a religião se reelaborem, constantemente.

E por falar em Cultura, Cultura Popular e Religião...

Há sem dúvida, uma fervorosa discussão quando se entra nesse campo vasto que é discorrer sobre essas abordagens, e por esse ponto de vista extremamente arraigado em nossa sociedade nota-se que, “simbolicamente” a cultura e a identidade de uma sociedade como um todo ou, enquanto regional e local, encobre a diversidade e as desigualdades sociais efetivamente existentes no interior de suas manifestações culturais e religiosas. Nesse sentido, Câmara Cascudo (1967), considera as manifestações culturais ditas como tradicionais que são resíduos da cultura culta de outras épocas e de outros lugares que ao longo do tempo, foram filtradas pelas sucessivas camadas da estratificação social e pelas reelaborações dessas classes.

Dessa forma, Peter Burke (1989), ressalta que houve uma ampliação e reelaboração desses conceitos em tempos mais recentes, pois, até o século XVIII, a cultura se referia à arte, literatura e a música, no entanto, “seguindo o exemplo dos antropólogos, os historiadores e outros usam o termo “cultura” muito mais amplamente, para referir-se a quase tudo que pode ser apreendido em uma sociedade, como comer, beber, andar, falar, silenciar e assim por diante” (BURKE, 1989, p. 25). Assim, o termo cultura se expande pela sociedade e se reelabora em diversas formas com o contato com outras.

Para Canclini (1997), o hibridismo cultural traz consigo a ruptura da ideia de pureza, pois “é uma prática multicultural, possibilitada pelo encontro de diferentes culturas” (CANCLINI, 1997, p. 284), essa observação feita pelo autor, se deu a partir de suas análises nos movimentos artísticos verificados na América Latina, situando-nos com a similaridade brasileira.

As concepções religiosas e as festas populares no Brasil

A partir das abordagens vistas até aqui, pode-se informar que a cultura popular vem servir de elemento fundamental para a formação de uma identidade nacional, viabilizando uma memória coletiva a ser compartilhada com os símbolos, os significados, os rituais e o espaço onde esse “produzir cultural” é um eficiente nivelador de coesão social. Percebe-se que a cultura popular serviu contraditoriamente também como resistência cultural ao processo de unificação nacional e, impondo-se como objeto de “manejo cultural e religioso” nas sociedades contemporâneas.

Nessa pesquisa procurou-se evidenciar dentro da Marujada, a relação que há entre a religião e as festas profanas, as quais considera-se estarem ligadas por uma linha tênue. Como Durkheim (1989) aponta, que nos dias de festa, a vida, social e religiosa atinge um grau de extrema intensidade.

Referindo-se ao descanso religioso, o autor lembra que, “o caráter distintivo dos dias de festa corresponde, em todas as religiões conhecidas, a pausa no trabalho, suspensão da vida pública e privada à medida que estas não apresentam objetivo religioso” (DURKHEIM, 1989, p. 372), então, o autor sugere que as festas surgiram pela necessidade de separar os períodos santos dos períodos de descanso, cabendo nesse intervalo, ocupações profanas deliberadas pelo tempo ocioso. Assim, essencialmente o culto entre o sagrado e o profano é a circularidade das festas que vão e voltam regularmente, em épocas determinadas que seguem ou não o calendário católico

“oficial”, ou seja, a repetição do ciclo das festas constitui o elemento essencial do culto religioso que vai se firmando tradicionalmente a cada repetição.

Del Priore (2000), observa a influência do Estado e da Igreja tentando controlar as festividades que consideravam fora dos “padrões sociais”, ou seja, fora dos padrões do catolicismo oficial. Ao que a autora discorre à época colonial, “o tempo da festa responsável por romper a rotina, não deve ser percebido apenas como um momento de escape das vicissitudes do cotidiano” (DEL PRIORE, 2000, p. 17), as festas, e, principalmente as festas populares simbolizam a expressão de uma sociedade através de manifestações culturais e religiosas.

A religião dentro da festa é como ocorre Durkheim e Del Priore, “é uma festa dentro da festa”, um momento de integração e de distinção social, permitindo os excessos e as transgressões naquele instante de comunhão, que segundo os autores, impedem que o corpo social seja domado por um descontrole durante a vida cotidiana, permitindo ainda, a circularidade de todas as culturas, promovendo em alguns momentos as ideias da igreja e a imposição do governo.

Cabendo nesse contexto festivo o que Del Priore (2000, p. 89), aponta como a liberação de, “índios, negros, mulatos e brancos manipulam as brechas no ritual da festa e as impregnam de representações de sua cultura específica”, sendo que esses grupos étnicos transformam as confraternizações religiosas em oportunidade para “recriar seus mitos, sua musicalidade, sua dança, sua maneira de vestir-se e aí reproduzir suas hierarquias tribais, aristocráticas e religiosas” (DEL PRIORE, 2000, p. 89). Essas “escapadas” dentro das festas eram permitidas como estratégias para trazer índios e negros para cultos católicos e, ao mesmo tempo, índios e negros introduziam suas danças profanas que invadiam a festa da colônia. Reforçando que segundo a autora, a presença das danças consideradas profanas pela Igreja e pelo Estado na festa, são vestígios do processo hibridatório catequético sofrido por essas populações, como exemplo dessas manifestações dançava-se a chegada, a chula, os cocos, os gongos, os lundus.

Para Brandão (1974), essas ritualizações entorno das festas são mensagens que transportam a sociedade para ela própria, em significações, ressignificações e preceitos a respeito das estruturas e das relações da sociedade que está no momento, em festa. O ritual simplifica portanto, as interações coletivas e individuais, sendo elas de uma mesma cultura ou de outra, as pessoas se reinterpretam no cotidiano. Enfatiza-se que, a igreja argumentava como desonra e falta de respeito aos fidalgos presentes, supondo assim, que essas hierarquias eclesiásticas passaram a “separar” o catolicismo oficial

“padrão”, daquele catolicismo que fugia desses padrões, conhecido hoje como catolicismo popular e ao que Maués (1995) denomina como, festas religiosas populares que constituem, ademais, por sua própria natureza ritualística, “momentos extraordinários na vida das populações ou comunidades que as realizam, possuindo aquele caráter de fato social total” (MAUES, 1995, p. 316).

As diversas mesclas interculturais, sejam elas, raciais ou religiosas, promovem a hibridação, que para Canclini (1997), essa mistura, foi um resultado natural da convivência entre tradições muito ricas e muito pobres: a católica, a ibérica, a indígena e a africana. Assim, entende-se que as simbologias interculturais traduzem visualmente o significado desses grupos étnicos, como se observou na indumentária das “marujas” e “marujos”, dos músicos, dos santos (São Benedito e São Sebastião), os mastros, a cavallhada, as danças, etc. O símbolo, como pontua Croatto (2001), é a chave que abre as portas para uma linguagem inteira da experiência religiosa e da expressão da fé.

Os símbolos, no entendimento tanto de Croatto (2001) quanto de Chatier (1991), são representações do sagrado, e os elementos que compõem a festa da marujada, nesse sentido, são os produtos do resultado de uma prática simbólica que se transforma em outras representações, ou seja, os símbolos sagrados funcionam para sintetizar o *ethos* de um povo. É o que se percebe na cidade de Tracuateua, a práxis de um povo e suas vivências no cotidiano.

A cidade de Tracuateua/Pa: Terra dos Ipês – Lócus da pesquisa

Segundo dados da Secretaria de Estado de Planejamento, Orçamento e Finanças – SEPOF (2013, p. 7-10), o município de Tracuateua, situando a 188 Km² de Belém e com uma população de aproximadamente 28 mil habitantes, foi criado através da Lei nº 5.858, de 29 de setembro de 1994, publicada no Diário Oficial de 30 de setembro do mesmo ano. Desmembrando-se do município de Bragança. Tracuateua em tupi significa “terra abundante de tracuás³¹”. A origem do município está relacionada com a fundação do povoado de Tracuateua, que surgiu com a Estrada de Ferro de Bragança, a qual teve sua construção iniciada em 24 de junho de 1883, época em que a Província do Pará era presidida pelo *Visconde de Maracaju*³². Somente em 1908, depois de quase 25 anos do

³¹ Tracuá é um cipó da família das Tráceas (*Philodendron Miymecotrilun* Engel). É uma planta epífita: raízes aéreas tendentes e delgadas muito compridas. Habita os ninhos das formigas também chamadas de Tracuás.

³² Rufino Enéas Gustavo Galvão, primeiro e único barão e Visconde de Maracaju. Foi presidente das províncias do Amazonas, nomeado por carta imperial de 19 de janeiro de 1878, de 7 de março de 1878 a

início da construção da Estrada de Ferro, é que foi inaugurada a parada de Tracuateua, constituindo a penúltima parada do trem antes de chegar ao seu destino final, a cidade de Bragança.

A Festividade de São Benedito em Bragança – a gênese

Para entender o surgimento da Marujada de Tracuateua, faz-se necessário evidenciar alguns aspectos da Marujada de Bragança, pois conforme relato de moradores/interlocutores, como o professor Antonio Jorge, a professora Elizane Padilha e o Sr. Nenzinho a marujada de Tracuateua teve seu início no seio “marajuano bragantino”³³, que entre outras festas de santo no Pará, migrou também para a cidade de Ananindeua/Pa, dando origem à Marujada de Ananindeua, conforme Vieira (2008, p. 40) mostra em sua dissertação de mestrado,

entre as festas dedicadas ao santo, a mais antiga e “tradicional” é a que acontece na cidade de Bragança, onde o culto a São Benedito teve início em 1798. O mito de origem da festa, bastante difundido entre e pelos nativos da região, diz que tudo começou quando os, então, negros escravizados pediram aos seus senhores para erguer uma igreja em homenagem ao santo. Pedido atendido, foi fundada a Irmandade de São Benedito e, em agradecimento, eles realizaram uma grande festa. O gesto se repetiu ano a ano e, assim, nasceu a "Marujada de Bragança", uma manifestação que reúne, danças, música, ritmos específicos, canções em louvor a São Benedito.

Vieira cita o escritor Armando Bordallo como um dos primeiros a escrever sobre a Marujada de Bragança em sua principal obra, *Contribuição ao Estudo do Folclore Amazônico na Zona Bragantina*, conclui que, “a Marujada como se apresenta em Bragança é uma manifestação folclórica tipicamente bragantina por diversas razões segundo o autor, enquanto em outras regiões existem as dramatizações de feito marítimo, na região bragantina isso não acontece” (VIEIRA, 2008, *Apud Bordallo*, p. 41). A autora assinala ainda, que há outra característica da marujada bragantina que é a dança, o Lundu com a denominação de Retumbão.

Portanto, descrever sobre as festas religiosas e populares é pensar na religião e em sua lógica. É localizar o pensamento lógico humano como fonte e/ou de origem social,

26 de agosto de 1879, de Mato Grosso e do Pará. Ver mais em <http://www.hegalvaofilho.eti.br/heg/mvmaracaju/> - Acesso em 25/07/2014.

³³ Termo usado por nós em referência à marujada de Bragança.

torna-se uma causa e efeito natural à sociedade. Esta lógica está presente tanto na religião como na ciência – expressados de formas diferentes e que, com a ciência, passaram a uma forma mais estável, impessoal e neutra. Dessa forma, a religião, a moral e a ciência têm a mesma fonte e não se configuram como opostas, apenas são representações e práticas em que essa impessoalidade estende-se às ideias e aos atos de forma natural.

A Festividade de São Benedito e São Sebastião – Tracuateua/PA

Entende-se a festividade de São Benedito e São Sebastião em Tracuateua/Pa, como ponto de manutenção de vínculos e exteriorização desses vínculos que ligam os sujeitos entre si e com a sociedade. Destarte, a marujada de Tracuateua/Pa, como uma festa de santo, nesse caso, de santos, por se tratar de uma homenagem a São Benedito e a São Sebastião (padroeiro da cidade), foge do padrão de um catolicismo oficial e assume as características do catolicismo popular, e, mesmo sendo uma celebração católica com suas raízes fincadas na África, algumas vezes, incomoda a classe eclesiástica e os “crentes” da localidade (MAUÉS, 1995). Essas celebrações afro-católicas e as comunidades negras, como enfatiza Souza (2002, p. 131), “produziam elementos que chocavam e incomodavam o grupo senhorial e principalmente alguns observadores estrangeiros, que não estavam acostumados com as mestiçagens”, que predominou na sociedade colonial americana.

Nesse contexto, a festividade de São Benedito e São Sebastião, teve sua origem primeiro com o culto ao São Sebastião, que é o padroeiro da cidade de Tracuateua e é homenageado no dia 20 de janeiro. Segundo informações do professor Antônio Jorge Pinheiro, responsável pela Cavallhada³⁴ da festa no município, discorre que,

proveio do fato de os irmãos portugueses Augusto e Antônio Pio, ao virem do Rio de Janeiro, trouxeram o culto de São Sebastião, realizado no dia 20 de Janeiro, para a localidade de Tracuateua. Com o passar do tempo, o vereador José Olegário Pinheiro pediu à marujada de Bragança que dançasse durante os festejos de São Sebastião. A partir daí, ficou a prática de “a Marujada de Bragança” dançar no dia 19 de janeiro, antes da festa do santo padroeiro, São Sebastião. Porém, houve um ano em que a Marujada de Bragança não pode

³⁴ As cavalladas são representações teatrais com base na tradição européia da Idade Média. As mais importantes cavalladas do Brasil, ocorrem na cidade de Pirenópolis, Goiás. Ver BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Cavalladas de Pirenópolis –um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás. Goiânia: Oriente, 1974.

participar da festividade de Tracuateua por falta de condução para os marujos. Como já estava tudo organizado, José Olegário pediu a um grupo de dez marujos, residentes na cidade, mas que faziam parte da irmandade de Bragança, que os substituísse. Após esse contratempo, a comunidade resolveu fundar sua própria irmandade aos moldes da bragantina. Assim, em 9 de junho de 1946, foi criada a Marujada de Tracuateua³⁵.

Nos dias 19 e 20 de janeiro de 1947, a Marujada de Tracuateua fez sua estréia num barracão de palha construído ao lado da igreja matriz, pelo juiz da festividade, Sr. Joaquim, conhecido como *Xaréu*, e pela juíza Maria Pinheiro de Melo. O grupo inicialmente contou com a participação de seis pares de marujos e mais quatro músicos a acompanhá-los com o violino, violão, pandeiro e tambor. Com o passar dos anos o número de marujos cresceu e atualmente, esse número é bem expressivo com a participação da comunidade e a cada ano aumenta mais, sendo fascinante observar ainda, que a tradição da festa está sendo passada de geração para geração.

Observou-se uma expressiva quantidade de crianças em todas as faixas etárias, participando como promesseiros ou simplesmente por gostar da festividade e querer manter a tradição de seus pais. Os mais antigos priorizam o repasse do compromisso com a tradição e passam para seus filhos, para seus netos, bisnetos visando a manutenção de um passado nostálgico, aliado as novas premissas do presente. O professor Antonio Jorge, continuando suas narrativas informa que a festividade de São Benedito e São Sebastião inicia-se na tarde do dia 18 de janeiro, com a saída dos mastros da casa de seus respectivos juizes ou juízas³⁶, formando uma procissão que segue pelas ruas até o barracão, acompanhada pelos músicos da marujada tocando a roda. Em seguida, ao som de cantos e palmas, os mastros são erguidos.

Esses marujos e marujas se revezam em escala para que a dança permaneça por todo o dia. As músicas seguem a ordem estabelecida pela comissão e se apresentam assim: a *Roda*, o *Retumbão*, o *Chorado*, a *Mazurca*, a *Valsa*, o *Xote* e a *Contradança*. Neste mesmo dia, no horário da tarde, é realizada a cavalhada.

No dia 19, os marujos e as marujas, vestindo uniforme vermelho e branco (Figura 1), encontram-se as 6 horas da manhã na casa da *capitoa* e seguem em procissão, acompanhados pelos músicos, até a Igreja matriz de São Sebastião para assistir a missa solene em homenagem a São Benedito. Na igreja, na hora do bendito, uma saudação ao

³⁵ Entrevista concedida por telefone à pesquisadora no dia 27/07/2014 as 20h15m.

³⁶ São sorteados quatro juizes ou juizas por ano, sendo dois para São Benedito e dois para São Sebastião.

santo – dos cantores e o violino. Por todo o dia, como se vê na Figura 1, marujos e marujas dançam para o público presente, no barracão da Associação da Marujada de São Sebastião e São Benedito de Tracuateua – AMSSSBT.



Figura 1: Marujos e Marujas vestindo vermelho em homenagem a São Benedito. 2015

Fonte: Helena Aviz



Figura 2: Marujos e Marujas vestindo azul em homenagem a São Sebastião. 2015

Fonte: Helena Aviz

No dia 20, a sequência dos acontecimentos é a mesma. Os integrantes, vestidos de azul e branco (Figura 2), homenageiam São Sebastião. No dia 21, os marujos e as marujas, de vermelho e azul homenageiam os dois santos da cidade. Neste dia ocorre a procissão com os dois santos, a derrubada dos dois mastros e a *Varrição*, durante a qual, todas as mulheres, marujas ou não, e desde que estejam de saia e descalças podem dançar. Na varrição a sequência de danças é diferente. Não é executada a contradança e, em seu lugar, é tocada a valsa.

A cada ano, segundo informações do *Nenzinho* (ex-presidente da AMSSSBT), o número de turistas e visitantes aumenta consideravelmente, “pois eles gostam tanto da nossa cultura que voltam no ano seguinte e ainda trazem os amigos e familiares”. Os músicos que acompanham a festividade desde 2005, são, Juvenal Hermógenes Pereira – “seu Juquinha” (rabeça); José Firmino – “seu Zé Bichinho” (banjo); Abél Oliveira³⁷ (tambor) e Cremildo Sousa de Araújo – “seu Catatau” (pandeiro). O primeiro capitão é Antonio

³⁷ Falecido no segundo semestre de 2013.

Bernadino de Melo e a primeira capitoa Vicência Araújo³⁸. O Sr. Antonio Zacarias dos Santos (Nenzinho) foi presidente da AMSSSBT por seis anos (3 mandatos). Na festividade de 2014, a presidência passou para o Sr. Osmar Lisboa do Rosário.

Entende-se que dentro desse campo de catolicismo popular e festas populares e as diferentes culturas, deram ao Brasil uma formação miscigenada, sincrética, facilmente percebida nas palavras de Vicente Salles (2003, p. 106) em relação à Amazônia,

Aqui o negro não se conservou *puro*, sofreu pressões segregadoras, mas ainda assim se *misturou* na massa da população. Através da calha da mestiçagem a interação social se consumou completamente. (...) Resultou de contactos de diferentes grupos tribais, transportados de diversas regiões da África. (...) Aqui também encontram o elemento indígena, reduzido a mesma condição de escravo, numa convivência mais ou menos promíscua com soldados ou colonos oriundos das classes populares do Velho Mundo. Esses três elementos básicos – o europeu, o africano e o índio – construirão o edifício social da Amazônia.

Para Salles, a presença do negro no cotidiano amazônico foi de fundamental importância principalmente para a formação da sociedade paraense. Dessa maneira, o que se percebe ao analisar a festividade de São Benedito e São Sebastião, são essas tradicionais dicotomias entre o sagrado e o profano, a tradição e a modernidade, que, ora são sobrepostas pelos novos elementos incorporados da vida urbana, noutra são reafirmadas.

Marujada de Tracuateua/PA: Patrimônio Cultural do Pará

Embora a Marujada de Tracuateua tenha sua história iniciada em 9 de junho de 1946, o Sr. *Nenzinho* informa que somente em 15 de julho de 2000 seu Estatuto foi constituído e registrado no Cartório de Registros “Ocimar Fernandes”, em Bragança/Pá, no mesmo ano. Dialogando com esse interlocutor, o mesmo esclarece para surpresa nossa que, a Marujada de Tracuateua/Pá, já foi registrada como patrimônio cultural e imaterial do Estado do Pará³⁹. Esclarecendo que conforme o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – IPHAN, o patrimônio cultural pode ser definido como um bem, de

³⁸ Falecida em 26 de fevereiro de 2014.

³⁹ O professor Antonio Jorge, assim como a professora Elizane Padilha e o Sr. Antonio Zacarias dos Santos (Nenzinho), relatam que há um livro publicado pela Secretaria de Cultura do Estado do Pará – SECULT, no entanto, embora se tenha procurado por um exemplar, infelizmente não se teve acesso.

natureza material e imaterial considerado importante para a identidade da sociedade brasileira.

Desse modo, como cita o Sr. *Nenzinho*, o Deputado estadual Márcio Miranda no governo de Ana Júlia Carepa, preocupado com o “desaparecimento dessas festas”, entrou com um Projeto de Lei sob o Nº **214/2009**, solicitando o registro imaterial da Marujada de Tracuateua e integrando como Patrimônio Cultural do Estado do Pará. No dia 17 de agosto de 2010, conforme documento da Assembléia Legislativa do Estado do Pará – ALEPA, foi aprovado o “**PROJETO DE LEI ORDINÁRIO Nº 214/2009 – Declara a Marujada de Tracuateua integrante do Patrimônio Cultural do Estado do Pará. – APROVADO**”.

Dessa forma, as festas religiosas e populares permanecem em suas reelaborações e, com a espetacularização do sagrado, amplia-se seu leque de expressividade e incorpora novos elementos na estética da festa, que vai além das ladainhas, promessas, procissões, a dança, moda, estilos e falas que reforçam um modo de ser peculiar dentro da festividade. Essa festividade de São Benedito e São Sebastião que se caracteriza como uma tradição do catolicismo e da cultura popular, muito encontrada em várias regiões do país, com características próprias em cada lugar.

Considerações Finais

As festas populares e as manifestações folclóricas refletem de modo geral a presença do sincretismo nas religiões populares. Considerando, entretanto que as religiões populares ultrapassam o conteúdo folclórico. Existindo nas práticas religiosas afro-brasileiras componentes especificamente religiosos distintos do folclore e das festas. Esses atos culturais, a construção, apreensão e utilização de formas simbólicas, são acontecimentos sociais como quaisquer outros. Contudo, nos mostra Geertz (1973, p. 128), por mais que o “social, o cultural e o psicológico estejam imbricados na vida cotidiana”, é útil separá-los a nível de análise.

Seguindo esse contexto, percebe-se que o conjunto ritual que engloba a festa da marujada de Tracuateua/PA, se apresenta como momento essencial onde as relações que pautam a vida na comunidade se expressam, seja na ênfase da organização estrutural, até a preocupação com a chegada das comunidades vizinhas, turistas e visitantes para a localidade. É o momento que os laços se estreitam e a confraternizam se evidencia nos risos, gargalhadas, comidas, bebidas, danças e o ritual religioso que completa o corpo da festa. Esses aspectos podem nos levar a um interessante debate sobre as experiências

religiosas coletivas e individuais, e, nos faz deitar em reflexões teóricas e empíricas de um mundo ancestralizado e regulamentado por práticas simbólicas, ritualísticas e sacralizadas na sociedade.

REFERÊNCIAS

BURKE, Peter. **Cultura popular na idade moderna**. Tradução de Denise Bootman. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Cavalcadas de Pirenópolis – um estudo sobre representações de cristãos e mouros em Goiás**. Goiânia: Oriente, 1974. 208p.

BORDALLO DA SILVA, Armando. **Contribuição ao Estudo do Folclore amazônico na Zona Bragantina**. Funart, 1981.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas - estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997.

CASCUDO, Luis da Camara. **Folclore no Brasil**. Rio de Janeiro: Fundo de Cultura, 1967.

CHARTIER, Roger. **O mundo como representação**. In: Estudos Avançados, Rio de Janeiro, n.11(5), 1991.

CROATTO, José Severino. **As linguagens da experiência religiosa: uma introdução à fenomenologia da religião**. Trad. Carlos Maria Vasquez Gutierrez (coleção Religião e Cultura) – São Paulo: Paulinas, 2001.

DA MATTA, Roberto. **A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro, Ed. Rocco 5ª.edição,1997.

DEL PRIORE, Mary. **Festas e utopias no Brasil colonial**. 2 ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DURKHEIM, E. **Representações Individuais e Representações Coletivas**. In Sociologia e filosofia. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1970.

_____. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

GEERTZ, Clifford. 1926. **A interpretação das culturas**. 1ª.ed., IS.reimpr. - Rio de Janeiro :LTC, 2008. Tradução de: The interpretation of cultores. ISBN 978-85-216-1333-6.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – 1994.

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

SALLES, Vicente. **O Negro no Pará sob o regime da escravidão**. 3ª Ed. Ver. Ampl. – Belém: IAP; Programa Raízes, 2005.

SOUZA, Marina de Mello e. **CATOLICISMO NEGRO NO BRASIL: SANTOS E MINKISI, UMA REFLEXÃO SOBRE MISCIGENAÇÃO CULTURAL**. Colóquio Afro-Ásia, 28 (2002), 125-146.

VIEIRA, Sônia Cristina de Albuquerque. **“É um pessoal lá de Bragança...”**: Um estudo antropológico acerca de identidades de migrantes em uma festa para São Benedito em Ananindeua/PA; orientadora Maria Angélica Motta-Maués. – 2008.

Websites visitados:

1. <http://www.portalamazonia.com.br/secao/amazoniadeaz/interna.php?id=681>
2. <http://www.brasilecola.com/folclore/cavallhadas.htm>
3. alepa.pa.gov.br/alepa/arquivos/.../rplenario19-08-201087757278.doc
4. <http://www.hegalvaofilho.eti.br/heg/mvmaracaju/>
5. <http://www.brasil.gov.br/cultura/2009/10/conheca-as-diferencas-entre-patrimonios-materiais-e-imateriais>

CANAIMÉ: TEMOR E PUNIÇÃO EM NARRATIVAS ORAIS INDÍGENAS DO ALTO SÃO MARCOS-RR

Huarley Mateus do Vale Monteiro⁴⁰

Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva⁴¹

Marinalva da Silva Brito⁴²

Resumo

Este trabalho resulta de vivências e atividades de pesquisa em comunidades indígenas do Estado de Roraima/BR. O objetivo central movimenta-se na busca de entendimento da noção de Temor e Punição enquanto operador de ações reguladoras, socioeducativas e culturais, no cotidiano das comunidades da Terra Indígenas Alto São Marcos/RR. Referenda-se em narrativas que tratam da figura mítica do Canaimé. Buscamos configurar a presença deste mito no contexto contemporâneo dessas comunidades; visto que estas encontram-se contingenciadas e com intensa atividade religiosa. Assim, as relações culturais pós-modernas se configuram no cotidiano dos moradores dessa região. Partimos das reflexões dos Estudos Culturais, na vertente Latino americana, apontando alinhaves teóricos para este trabalho: SILVA 2010; REIGOTA 2008; MATO 2008; CANCLINI 2008; MIGNOLO 2003; HALL 2006; MONTEIRO 2013, entre outros.

Palavras-chave: Canaimé, Temor, Punição, Estudos Culturais.

Abstract

This work is the result of experiences and research activities in indigenous communities of the State of Roraima/BR. The main objective is moving toward seeking understanding of the concept of Fear and Punishment as an operator of regulatory actions, youth and cultural, in the Indigenous Land of the communities daily Alto San Marcos/RR. Its reference narratives dealing with the mythical figure of Canaimé. Our search is configured on the presence of this myth in the contemporary context of these communities; because we understand that these are contingent and develop intense religious activity (Catholic, Assemblies, Adventists). Thus, the postmodern cultural relations are configured in everyday life of the residents of this region. The starting point of the reflections of Cultural Studies, in its Latin American component, intending to establish theoretical aligned for this work: SILVA 2010; REIGOTA 2008; MATO 2008; CANCLINI 2008; MIGNOLO 2003; HALL 2006; MONTEIRO 2013, among others.

Keyword: Canaimé, Fear, Punishment, Cultural Studies

⁴⁰ Professor da Universidade Estadual de Roraima (UERR), Mestre em Educação pela Universidade de Sorocaba-SP (UNISO), mdmvale72@gmail.com.

⁴¹ Professora da Universidade Estadual de Roraima (UERR), Mestre em Letras pela Universidade Federal de Roraima (UFRR).

⁴² Professora da Universidade Estadual de Roraima (UERR), Especialistas em Administração Educacional pela Universidade Luterana do Brasil (ULBRA).

As vivências e experimentos, tanto na dinâmica cotidiana da cidade de Pacaraima-RR/BR (fronteira com a Venezuela), nas atividades de docência e pesquisas⁴³ que exercemos na Universidade Estadual de Roraima (UERR) junto às comunidades pertencentes a Terra Indígena do Alto São Marcos-RR, tem nos apontado mudanças consideráveis nas práticas culturais e relações estabelecidas entre as pessoas moradoras desta área: nada de “índio” desnudo, com penachos, tacapes, arcos, flechas e plumagens; assim como, há poucos que tem fluência nas língua subalterna, originária de seu povo. Esta realidade destoa por completo sobre a imagem, tendenciosa e tradicionalista, que é veiculado pelas mídias sobre o cotidiano destes povos atualmente. Afirmamos isto, por entendermos que esse dinamismo vivenciado por essas comunidades demonstra que elas integram-se aos dilemas e aflições e, principalmente, as ressignificações do mundo contemporâneo. Dessa maneira pautamos este texto na perspectiva da contracorrente latino-americana evidenciada, pensada e fundamentada por SILVA, 1995, 2010, 2009; REIGOTA 2008, 2003, 2001; MATO 1997, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2007, 2008; CANCLINI 1995, 1997, 2002a, 2008b; MIGNOLO 2003; HALL 2006, 1990, 2003; MONTEIRO 2013, entre outros e outras. Apesar do processo de intensa urbanização, em Roraima, ainda se ouve narrativas sobre o Canaimé em diferentes espaços, principalmente nas comunidades indígenas. Todas elas, sempre abordando a figura do mito enquanto punidor. Além disso, nelas podem ser constatados, um certo teor de violência quanto ao desfecho narrativo. Porém, como pensar a figura desse mito na dinâmica social contemporânea das comunidades indígenas do Alto São Marcos-RR, visto que se encontram contingenciadas e nelas há intensa atividade religiosa de católicos, assembleianos, adventistas, etc.?

A terra Indígena São Marcos, demarcada no ano de 1991 pelo Decreto nº 312/1991, fica ao norte do Estado de Roraima nos limites com a Cidade de Pacaraima-RR, e ladeada pela Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Divide-se em três sub-regiões: alto, médio e baixo São Marcos, compondo-se de inúmeras comunidades, onde predominam as etnias Makuxi, Wapixana e Taurepang. A nós, interessa, neste momento, a região do Alto São Marcos, visto que é o espaço onde dinamizamos com maior intensidade nossas atividades acadêmicas, pesquisas e de convívio cotidiano. Os povos dessa região, assim

⁴³ Pesquisas realizadas no Projeto Narrativa Oral Indígena: registro e análise na terra indígena do Alto São Marcos. Financiada pelo CNPQ. UERR: Boa Vista, 2006, sobre a responsabilidade do Professor Dr. Devair Fiorotti.

como em outras regiões do Brasil, estabeleceram intenso contato com os não índios o que resultou em mudanças quanto ao uso de suas línguas e culturas.

É importante informar quanto às missões de evangelização no Estado de Roraima, esclarecer que os dados que tratam deste assunto são imprecisos. Segundo Cirino (2000), baseado em informações do Centro de Informação da Diocese de Roraima (CIDR), explica que por volta do ano 1700 fizeram-se presentes nessa região os padres carmelitas. Contudo, não se pode afirmar que se tratava já de uma missão que tenha se fixando e permanecido por longo tempo.

Precisamente, pode-se indicar como referente o ano de 1909, marcado pela presença de quatro padres (missionários beneditinos, oriundos da diocese de Manaus que na época era responsabilidade do bispo D. José Lourenço da Costa Aguiar) que haviam sido encarregados de difundir o evangelho nos aldeamentos ao longo do Rio Branco. Conforme constata Cirino (2000), os mesmos surpreenderam-se quando de sua chegada à região, pois encontraram núcleos de indígenas aldeados já com intensa atividade de evangelização.

A partir de então, intensificou-se, através dos anos seguintes, a presença dos não índios seja pelas políticas de povoamento implementadas na região ou mesmo pelo fluxo migratório causado pelo “ciclo do ouro” que o estado de Roraima vivenciou.

Nesse sentido, nos aliamos às reflexões de Monteiro (2013), visto que aponta para modificações no cotidiano das comunidades pertencentes a esta Terra indígena. Afirmamos isso, baseado nas relações sociais contemporâneas que nesta região se dinamizam. Principalmente quanto à configuração das famílias, pois muitas se constituem por membros de etnias diferentes e com poucos filhos. Quanto às comunidades, algumas se estruturam em um número considerável de quarteirões, com água encanada, energia elétrica, campo de futebol, igrejas (é possível atestar a presença de duas ou mais manifestações religiosas, com prédios próprios, em uma mesma comunidade) que disputam os fiéis para seus cultos ou missas. As casas e escolas obedecem a mesma arquitetura das cidadinas. A alimentação é ofertada pelo comércio da Cidade de Pacaraima-BR e Santa Elena de Uaiem-VE e lanchonetes que se multiplicam à margem da BR 174 (rodovia que transpassa essa Terra Indígena e que dá acesso à Venezuela). Os jovens e adolescentes participam ativamente da dinâmica da cidade de Pacaraima e frequentam as boates venezuelanas e brasileiras; muitos destes, comunicam-se em espanhol e assistem as emissoras de televisão brasileira. Nas escolas, as línguas subalternas são ensinadas como língua estrangeira, predominando a Makuxi.

Os mitos desses povos, apesar de constatararmos pouco conhecimentos dos mais jovens quanto a esse assunto, quando mencionados em suas conversas geralmente são apresentados com certo teor de gozação, de fantasia, de incredulidade. Contudo, sobrevivem fortemente nas narrativas dos anciãos do Alto São Marcos.

É nessas relações contemporâneas, aqui apontadas, que o ponto de reflexão de pensadores da vertente latino-americana, se constrói de maneira crítica, na contracorrente do “discurso politicamente correto”, podendo ser vista nos estudos de SILVA, 1995, 2010, 2009; REIGOTA 2008, 2003, 2001; MATO 1997, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2007, 2008; CANCLINI 1995, 1997, 2008b; MIGNOLO 2003; HALL 1990, 2003, 2006; BARCELO 2006; MONTEIRO 2012, 2013 a, 2013b, entre outros e outras

Em relação ao Canaimé, as pesquisas realizadas demonstraram que sua função enquanto mantenedor das atitudes e comportamentos das pessoas nas comunidades pode estar sendo ressignificada frente as modificações e maneiras de convívio implementadas pela dinâmica do mundo contemporâneo.

Canaimé é um mito comum nas conversas entre os idosos, moradores da Terra Indígena Alto São Marcos-RR, principalmente nas narrativas registradas no projeto de pesquisa mencionado anteriormente. Contudo, entre estes, é constante serem apresentados com um tom de respeito e temor, sendo alertado aos ouvintes sobre as punições que estes estariam submetidos caso esteja sobre o domínio deste mito.

É descrito pelos narradores como um espírito feiticeiro, que após o uso de pussanga (espécie de líquido alucinógeno ou feitiço) incorpora na pessoa/índigena com o intuito de praticar atrocidades ao seu oponente. Seus atos são traiçoeiros e maldosos chegando a causar a morte de suas vítimas.

Ao que constatamos, suas ações são tão intensas que para cumprir seu objetivo chega a perseguir a vítima durante anos a fio. É bom dar ênfase ao fato de que a morte causada pelo Canaimé não ocorre de imediato, pois chega a consumir a vítima por vários dias até que a mesma venha a falecer.

Por muitos narradores é considerado como um bandido, representante maldito e maligno, de crueldades praticadas sem motivo aparente. Consta nas narrativas que ele se disfarça com couros de animais (tamanduá, anta, onça, etc.) para poder ludibriar sua vítima em uma espécie de metamorfose zoomórfica: “[...] *Ele usa é, ele se disfarça*

como tamanduá, como onça. Então ele dá um susto na pessoa e aí pega. [...]” (M. B. F., Taurepang - comunidade Sorocaima I)⁴⁴.

Nas narrativas registradas, o ataque do Canaimé ocorre em locais isolados e sem o registro de testemunhas. Para tanto, o ambiente é descrito como importante para que ele apareça e reafirme sua função social. Ao que consta, ele surge para as vítimas que se encontram tanto sozinha ou em pequenos grupos nas capoeiras, savanas, no alto das serras, às margens de um igarapé; locais isolados e propícios para que suas atrocidades sejam praticadas; podem ser elas: crianças, adultos ou pessoas idosas da comunidade. Assim aponta o fragmento a seguir:

“[...]Quando as crianças estão banhando nos igarapés, ele se esconde no mato e fica aí. Quando a criança se separa dos outros assim, pega pela perna, arrasta no igarapé e enforca. Aí deixa aí ou quebra tudo. A criança torna a andar. Passa um dia, sente a dor, com dois dias morre. Canaimé que nós chamamos tem, até agora existe, existe. Eu nunca vi Canaimé, mas eu sei da história, porque recentemente mataram um bem aqui [...]” (M. B. F., Taurepang - comunidade Sorocaima I).

Um dado importante que ocorre no fragmento citado e que, neste caso, o diferencia de narrativas que tematizam outros mitos é o fato de o Canaimé ser comprovado na comunidade por meio do testemunho de suas vítimas.

Outra informação relevante e merecedora de registro é a de que, e nosso convívio com esses povos nos permite registrar, apesar de estarem integradas ao mundo globalizado há ainda, nas comunidades do Alto São Marcos, o testemunho de pessoas sobre a presença daqueles que incorporam o Canaimé vivendo entre os moradores dessas comunidades. Afirmamos isto, baseado nas narrativas registradas e nas informações mantidas nas conversas junto aos moradores, especialmente os mais velhos. Isso pode ser confirmado no depoimento a seguir: “[...] *Eu acho que o senhor indo lá [na casa de um vizinho], eles devem contar, porque aconteceu agora no ano passado, em 2007, foi mês de agosto, mês de março, por aí, do ano passado. Mataram um, e foi Canaimé [...]*” (M. B. F., Taurepang - comunidade Sorocaima I).

Além da inferência a dados atuais que confirmariam a presença da pessoa incorporadora do mito entre os moradores da comunidade, o fragmento acima aponta ainda que as relações contemporâneas nessas comunidades registram a presença do mito na rotina

⁴⁴ Todos os fragmentos de narrativas aqui citadas são pertencentes aos arquivos do Projeto Narrativa oral indígena: registro e análise na Terra Indígena do Alto São Marco.

delas, em paralelo com a vida religiosa, intensamente marcada nessas comunidades. Pensando assim, poderíamos ter, na dinâmica cotidiana dessas comunidades do Alto São Marcos, relações interculturais?

É possível que, como resultado dessa dinâmica e interação entre os sujeitos que vivenciam seus experimentos inseridos no mundo pós-moderno, deglutidores de hábitos e costumes, possam apontar para o que nos demonstra o fragmento a seguir, que denuncia o ataque do Canaimé, também ao não índio. Tal fato, demonstraria que atualmente, até os não índios estariam submetidos às ações deste mito. Vejamos: “[...] *Eles pegam até criança desse tamanho. Afoga, tapa a boca pra não gritar... Sabe, eles matam assim. Pode até mesmo acontecer isso aí com os brancos, quando eles dão raiva, eles ficam com raiva dos brancos, eles fazem isso mesmo. [...]*” (T., Makuxi - Comunidade Nova Esperança).

Partindo dessa informação, o mito teria uma função reguladora das ações comportamentais das pessoas dessas comunidades, sejam quem for. Instauraria o temor, o medo, a doença, conduzindo sua vítima a morte.

Para além deste ponto, a seguir, podemos inferir outra informação importante:

“[...] Canaimé era a melhor coisa. Quando chegava de noite, todo mundo não saía de noite não. E se saísse com três ou quatro ou sozinho, duvidava como agora, por aí Canaimé já tinha descido a faca neles. Então era para isso. Canaimé era, foi bom para isso, né, para nós. Mas quando ele tinha raiva da pessoa, ele matava as pessoas também. Ele pegava assim sozinho por aí, eles matavam. Por isso que foi muito bom para gente assim, porque não saía à noite. [...]” (A. L. S., Makuxi – comunidade Santa Rosa)

É fato, e podemos afirmar, que as relações sociais contemporâneas presentificam-se nessas comunidades. Isto é evidenciado no fragmento acima onde verificamos que, a ressignificação do convívio social, em um espaço e tempo específico, aponta para a importância do mito enquanto regulador de convívio nas comunidades, intimidando atitudes que estivessem em desacordo com os hábitos culturais de então. Para os idosos, ao se referirem ao Canaimé, atribuem-lhe a função de adequar as pessoas a conduta da sociedade étnica. Logo, transgredir esse acordo de conduta é submeter-se a possibilidade da ação do Canaimé. Daí a importância do mito na dinâmica social dessas comunidades, pois instaura a ordem social através do temor.

A presença do mito, mesmo que nas comunidades onde as ocorrências das manifestações religiosas sejam intensas, é fundamental para entendermos que, de certa maneira, as atitudes sócio-educativas são praticadas também através da presença do mito.

Partindo desse ponto de vista podemos considerar que o mito não poderia ser visto apenas pelo olhar ideológico, construído sobre ele, mas de sua significância primordial para a vida em sociedade, ainda nos dias de hoje.

As relações contemporâneas, que são dinamizadas nas comunidades da Terra Indígena Alto São Marcos-RR, marcam a presença de diferentes manifestações religiosas: adventistas, assembleianos, católica, etc. É fato que no discurso religioso há um certo tom ideológico, ao menos assim nos diz Cirino: *“A evangelização foi e continua sendo um instrumento de transformação, de poder que extingue, transfigura e redefine elementos culturais das sociedades indígenas, não obstante, os mecanismos de rejeição e resistência”* (CIRINO, 2000).

Nessas redefinições, o que temos verificado é uma inter-relação entre práticas religiosas que aglutinam manifestações culturais, tradicionais, dos moradores destas comunidades. A exemplo disto é a dança Aleluia, espécie de sincretismo em que as pessoas se movimentam cantando em língua subalterna exaltando louvores ao Deus Cristão. Além disso, há ocorrência de cultos evangélicos realizados, grande parte, também nessas línguas. Talvez isto seja uma maneira de ressignificar e resistindo ao que o mundo globalizado nos impõe (ANDRELLO, 1999).

Apesar do modo de ajustamento cultural, não se pode negar que a ação religiosa nessas comunidades anulou muitos costumes e impuseram outros. Assim, mitos como o Canaimé, apesar de ainda estarem presentes na rotina das comunidades, a adesão das pessoas à vida religiosa também lhes confere outros temores e punições que não apenas a do mito. Dessa maneira, ressignificam o temor e a punição como propiciadores do medo.

Sobre o mito, aqui abordado, vimos sua afirmação enquanto elemento social, contribuindo para o ordenamento comunitário. Ressalte-se a ação do Canaimé é desencadeadora de moralidade, articulada ao ambiente, propícios para o desfecho da narrativa. Logo, o temor em um cenário de atmosfera dramática e de aparência monstruosa, configura-se na imagem perfeita para deflagrar o medo.

Sobre o Medo, Alípio de Sousa Filho destaca que:

“[...] Pode-se pensar em um medo primogênio, espécie de reação psicológica útil para a defesa e para a sobrevivência do homem como espécie. O medo seria assim uma emoção básica frente a certas circunstâncias que exponham o indivíduo ao risco, ao perigo, ameaça a continuidades da sua vida[...]” (1995, p.11)

Nessa linha de entendimento, é possível afirmar que o medo, em momento algum, deixou de estar presente como regulador da sociedade, visto que surge da capacidade imaginativa do ser humano, cujo as circunstâncias provocariam seu aparecimento.

Dessa maneira, haveria uma afirmação do medo como dinamizador e confirmador do mito enquanto algo interpretativo e representativo, não meramente dando sentido a dinâmica social dessas comunidades, mas sim como eternizante dos aspectos sócio-culturais.

Não podemos defender uma relação harmoniosa, provocada entre o pensamento cristão e os mitos desses povos, mas observamos que eles interagem através de uma tensão de pertencimento, apontando para uma sociedade onde as diferenças singularizam relações sócio-culturais contemporâneas.

É fato que não apenas as línguas e costumes, mas também a tradição oral foi intensamente afetada desde que houve a adesão dos povos étnicos ao cristianismo. Isto pode ser constatado no relato a seguir, quando o informante é questionado se ainda recordava de histórias contadas por seu pai:

“[...] Não senhor. Eu nunca aprendi também história, dessas histórias. É, estudando na Bíblia, na Escritura, aí esquece tudo. Estuda mais na Escritura, né, na Bíblia. História, onde foi que os antigos andaram? Andaram em Israel, Jesus cristo nasceu no meio do Israel, Israel rejeitaram, essas história assim que a gente estuda que está no... [Na escritura] É. [...]” (A.R., makuxi, comunidade Sabiá)

Dentro desse contexto, se o esquecimento é algo que ocorre hoje com as narrativas de povos étnicos que tratam especificamente de mitos, não seria fato exclusivo destes povos, mas também de todas as comunidades que foram submetidas ao processo de globalização. Contudo, temerosidade e punição, não deixaram de existir, apenas assumiram, no mundo contemporâneo, a função que mito exercia na vida desses povos, confirmando o medo. Talvez estejamos sobre processo de ressignificação dessas relações, que diga-se de passagens, não e foram exclusivas dos povos étnicos e é

provável que não serão, pois sempre estiveram presentes nas relações estabelecida entre o ser humano e o ambiente.

Nessa tessitura, as atitudes comportamentais dos moradores das comunidades do Alto São Marcos, configuram-se como resultante de uma lógica socialmente dinamizadas na perspectiva intercultural. Sendo assim, entendemos que temer seria resultante da presença compreensiva do homem e de suas atitudes, instaurando uma lógica socialmente acordada, configurando-se de maneira simbólica e/ou imaginativa.

É possível que alguém, após ler estas reflexões fundamente questionamentos quanto aos massacres e atrocidades sofridas por estes povos, e não somente isto; mas também sobre aspectos da identidade, etc. Citariam Cortez, no México, e tantos outros que usaram da força para implementar o poder. Contudo, queremos esclarecer que os tempos são outros, que não negamos essas ocorrências, bem como os debates acirrados que abordam a perspectiva da identidade.

O que queremos apontar, agrega-se a estas indagações, afim de que alertemos que existem, também, outras questões que precisam ser evidenciadas; perpassariam pelo combate à miséria, extrema pobreza e fome a qual, ainda hoje, muitas dessas comunidades estão submetidas, principalmente em áreas demarcadas; ou mesmo, pelo acesso digno a saúde e a tantos outros direitos que a nós, não índios, também são negados.

Como em dado momento de nossa história, oficial ou oficiosa, lhes foi imposto uma outra cultura, um outro Deus. Hoje, os tempos contemporâneos apontariam para decisões que confirmem sua autonomia social. Portanto se lhe é pertinente manifestar-se através do pensamento religioso cristão ou submeter-se aos mitos de sua tradição; ou mais ainda, aceitar as duas ou mais possibilidades, é uma decisão que não caberia ser tomada por outra pessoa se não pelo próprio *sujeito da história*.

É fato que costumes, língua e rituais fazem parte da construção da cultural de um povo. Contudo, é possível retornar ao sujeito com cultura definida, como antes da chegada dos colonizadores europeus? A mudança na cultura dos moradores da, contemporânea, Terra Indígena Alto São Marcos é consequência apenas dos processos de evangelização instaurados na região?

Na configuração social contemporânea que presenciamos nessas comunidades os mitos e as manifestações religiosas articulam-se em uma conduta social dinamizadora de culturas. E se isto dispara outras maneiras de convívio cultural, resignificando práticas

culturais, em sentido pós-moderno, Canaimé não foi relegado ao esquecimento, vive e continua sendo ainda, mantenedor de conduta social através do medo.

Cuidado, vai ver tem um Canaimé entre nós!

REFERÊNCIAS

ANDRELLLO, Geraldo. “Profetas e Pregadores: a conversão taupéng à religião do sétimo dia” in *Transformando os Deuses: os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil* /Robin M. Wright (org.) – Campinas, SP: Editora da Unicamp – 1999.

BARCELOS, Valdo. *Invisível cotidiano*. Porto Alegre: AGE, 2006.

CIRINO, Carlos Alberto. *A “Boa Nova” na Língua Indígena: contorno da evangelização dos wapichana no século XX*. São Paulo, 2000.

CANCLINI, Néstor García. *Consumidores & cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: ED. UFRJ, 1995.

_____. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. São Paulo: EDUSP, 2008a.

_____. *Imaginários urbanos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1997. FIOROTTI, Devair A. (Coord.) *Projeto de narrativa oral Indígena: registro e análise na terra indígena do Alto São Marcos*. Financiado pelo CNPQ. UERR: Boa Vista, 2006.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. – 11. ed. – Rio de Janeiro: DP&A, 2006. 109.

_____. *Cultural identity and diaspora*. In: RUTHERFORD, J. (org). *Identity*. Londres: Lawrence & Wishart, 1990.

_____. *Estudos culturais e seu legado teórico*. In: SOVIK, Liv (Org.). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003.

MATO, Daniel. *América Latina en tiempos de globalización II: cultura y transformaciones sociales*. Caracas: CIPOST - Universidad Central de Venezuela – UNESCO, 2000.

_____. Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2007.

_____. Cultura, política y sociedad. Perspectivas latinoamericanas. [Antología]. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2005.

_____. Culturas indígenas y populares en tiempos de globalización. Nueva Sociedad, buenos aires, n. 149, p. 100-113, 1997.

_____. Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. 2. Caracas y Buenos Aires: UNESCO y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), 2001.

_____. Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder. Caracas: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) y CEAP, FACES, Universidad Central de Venezuela, 2002.

_____. No hay saber "universal", la colaboración intercultural es imprescindible. Alteridades [online]. v.18, n. 35, p. 101-116, 2008

_____. Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en tiempos de globalización. Caracas: FaCES, Universidad Central de Venezuela, 2004. 110

_____. Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización. Caracas: FACES - Universidad Central de Venezuela, 2003.

MIGNOLO, W. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes e pensamento liminar. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

MONTEIRO, H.M.V. Relatos de um estrangeiro na Terra de Macunaíma. Revista de Estudos Universitários, 38 (2), 417-436

_____, H. M. V. & Reigota, M.. Comunidades como tessituras de pertencimento: Aspectos de la experiênciã pós-moderna de Brasil. Espacios Transnacionales,v.01, n. 01, p.106-113,Mexico. 01 de octubre 2013.

_____, H. M. V. Narrativas dos moradores da Terra Indígena do Alto São Marcos-RR: Diálogos nas fronteiras do cotidiano escolar. 2013, 111p.,Dissertação (Mestrado

em Educação) Programa de Pós-graduação em Educação, Universidade de Sorocaba. São Paulo, 2013.

REIGOTA, Marcos. Educação ambiental: utopia e práxis. São Paulo: Cortez, 2008.

_____. Iugoslávia: registros de uma barbárie anunciada. Santa Cruz do Sul: Edunisc, 2001.

_____. Trajetórias e narrativas através da educação ambiental. Rio de Janeiro: DP&A, 2003b.

SOUSA FILHO, Alipio de. *Medos, mitos e castigos*: notas sobre a pena de morte. São Paulo:

SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). *Alienígenas na sala de aula: uma introdução aos estudos culturais em educação*. Rio de Janeiro: Vozes, 1995.

_____. *Identidade e diferença*. 9. ed., Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. *O que é, afinal, Estudos culturais?* 4.ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

UM RETRATO CALEIDOSCÓPICO DA CULTURA INDÍGENA: REFLEXÕES SOBRE MUDANÇAS DE PRÁTICAS RELIGIOSAS⁴⁵

A KALEIDOSCOPIIC PORTRAIT OF INDIAN CULTURE: REFLECTIONS ON CHANGES IN RELIGIOUS PRACTICES

Maria Georgina dos Santos Pinho e Silva, (UERR)⁴⁶

Huarley Mateus do Vale Monteiro, (UERR)⁴⁷

Marinalva da Silva Brito, (UERR)⁴⁸

Resumo

No Brasil encontramos indícios da diversidade cultural na dança, nos ritos, na alimentação, no modo de falar e na vida cotidiana de indígenas e não indígenas. A pluralidade de práticas políticas, econômicas, sociais e ideológicas, faz com que gradativamente a cultura indígena se modifique ao longo do tempo, como é o caso da comunidade São Jorge, localizada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol-RR-Brasil, onde os ritos têm perdido espaço, não fazendo mais parte da vida cotidiana de muitos indígenas. Assim, sob a perspectiva dos Estudos Culturais, discutimos, aqui, questões relativas à influência dos não indígenas e instituições religiosas no processo de mudanças das práticas culturais nas comunidades. Diante disso, a perspectiva metodológica utilizada para a escritura deste trabalho foi a História Oral (ALBERTI, 2004).

Palavras - Chave: Cultura. Ritos. Narrativa Oral.

Abstract

In Brazil we find evidences of cultural diversity in dance, in rites, in feed, in way of speaking and in everyday live of indigenous and non-indigenous. The plurality of political practices, economic, social and ideological make the indigenous culture gradually modify itself over time, as is the case of São Jorge community, located in the indigenous land Raposa Serra do Sol-RR-Brazil, where the rites have lost space, being not a part of many indigenous' daily life anymore. Thus from the perspective of Cultural Studies, we discuss, here, issues concerning the influence of non-indigenous and religious institutions in the change process of the cultural practices in communities. Therefore, the methodological perspective used to the writing of this work was the Oral History (ALBERTI, 2004)

Keywords: Culture. Rites. Oral Narrative.

⁴⁵ Este trabalho é um recorte do texto da dissertação de mestrado, apresentado a Universidade Federal de Roraima em 2013, com o título “Filigranas de vozes: *performance* dos narradores e o jogo de significado das narrativas orais indígenas da comunidade São Jorge-RR”.

⁴⁶ Mestre em Letras pela Universidade Federal de Roraima-UFRR, e professora da Universidade Estadual de Roraima - UERR. Email: georginapinho@hotmail.com

⁴⁷ Mestre em Educação pela Universidade de Sorocaba-SP, e professor da Universidade Estadual de Roraima - UERR. Email: mdmvale72@gmail.com

⁴⁸ Especialista em Administração Educacional pela Universidade Luterana do Brasil, e professora da Universidade Estadual de Roraima - UERR. Email: avlaniram-rr@bol.com.br

Nossos antepassados acharam que não deviam registrar nada, pois sabiam que o que devia ser ensinado era acessível a todos os que estavam em sintonia profunda com a natureza e com o espírito dos ancestrais que tudo transmitem através do sonho.

(Daniel Munduruku, 2007)

Exórdio

Não há dúvidas de que os estudos culturais é uma área do conhecimento que tem crescido e ganhado força nesses últimos tempos na crítica social. Sua contribuição tem sido fundamental para apontar que a cultura pode ser atrelada a diversas áreas como a Literatura, a Antropologia e a Etnografia. Um dos principais eixos dos Estudos Culturais são os materiais culturais, antes desfavorecidos, como a cultura indígena, foco deste trabalho que tem um olhar designadamente às mudanças ocorridas nas práticas culturais devido ao contato com não indígenas e instituições religiosas.

Essas mudanças acontecem desde o séc. XVI, quando, a partir do olhar do outro, os indígenas foram considerados sem cultura e sem religião, como vimos no relato de Pero Vaz de Caminha⁴⁹, “porém o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente. E esta deve ser a principal semente que Vossa Alteza em ela deve lançar” (pág. 14). Esse pensamento ainda é imperativo na sociedade atual, já que na história oficial do Brasil, as contribuições dos povos indígenas foram muitas vezes ignoradas. Esse modo de pensar difere da ideia que temos sobre o índio, exatamente por compreendermos que o mundo indígena não poderia ficar fora da história, uma vez que no Brasil a Amazônia é uma região conhecida exclusivamente por seu componente indígena (Pizarro, 2012).

Isso porque, o Brasil, sendo um país múltiplo e diverso, tem marcas da heterogeneidade cultural na dança, nos ritos, na alimentação, no modo de falar e na vida cotidiana de indígenas e não indígenas. Mas, devido à pluralidade de práticas políticas, econômicas, sociais e ideológicas, a cultura indígena foi gradativamente se modificando ao longo do tempo, precisamente pela influência de não indígenas e instituições religiosas, como é o caso das comunidades de Roraima.

⁴⁹ Ministério da Cultura - Fundação Biblioteca Nacional - Departamento Nacional do Livro - www.objdigital.bn.br/Acervo_Digital/Livros_eletronicos/carta.pdf>Acesso em 21/11/14.

O Estado de Roraima tem uma localização singular na Amazônia, porque faz fronteira internacional com a República Cooperativista da Guiana (antiga Guiana Inglesa) e a República Bolivariana da Venezuela, divisando ainda com os estados do Amazonas e Pará (BARBOSA, XAUD E SOUZA, 2005, p. 11). Nesta tríplice fronteira convivem três línguas nacionais e várias línguas indígenas. A área estadual conta hoje com 32 terras indígenas homologadas. Em relação aos demais estados da Região Norte, Roraima se distingue por ter quase a metade de sua superfície destinada para áreas indígenas, dentre elas, as de maiores extensões como Wai-Wai, Waimiri-Atroari, São Marcos, Yanomami e a Terra Indígena Raposa Serra do Sol-TIRSS⁵⁰.

Isso explica por que a cultura indígena é presente no Estado. São os elementos culturais dentro de um território ocupado pelas várias etnias instauradas aqui. Por isso, não podemos partilhar a ideia recorrente de que ainda hoje o índio é desprovido de cultura e religião. Por causa das relações de contato entre indígenas e não indígenas, a cultura pode ser ajustada para os mais variados contextos, tornando-se flexível de acordo com as experiências. Esse ajuste se dá pela incorporação de “valores” pelos grupos étnicos e, com isso fortalece as discussões sobre a identidade cultural do indígena.

Para esse ponto e a fim de entendermos uma parte deste cenário, vale à pena sintetizar o modo como esse desdobramento ideológico contribuiu para o empreendimento que aqui nos interessa o de situar como se dá o processo de mudanças nas práticas culturais indígenas, especificamente, em São Jorge⁵¹, que está situada na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, reconhecida pela FUNAI em 1993, e demarcada sob Decreto Nº. 1.775/96, de 15 de abril de 2005, da Presidência da República.

A comunidade São Jorge é um dos poucos lugares que propulsa a energia do imaginário, tornando-se um universo mítico e simbólico. Atualmente há 22 famílias, totalizando 120 pessoas de etnia Macuxi, distribuídas em dezoito residências, dentre as quais a maioria é de adobe e taipa, cobertas de zinco, palha e telha industrial, e conta

50 Ver: Instituto Socioambiental - ISA, www.ti.socioambiental.org; Portal do Governo de Roraima, www.rr.gov.br.

⁵¹ As informações sobre a fundação da comunidade São Jorge foram extraídas das entrevistas com Sr. Dilmo de Lima e Severino Barbosa, realizadas no período de 2009 a 2015, e da dissertação de mestrado intitulada “Filigranas de vozes: *performance* dos narradores e o jogo de significados nas narrativas orais indígenas da comunidade São Jorge-RR”. Os dois narradores são moradores da comunidade São Jorge.

com água encanada e energia elétrica. Cabe salientar que, cerca de 50% dos moradores desse pequeno povoado trabalham em roça (Silva, 2013).

Sua localização é ao norte de Roraima, no Município de Pacaraima, na região Surumu, projetada num vasto território de savanas, e com uma rica vegetação, por isso se constitui em espetáculo do passado e do presente. Do passado, porque os indígenas instituidores da comunidade compartilharam suas histórias, hábitos e costumes por meio da oralidade, para que o lugar fosse referência às gerações seguintes. Do presente, porque mesmo com as mudanças culturais não deixou de ascender na comunidade os conhecimentos sobre os valores e os costumes transmitidos por seus ancestrais.

Nesse sentido, a cultura viabiliza a consolidação da cidadania fundada na participação ativa da sociedade (YÚDICE, 2004). Essa consolidação garante o respeito pelo outro e desenvolve a tolerância e a aceitação da diferença e da identidade. Deste modo, Silva afirma que a “identidade significa demarcar fronteiras, significa fazer distinções entre o que fica dentro e o que fica fora” (2011, p. 82). Essa diferenciação é marcada por relações de poder, uma vez que precisa, continuamente, realizar processos de inclusão e exclusão. Contudo, mesmo com as transformações sucedidas, São Jorge ainda preserva um legado cultural que favorece a sobrevivência das tradições indígenas, difundidas pela oralidade.

Sob esta perspectiva, as mudanças nas comunidades indígenas ocorreram gradativamente com a chegada dos primeiros missionários beneditinos a Roraima em 1909, com a intenção de evangelizar os grupos étnicos. Porém, a difusão do cristianismo era uma atividade que necessitava do domínio da língua indígena. Segundo Mongiano (2011, pág. 22), “Dom Alquino Meyer aprendeu perfeitamente a língua (...) e conseguiu trazer a fé ao grupo de índios por ele conhecido”, os Wapichana e os Makuxí. Esses missionários permaneceram no Estado por 40 anos e não se atentaram para o aspecto social e cultural dos indígenas, porque o alvo era a fé cristã. Mesmo o social não sendo prioridade para os beneditinos, criaram um Centro de Educação só para rapazes na antiga Vila Surumu, hoje, comunidade Surumu.

Apenas com a chegada dos missionários da Consolata, por volta de 1949, é que houve a “necessidade de respeitar as culturas locais”, com isso, expandiram o Centro de Educação para o ingresso de moças indígenas. Além disso, os missionários da Consolata criaram um hospital para atender a população indígena. Entretanto, como já afirmado anteriormente, sua maior preocupação era “como fazer para esses homens

frágeis e tímidos se tornassem bons cristãos e cidadãos responsáveis a partir da situação social em que se encontrava?” (MONGIANO, 2011, pág. 40).

A distância entre o eu e o outro foi mediada pelo princípio da fé. Os missionários não encontraram vestígios de templos, eclesiástico, imagens de santos. A necessidade de identificar esses elementos faziam com que os missionários caracterizassem os índios como povos sem religião, por isso a urgência em estabelecer uma base na vila Surumu, para a evangelização das malocas⁵² circunvizinhas, dentre elas, São Jorge. De acordo com os relatos de Severino Barbosa e Dilmo de Lima, anteriormente, a comunidade se chamava de *Meren Mere' Pai*, que em Macuxi significa “Cobra Grande⁵³”.

Os narradores Severino Barbosa e Dilmo de Lima são moradores de São Jorge e de etnia macuxi. O Sr. Severino tem 99 anos e nunca frequentou à escola, mas é o único que fala e entende a língua makuxi no grupo. Aprendeu com seu pai muitas histórias que hoje são contadas. Mesmo expressando os costumes e os saberes de uma vida de experiência, contar história é uma prática pouco observada no interior da comunidade, porque somente Severino faz uso dessa tradição.

Dentro desse contexto, um fato que merece ser destacado foi o momento da entrevista com Severino, em que as sessões narrativas ocorreram nas línguas portuguesa e makuxi. Por isso, vale ressaltar, que nenhum vocábulo foi substituído, a não ser pela ausência de entendimento no momento que Severino introduzia a língua Makuxi, no entanto, procuramos conservar o colorido da linguagem pessoal de cada narrador (SILVA, 2013).

Por trabalhar com a oralidade, registrando as lembranças dos narradores que podem ser coletivamente compartilhadas e aproveitadas, fizemos o uso da história oral. Para Alberti “a história oral não é um fim em si mesma, e sim um meio de conhecimento, e seu emprego só se justifica no contexto de uma investigação científica” (2010, p. 29). Quando Severino narrou a sua participação na demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, as emoções tomaram conta dele, porque foram meses carregando materiais

⁵² Maloca é o nome dado no passado as comunidades indígenas.

⁵³ Para o Sr. Severino Barbosa e Dilmo de Lima existem duas versões sobre a Cobra Grande. Na primeira, no entendimento dos antigos, “Cobra Grande” era um nome dado ao arco íris, que significa em makuxi *meren mere*, contudo, tanto Severino como Dilmo falam *meren mere'pai*. De acordo com um professor indígena, os antigos falam algumas palavras com variações diferentes do que é falado atualmente. Na segunda, no entendimento dos indígenas de hoje, “Cobra Grande” se refere ao animal réptil.

(pedra, cimento, ferros, areia) para efetivar esse feito (ENTREVISTA em 27 de setembro de 2012). Para o indígena,

[...] a terra pode significar riqueza ou pobreza, vida ou morte, poder político e posição social ou marginalização. Para cada pessoa ou grupo social, ela tem um valor. Para um índio, por exemplo, não há como viver sem ela, pois esta lhe dá moradia, alimento, trabalho, e o índio está tão integrado à terra que separar-se dela implica perder a identidade cultural (GANCHO et al 1994, p. 67).

Compartilhamos com o pensamento da autora, porque a terra para o indígena é tão importante que Severino comentou que a demarcação da terra trouxe a liberdade para o seu povo. Agora, eles podem caçar, pescar, plantar, sem pedir autorização aos “brancos”. A Comunidade se desenvolveu e vive uma época de fartura. No momento da entrevista, Severino lembrou o modo como se vestia: “na época da demarcação da TIRSS eu andava como índio, sem roupa, só com uma tanga”. E continuou, “agora estamos perdendo nossa cultura, porque hoje, me visto igual ao ‘branco’” (ENTREVISTA realizada em 18 de abril de 2009). Para Severino, a nudez é símbolo da sua cultura. Isso nos instiga a pensar sobre o valor dos ancestrais e das narrativas imemoriais para a história dos grupos étnicos.

Quanto ao segundo narrador, o Sr. Dilmo, foi o nosso primeiro contato na Comunidade, tem 62 anos, estudou até a 4ª série do Ensino Básico. Atualmente trabalha numa escola da comunidade como assistente de aluno. Dilmo lamenta não estar repassando as tradições aos filhos, como por exemplo, as orações de cura que aprendeu com seu pai e com o pajé. Dilmo acredita no poder da pajelança e, quando precisa busca o benefício das orações, já que ele compara o pajé a um deus, porque o pajé faz o bem para as pessoas. Na cultura indígena os pajés são os agentes de cura, portanto, a pajelança pode ser compreendida como rituais que o pajé indígena realiza em algumas ocasiões com um objetivo específico de cura (HOUAISS, 2010). Segundo Dilmo, “as curas se dão apenas nas doenças indígenas, como quebranto e mal olhado”. Em seu depoimento, coletado em entrevista, Dilmo conta que para ser pajé é preciso ser formado,

“para eu me formar em pajé eu tenho que seguir o pajé verdadeiro, aí a gente vai se formar tipo uma faculdade. Pra eu me formar pajé eu tenho que abandonar a comunidade e ir pra uma mata isolada e me isolar pra lá, pra

poder não me alimentar das comida que a gente come assim, todo o dia. (...). Por exemplo, o pajé verdadeiro vai ter um poder com os espíritos, sobrenaturais ... (ENTREVISTA realizada com Dilmo em 26 de janeiro de 2015).

O depoimento do Dilmo é uma espécie de recurso social, disponível para todos os que partilham uma linguagem, uma cultura, e também são “como dispositivos linguísticos que utilizamos para construir versões das ações, eventos e outros fenômenos que estão a nossa volta” (SPINK, 2004, p. 48). Por outro lado, os relatos se constituem num grande significado, em que as relações do cotidiano do narrador com seu mundo desdobram-se em conceitos que definem os indígenas e a comunidade. Em outros exemplos, Dilmo introduz o discurso sobre a cultura passada e a presente.

[...] Eu tenho várias orações, eu aprendi muito com o meu pai, com o pajé. (...) Então, hoje, ninguém tá buscando mais, eu não tô ensinando pro meu filho a oração pra mordida de cobra, pra ferrada de arraia (ENTREVISTA realizada com Dilmo em 26 de janeiro de 2015).

[...] Hoje tá mais diferente. Antigamente só existia o indígena. Hoje tem a doença do “branco”, como o sarampo, a catapora (ENTREVISTA realizada com Dilmo em 26 de janeiro de 2015).

[...] A alimentação influenciou muito. Hoje você quer pegar lá uma calabresa que já tá pronta, você não quer pescar um peixe. Hoje você quer pegar uma sardinha que já tá preparada, você não quer pescar um peixe (ENTREVISTA realizada com Dilmo em 26 de janeiro de 2015).

[...] A gente fez uma pesquisa lá, na saúde, nesse tempo eu trabalhava na saúde, e a maioria estavam com diabete por causa da alimentação. (...) A gente tem que educar aquela criança, não come bolacha, come fruta, come goiaba, come manga, come banana (...) mas a criança não quer, ela quer bolacha, quer suco, que refrigerante, quer coca, a coca é a principal, é a mais forte, não sei porque que o índio gosta tanto de coca. (ENTREVISTA realizada com Dilmo em 26 de janeiro de 2015).

O que chama a atenção nos entretchos acima é a insegurança perturbadora causada pelo passado que volta como um quadro de costumes em que se valorizam os detalhes, as

originalidades, e demarca o percurso da cultura indígena, e pelo presente por causa das modificações nas práticas culturais. Apesar das transformações, existe uma razão de ser indígena, porque sua cultura não foi vencida. Outro ponto marcado no discurso do Dilmo é o saudosismo e a perda, devido ao contato com o outro. É a pajelança que não é realizada com muita frequência devido a presença de médicos nos postos de saúde, além de não existir mais o interesse dos membros aprenderem as orações. São as doenças como sarampo, catapora, diabetes, etc, que sobrevém a comunidade, é a mudança na alimentação por conta do contato com os não indígenas. Isso sucede porque o sentido contextualizado institui diálogo contínuo entre sentidos novos e antigos (SPINK, 2004, p. 49).

A ligação que Dilmo tem com valores tradicionais ainda é muito forte, porque é fruto da memória, cultivados com sabedoria, e repletos de significações, dentro de um contexto que se apresenta cada vez mais múltiplice. A volta ao passado pode ser uma maneira de buscar sua identidade no presente. A oposição entre passado e presente assumiu outras formas, o que *fui* e o que *sou*. Quando Dilmo busca o passado, ele se conceitua no presente. Atua como se estivesse dizendo: *sou o que sou pelo que fiz* (FERNANDES, 2007, p. 182).

Outro ponto que destacamos foi à mudança do nome da comunidade *Meren Mere' Pai* para São Jorge que, segundo o Severino, aconteceu por causa das constantes visitas dos padres missionários na comunidade, objetivando a conversão dos indígenas. A noite era costume das famílias se reunirem para contar histórias referentes à comunidade. Para o indígena, essas reuniões eram fundamentais, porque o Chefe⁵⁴ aproveitava para discutir os incidentes ocorridos durante o dia, o destino da comunidade, e os mais velhos recordavam e repassavam os costumes de seus antepassados, no intuito de que a nova geração conhecesse as práticas culturais do grupo. A memória dos anciãos trabalha para que as histórias e “a memória da família, do grupo, da instituição, da sociedade” se mantenham vivas (BOSI, 1994, p. 23) e continuem a plasmá-las.

Num desses encontros, a comunidade recebeu a visita de um padre e, em determinado momento, o padre mostrou a lua e comentou que a imagem refletida nela era a de São Jorge lutando com um dragão. Após o comentário do padre, o Chefe, em concordância com as famílias, mudou o nome da comunidade *Meren Mere' Pai* para São Jorge, por se considerarem grandes guerreiros, uma vez que tinham lutado com bravura para expulsar

⁵⁴ Quando as comunidades foram formadas, o líder do grupo era chamado de ‘Chefe’. A nomenclatura Tuxaua só apareceu recentemente.

outros povos daquela região. Por ocasião, havia na comunidade 15 pessoas, sendo o 1º Chefe o Sr. Geraldo Barbosa (SILVA, 2013).

O contato com os missionários não alterou apenas a crença dos indígenas, mas em todos os aspectos da vida social e cultural. Isso se confirma na fala de Mongiano quando explicita que

“pensavam que a fé cristã não era algo que pudesse modificar os seus hábitos ancestrais. A visão do mundo, das forças ocultas e dos espíritos que invadem o corpo humano, é profunda, e os nossos argumentos para mudá-la resultavam incompreensíveis” (MONGIANO, 2011, pág. 129).

Diante do que acabamos de pontuar, é fácil compreendermos porque os ritos religiosos não são mais frequentes nas comunidades indígenas. Na relação missionários e indígenas houve um processo de reelaboração e de adaptação dos saberes tradicionais frente o novo mundo. Hoje, por exemplo, na comunidade São Jorge, apenas uma pessoa fala fluentemente e entende a língua Macuxi, tal o grau de dependência em relação aos primeiros missionários. Quando foi implantado o Centro de Educação para Indígenas, segundo Dilmo, que estudou naquela época no internato, os missionários obrigavam os indígenas a falarem a língua portuguesa, desmerecendo a língua materna desses grupos étnicos. Isso se deu pelo fato de construções culturais tão diversas estabelecerem contato com o outro, balizada por uma relação de poder.

O resultado dessa dominação é que a língua Makuxi não é mais falada pela nova geração, havendo, portanto, a necessidade de ser inserida no currículo das escolas indígenas para que não sejam apagadas. Os ritos e as crenças não são mais praticadas no cotidiano da comunidade, o exercício curativo das plantas medicinais e a pajelança estão em via de extinção. Ribeiro explica que o indígena foi submetido a um procedimento que o força fixamente a “transformar radicalmente seu perfil cultural (...) transfigurando sua identidade, mas persistindo como índio” (1977, p. 14).

Sob estas perspectivas, cada cultura absorve, reinterpreta, compartilha crenças e práticas ao relacionar-se com outras culturas. Assim, a cultura produz as identidades e as diferenças (SILVA, 2011, p. 9). E a constituição da identidade implica numa relação, e é parte do contexto; o homem não nasce social, mas torna-se social através da aprendizagem cultural. Isso torna-se notório nos depoimentos de Severino e Dilmo, que revivem a passagem de um tempo passado para o presente, o encontro e desencontro de

culturas afirmadas e negadas. Isso não significa uma rejeição da sua identidade, mas a comprovação de que a identidade não é fixa e imutável. Desse modo, entendemos que a identidade é

[...] realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo nato, existente na consciência no momento do nascimento. Existe sempre algo, “imaginário” ou fantasiado sobre a unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre em processo, sempre sendo formada (HALL, 2006, p. 38).

Logo, a identidade está em processo contínuo de formação e depende de práticas sociais que operam nos sujeitos. Por isso, compreendemos que as identidades são construídas a partir das experiências, práticas e significados que possibilitam nos reconhecer como parte de um grupo étnico, religioso e profissional. O homem é, assim, fruto de múltiplas identificações imaginárias e simbólicas, que como fios se tecem e se entrecruzam para formar outros fios (CORACINI, 2007).

Portanto, mesmo São Jorge estando em contínua transformação e professando ser uma comunidade católica, ainda existem aqueles que buscam na pajelança um meio para curar as enfermidades. Os indígenas tanto se utilizam da pajelança quanto da medicina dos “brancos”. Segundo Dilmo, hoje há o entendimento de que medicina juntamente com as crenças tem um efeito mais rápido. O problema das relações entre indígenas e não indígenas; indígenas e as instituições religiosas ainda estão bem afloradas e parece ser um processo que não termina nunca, visto que quando se trata de práticas culturais e sociais exprime um modo de pensar o outro, muitas vezes reduzindo o outro a uma ferramenta que pode ser dominada e manipulada.

Seguindo a linha deste horizonte teórico, Montero (2006, pág. 63) explicita que “para produzir mudanças culturais; elas se dão apenas quando os padrões culturais existentes não são suficientes para resolver o conflito e a necessidade de cooperação”. É nesse sentido que se deve compreender o que dizíamos mais atrás, que a fé é o elemento acionador de mudanças e, por isso fez surgir novas formas de pensar as práticas culturais. Mesmo que a sociedade contemporânea renuncie a hierarquia entre as culturas e realce os processos de hibridização, certamente é porque reconhece que não existe religião ou cultura não alterada, sem influências. Assim, esse processo pode ser entendido como um procedimento de transformação cultural a que estão sujeitas todas

as sociedades. Esse ponto é interessante para recolocarmos que a cultura de uma sociedade ou de um grupo pode ser considerada inconstante frente às ações no mundo, e não como um conjunto de práticas coerentes e uniformes, observando que, com os grupos indígenas não é diferente.

Diante disso, nossa intenção foi focalizar a influência do outro para as mudanças nas práticas culturais nas comunidades indígenas de Roraima, notadamente em São Jorge e, ao mesmo tempo, provocar discussões e reflexões sobre as tradições frente a contemporaneidade, logo, não adianta dizermos que “reconhecemos” a cultura indígena se ocultamos os fatos e os feitos recriados pela memória cultural indígena. Quando Severino e Dilmo nos contam, fica claro que os indígenas estão recuperando símbolos e significados por meios de seus relatos e re-significando sua própria identidade indígena, sempre marcada pelo lugar de onde eles falam.

Assim, mesmo sabendo que o estudo não foi capaz de se aprofundar em todos os pontos do assunto, acreditamos que o nosso desejo de provocar novos horizontes foram satisfeitos. Espero que as inquietações sobre as histórias e a cultura dos povos indígenas frutifiquem, notadamente, as que questionam o lugar que as crenças e os valores indígenas ocupam na nossa sociedade. Aqui, fica a certeza de estarmos contribuindo para a disseminação da cultura indígena no cenário acadêmico, para que possam ser conhecidas e consideradas, no contexto das relações étnico-culturais ainda bastante desiguais no Brasil e no mundo.

REFERÊNCIAS

ALBERTI, Verena. **Manual de História Oral**. Rio de Janeiro: FGV, 2010.

_____. Verena. **Ouvir Contar**: textos em história oral. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2004.

BARBOSA, Reinaldo Imbrózio; XAUD, Haron Abraham Magalhães e SOUZA, Jorge Manoel Costa e. **Savanas de Roraima**: etnoecologia, biodiversidade e potencialidades agrossilvipastoris. Boa Vista: FEMACT, 2005.

BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade**: lembrança de velhos. São Paulo: Cia. das Letras, 1994.

BRASIL. Decreto Presidencial nº. 1.775, de 9 de janeiro de 1996. **Dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências**. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D1775.htm> acesso em 15 de out. 2014.

CORACINI, Maria José. **A celebração do outro**: arquivo, memória e identidade-línguas (materna e estrangeira), plurilinguismo e tradução. Campinas, SP: Mercado de Letras, 2007.

FERNANDES, Frederico Augusto Garcia. **A voz e o sentido**: poesia oral em sincronia. São Paulo: UNESP, 2007.

GANCHO, Cândida Vilares. *et al.* **A posse da terra**. 2 ed. São Paulo: Editora Ática, 1994.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad. Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HOUAISS, Antonio. **Dicionário eletrônico Houaiss da Língua Portuguesa**. Versão 2.0, 2010.

MONGIANO, Aldo. **Roraima entre profecia e martírio**. Boa Vista: Diocese de Roraima, 2011.

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

PIZARRO, Ana. **Amazônia as vozes do rio**: imaginário e modernização. Trad. Rômulo Monte Alto. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012.

RIBEIRO, Darcy. **Os índio e a civilização**: a integração das populações indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes, 1977.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. *In*: _____. **Identidade e Diferença**: a Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 73-102.

SILVA, Maria Georgina dos Santos Pinho e. **Filigranas de vozes... performance dos narradores e o jogo de significados nas narrativas orais indígenas da Comunidade São Jorge-RR**, 2013. Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal de Roraima, Boa Vista, 2013.

YÚDICE, George. **A conveniência da cultura**: usos da cultura na era global. Trad. Marie-Anne Kremer. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004.

“MEU CHARUTO VÊ”: O RITUAL ORACULAR NA UMBANDA EM UMA CIDADE DE FRONTEIRA NA AMAZÔNIA.
"MY CIGAR SEE": RITUAL IN ORACULAR UMBANDA ON A BORDER TOWN IN THE AMAZON.

Reginaldo Conceição da Silva⁵⁵(UEA)

Resumo

Localizada na Amazônia Ocidental, Tabatinga, no que se refere à presença da Umbanda, e seu processo de constituição, se assemelha ao ocorrido na Amazônia Oriental, sobretudo Belém, capital do Pará.

Os rituais da Umbanda, esguardado em Belém, dentro de uma conjuntura de resistência e reinvenções que marcaram a religiosidade, criada no século XX, no Rio de Janeiro, nos direciona até a fronteira, inclinando o olhar para uma experiência etnogeográfica.

Com objetivos de discorrer sobre a espacialização da Umbanda em Tabatinga, e discorrer sobre o ritual oracular por meio do charuto por sacerdotes afro brasileiro.

Os resultados apontam que as questões do cotidiano das pessoas que vivem em Tabatinga (Brasil), Santa Rosa (Peru) e Leticia (Colômbia), vinculadas á: necessidade de consulta de orientação espiritual recorre ao serviço oracular dos “charuteiros” uma solução para seus dilemas.

Palavras Chaves: Umbanda – Fronteira – Oráculo – Charuto

Abstract

Located in the Western Amazon, Tabatinga, with regard to the presence of Umbanda, and the process of constitution, resembles occurred in the eastern Amazon, especially Bethlehem, capital of Pará.

The Umbanda rituals, esguardado in Bethlehem, in a reinventions and resistance that characterized the religiosity, created in the twentieth century, in Rio de Janeiro, directs us to the border, tilting the look for a etnogeográfica experience.

With goals to elaborate on the spatial distribution of Umbanda in Tabatinga, and discuss the oracular ritual through the cigar by Brazilian african priests.

The results show that the everyday issues of people living in Tabatinga (Brazil), Santa Rosa (Peru) and Leticia (Colombia), will bound: need for spiritual guidance refers to the oracular consultation service of "amberjack" a solution to their dilemmas.

Key Words: Umbanda - Frontier - Oracle - Cigar

⁵⁵ Estudante de Mestrado em Cartografia Social e Ciências Políticas da Amazônia – Universidade Estadual do Maranhão. Professor da Universidade do Estado do Amazonas, Centro de Estudos Superiores de Tabatinga, Pesquisador do Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia, PNCSA e Práticas Discursivas da Amazônia - IFRO. reginho.obi@hotmail.com .

Panorama histórico geográfico inicial do *locus* da pesquisa

O recorte temporo-espacial deste estudo se alicerça num período em que a conjuntura política nacional se pautava na consolidação das fronteiras nacionais, após intenso processo de busca de identidade étnica ao qual pautava a sociedade nos séculos anteriores, sem abrir mão dos serviços prestados pelos nativos e escravos, ao qual a miscigenação já não era o cerne da “identidade nacional”. Neste caso, o processo migratório enfrentado por migrantes de diferentes origens nacional, já carregava consigo elementos da cultura afro-ameríndia.

Uma das premissas⁵⁶ para pensarmos desse modo, podemos ver em Rivas na obra *O Mito de Origem: Uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico* considera que, cidade do Rio de Janeiro, ainda no século XIX, possuía a seguinte situação: “É fato que as populações negras, indígenas e africanas não eram bem quistas para a elite, mas também é inegável que já tinha deixado sua marca na sociedade iletrada e letrada, a qual, ao tentar combatê-la, se aproximava de seu modo de pensar e viver” (2013, p.76).

Enquanto antecedentes demográficos, nas décadas finais do século XIX, a política migratória de povoamento do Grão-Pará, estava dividida entre a de origem europeia e a vinda do Ceará, por ocasião da consolidação da Lei que abolia a escravatura. Assim sendo, as atividades econômicas desta região pautava-se na tentativa de programar a agricultura e o extrativismo⁵⁷. A miscigenação étnica da população local estaria agora sob um duplo processo de aculturação cultural que mais adiante se aliaria ao contexto religioso já ocorrido noutras regiões do país, com o advento da Umbanda.

Desse modo, ainda no Rio de Janeiro, numa perspectiva religiosa, Rivas continua:

A medicina não estava sozinha, encontrava respaldo em todos os setores, inclusive o religioso. A política apoiava o embranquecimento, que estendia seus braços para a ciência, a arte, a filosofia e a religião, o culto de possessão mediúnica no Brasil já era um fato consumado, não havia como negligenciar esse viés da cultura “nacional”, não poderia ser extinto, mas poderia ser maquiado com o “branqueamento” (RIVAS, 2013, p.76)

⁵⁶ Este estudo seria um dos tópicos da dissertação de mestrado, em andamento, pois corresponde aos saberes e práticas da formação da identidade umbandista na cidade de Tabatinga.

⁵⁷ Para melhor aprofundamento desta questão, sugiro consultar a obra de Jonas Marçal de Queiroz e Mauro Cezar Coelho, *Amazônia: Modernização e Conflito*. Nela os autores apresentam fatos e reportagens que remete ao leitor valiosas contribuições histórico-geográficas da região.

Este cenário no sudeste brasileiro no século XIX, não era diferente ao que vivenciava as populações afro-ameríndias no norte, um século seguinte. Agora, por necessidade da integração regional do Norte ao restante do País. A medida que sucedia ao processo de definição das terras e mitigação dos conflitos por terras e étnicos, a criação do Estado do Amazonas dentro do século XIX, desmembrando do Grão-Pará, herda uma conjuntura política e geográfica cujas delimitações territoriais com as nações vizinhas ainda levaria anos para oficialmente serem conhecidas. Enquanto isso, as reformas nos padrões religiosos do Rio de Janeiro avançam entre os imigrantes nordestinos rumo ao Norte.

É neste cenário que a Umbanda, enquanto religião afro-brasileira teve início no Rio de Janeiro, na primeira década de 1900, já estava disseminada, em meados de 1930 no nordeste brasileiro, tendo chegado com mais intensidade na Amazônia por meio dos fluxos migratórios.

Meu Charuto “vê”: o ritual oracular na Umbanda em uma cidade de fronteira na Amazônia aponta sucintamente o processo de espacialização da desta modalidade afro religiosa na cidade de Tabatinga, porção ocidental do Estado do Amazonas. O método de pesquisa adotado foi o etnográfico, a escolha dos sujeitos se deu de modo aleatório, dentro da construção do objeto de investigação⁵⁸.

O problema anunciado na pesquisa pautava nos saberes e práticas afro religiosa presente em Tabatinga. As questões norteadoras versam sobre: Como se constitui o saber oracular, por meio do charuto, dentro da religião afro-brasileira umbanda, em Tabatinga? Quem são os videntes dentro da Umbanda e Tambor de Mina em Tabatinga? Qual o meio de ensino e aprendizagem do Charuto como instrumento de consulta? Quem são os clientes que usam o serviço de consulta por meio do Charuto?

Por um ensaio etnográfico da Umbanda na Fronteira

Localizada na trílice fronteira⁵⁹ amazônica, Tabatinga corresponde a uma porção geográfica que configura a junção política-administrativa dos países: Brasil, Peru e Colômbia, constituindo uma região de fronteira no norte do país, graças ao processo de mobilidade que faz das cidades de Tabatinga - no Amazonas e Letícia - no

⁵⁸ Objeto de investigação em que me refiro foi a investigação para a produção da dissertação de mestrado, ainda em andamento, pela Universidade Estadual do Maranhão. Até este momento, a inclusão do ritual de consulta oracular não estava prevista na proposta inicial, sendo revelada ao pesquisador durante a fase de entrevistas, ocorrida nos meses de março a abril de 2014, para efeito da produção do texto de Qualificação.

⁵⁹ Entendo que a “tríplice fronteira” é uma porção geográfica que limita a ação jurídica e política de uma Nação, onde as relações de natureza econômica e cultural são passíveis de fluidez vinculada às ações anteriormente citadas.

Departamento da Amazonía, na Colômbia, cidades gêmeas interligadas por via terrestre. A relação com a cidade de Santa Rosa - no Departamento de Loreto, no Peru - é feita via o Rio Solimões.

A espacialização da Umbanda nesta porção geográfica perpassa a década de 1980, com a vinda de militares, sobretudo, um *ogã*⁶⁰, que, detendo conhecimentos atuou por pouco tempo com moradores locais para a consulta de búzios e pequenos trabalhos⁶¹.

Tabatinga possui cerca de sete líderes afro religiosos em exercício. Cinco da Umbanda e dois no Tambor de Mina, todos em formação que, vista pela perspectiva da trajetória que marca a presença da religiosidade afro na Amazônia, se configura como elemento de resistência, Eduard Said (2006, p.157) considera que a “cultura é uma forma de luta contra a extinção e a obliteração” e ainda complementa que “a cultura é uma forma de memória contra a aniquilação”, onde os praticantes da religião de matriz africana, quase oculta no cenário religioso da Amazônia Ocidental brasileira, faz emergir em pequenas quantidades de simpatizantes e de brincantes nas giras⁶².

No entanto, dada à singularidade dos povos de terreiro, pois a manifestação do poder político se faz diferente no modo interno de ação. Scott (2000, p.226), nesta perspectiva escreve: *La presión social entre miembros de un mismo grupo, es por si misma, una arma poderosa de los subordinado*⁶³ assim, os afro religiosos mobilizam-se nas fronteiras geográfica, social, ritualísticas e cultural do exercício político e religioso entre as instituições congêneres existentes entre os três países. A pesquisa, enquanto atividade dinâmica ocorreu em duas situações de consultas: Em momentos de festas abertas ao público, denominadas *giras*⁶⁴, e em consultas particulares.

Uma observação interessante sobre o espaço do culto a Maria Lionza, foi feita por Martín em seu texto. “El culto de María Lionza en Venezuela: tiempos espacios, cuerpos”, e que não distoa das observações sobre os espaços umbandistas, segundo ele,

⁶⁰ Cargo destinado a uma pessoa do sexo masculino dentro dos terreiros de culto aos Orixás. Sua identidade, no entanto, não foi possível confirmar.

⁶¹ Informação colhida com uma viúva de um militar que conviveu com o *ogã*, na ocasião de sua saída, afirma a moradora, que já tinha umbandista na cidade, porém sem nenhuma liderança constituída, pois os próprios *caboclos atendiam* a quem procuravam. Quanto aos trabalhos eram de consulta oracular e pequenos trabalhos de oferendas e limpezas corporal.

⁶² Trata-se de um termo usado dentro dos terreiros de umbanda, Malandrino (2006, p. 109), assim explica a origem do termo. “A palavra gira é de origem portuguesa, do verbo girar, rodar. Adaptada pelos negros, teria se tornado *engira*, designando a reunião dos Camanás, culto negro do fim do século passado. (...)”

⁶³ A pressão social entre os membros de um mesmo grupo social é por si mesma, uma poderosa arma dos grupos subordinados. (Minha tradução livre).

⁶⁴ Termo popular para os adeptos e simpatizantes da Umbanda. Representa uma cerimônia pública, geralmente em homenagem a alguma entidade ou conjunto dela. É uma alusão ao movimento circular e ritualístico realizado no interior dos terreiros.

Los *centros de culto* son generalmente independientes entre sí, aunque en ocasiones compartan *matérias* o clientes. En su mayoría, son casas particulares com algún tipo de ajuste para la práctica espiritista. El elemento mínimo para organizar un *centro* es la presencia de un *altar*. (...)El altar es el corazón del poder espiritista de cada centro, donde se encuentran las imágenes de los espíritus, o hermanos, que frecuentan las ceremonias del grupo y que son, en general, los más populares del culto. Estos altares son asimismo portátiles. (1999, p.45)

A constatação apontada por Martín, também é presente entre os charuteiros da fronteira Brasil Peru e Colômbia. Seria, dessa forma, uma condição mantida pelos praticantes, cujo credo Católico, Afro-brasileiro e Indígena. Passa despercebido a uma religiosidade ancestral de origem Indígena-venezuelana, em franca expansão nesta porção da Amazônia Ocidental e conforme podemos constatar na imagem abaixo.



Imagem 01: Consulente e Charuteira em Consulta Oracular do charuto.

De igual modo, o uso do charuto em uma consulta com o caboclo, pode ser usado para fins terapeuticos. A entidade põe a parte acesa na boca e sopra a região em que o consulente reclama de dor, luxação ou outro sintoma que o inquieta. A sessão dura aproximadamente de dez a quinze minutos e o consulente com uma prescrição de natureza alimentícia, com indicação de algum banho de folhas, etc, a depender da enfermidade.



Imagem 02: Ritual de cura com uso do Charuto praticado pelo Caboclo Flecheiro..

Durante o Ritual acima, ocorrido na festa de Caboclo no terreiro de Umbanda da Mãe Lúcia, que continha aproximadamente trinta participantes na assistência, localizado no cento da cidade. Nestes casos, a consulta não é paga, porém se faz em atendimento público, a maioria individualizado, no momento de “trabalho” para as entidades. Em alguns casos, faziam uso de velas, de panos e uso concorciado ao tabaco. Observamos aproximadamente oito atendimentos de natureza consultiva e para cura de enfermidades, sendo que este Caboclo atendeu a três consulentes, demonstrando a grande procura pelos serviços do mesmo.

Os videntes charuteiros: O Charuto como Oráculo na Umbanda Amazonense

Alberto Gómez⁶⁵ (41 anos), natural do Peru e chegou ao Brasil aos 16 anos. Começou a trabalhar⁶⁶ em Tabatinga, quando foi pra Manaus *ai eu ganhei um pouco de conhecimento* depois de cinco anos voltou para Tabatinga, tempos depois, um colega o havia convidado pra assistir a um ritual de Umbanda. Iniciada há nove anos na religião, sobre a prática de consulta charuto relata: *Tenho um pouco de medo por que não trabalho, vamos dizer, no charuto (...). Não sei o que era mais eu gostava de fazer uma consulta com as minhas colegas que fumavam, eu já gostava um pouco, pois, os meus avós eram daí.*

⁶⁵ Os nomes dos entrevistados serão alterados, mantendo-se a idade e eventual profissão em que desempenham na cidade pesquisada. As entrevistas aconteceram nas residências dos mesmos, entre os dias 12 e 25 de março do ano de 2014.

⁶⁶ Nota-se que a expressão “trabalhar” se refere à aplicação de um conjunto de conhecimentos afro-ameríndio.

Percebemos que a ancestralidade carnal é um fator de inclusão e ao mesmo tempo de formação dos novos videntes. O charuto como prática oracular, desde o Peru ao Brasil, perpassa o elo parentesco e religioso pouco revelado aos não inseridos no ambiente religioso.

Durante a festa de Caboclo, realizada consulta a um frequentador de um dos terreiros: Observamos ainda que, Martiín (1999, p.50):

De hecho, en muchos casos, estas experiencias se interpretan como posesiones múltiples, en las que distintos espíritus pugnan por poseer al mismo tempo a la incipiente materia. Con el aprendizaje, este conocimiento corpóreo del mundo espiritual se destila hacia pautas corpóreas más específicas y consistentes. Em este proceso, los espiritistas desarrollan sus afinidades y sus fobias respecto a los distintos componentes del extenso panteón marialioncero, y modulan sus sentidos para recibir o bloquear determinados fluido. Es aqui en la selección de los hermanos que van a poseer su cuerpo, donde el médium incipiente —influido por las afinidades que existen en el entorno en el que se desarrolla— toma sus decisiones respecto al tipo de espiritismo que quiere practicar.

A consulta aos caboclos, enquanto entidade é algo corriqueiro nas *giras* de Umbanda. Para os fumantes do charuto, ao mesmo tempo em que ocorre a vidência, a fumaça tem o poder de “limpar” mazelas espirituais que circunda o consulente. Estando incorporado, as más vibrações não ficam no vidente, pois o caboclo leva consigo, e deixa novos ensinamentos no inconsciente do médium.



Imagem 03: Consulente e Praticante da Umbanda em consulta Oracular do charuto com uma entidade.

Fonte: Pesquisa de Campo.

Autor. Reginaldo Conceição.

Esta situação já foi observada por Chester Gabriel (1985 p.183) em sua obra, “Comunicações com os Espíritos”, naquela ocasião, pesquisando a Umbanda em Manaus, no início da década de 1970, a este respeito ele considerou:

A diáde de comunicação com espírito ↔ cliente é de suma importância. Um dos principais aspectos da sessão de Umbanda, a consulta, gira em torno desse intercâmbio espírito ↔ cliente. E continua É a ocasião formal de os clientes virem frente a frente e apresentarem seus problemas a um determinado espírito.

Não tomo para mim a eficácia dos tratamentos e das consultas. Observo, no entanto, para a dezena de pessoas que aguardavam nas salas por onde transitei que, a crença neste tipo de oráculo, seja realizada nos quatinhos ou nos terreiros de Umbanda, estando o vidente em terra ou incorporado, representa, de um lado, uma forte crença e pertencimento ao universo místico, e por outro, a necessidade de obter respostas imediatas e sagradas aos sintomas de desconforto físico e espiritual dos consulentes.

Nosso segundo interlocutor, Sr. Galdino (28 anos), brasileiro, trabalha em terreiro há aproximadamente oito anos, quando indagado sobre a prática de consulta com charuto dentro da Umbanda, responde:

Eu venho de uma descendência muito grande já de umbandista. O conhecimento que eu tive na realidade foi já o que eu tive de crescimento. O que eu sei pelo menos o charuto que eu faço a forte fidelidade. Comigo mesmo, eu só procurei me preparar mais pra “mim” saber mais.

Estando a falar um espanhol fluente, Galdino nos conta que emigrou ao Per por longo tempo, e, estando lá, fez uma consulta com o charuteiro Juan, muito conhecido naquela região onde viveu assim nos conta:

O senhor Juan disse que eu ia trabalhar com ervas, com vela e com tabaco. Ele me ensinou a matona⁶⁷, quando preparada ela age em três elementos. E são através desses elementos é que dá pra “mim” ver um pouco mais a realidade dos meus clientes e tem sido muito eficiente.

⁶⁷ Espécie de bebida ritualísticas com finalidade de favorecer o despertar da vidência. Este foi o único a relatar que faz uso desta bebida.

De volta a Tabatinga, Galdino ainda apresenta vários elementos da junção da sua aprendizagem no trabalho com o charuto e a prática umbandista.

Quando eu fui embora daqui eu não trabalhava não, mais quando eu cheguei aqui foi incrível e eu tinha e tenho clientes. Não tem um dia em que eu possa me queixar que eu não tive trabalho por que todos os dias eu tenho cliente. Quando eu cheguei aqui em Tabatinga eu comecei fumando charuto no pé de um jambo. Os santos que eu tinha no Peru era todos de um metro, eu tinha tranca rua, pomba gira, todos de um metro. Aconteceu que eu coloquei todos os santos dentro de uma lancha e o São Jorge eu coloquei em outra lancha. Ai quando chegou bem aqui pertinho a lancha afundou com as mercadorias e tudo.

Nesta passagem, ela aponta as atuais imagens da Umbanda em sua pequena tenda, local da entrevista, após uma consulta com uma senhora de origem peruana, moradora de Santa Rosa, que estivera ali somente para uma consulta. Na ocasião, percebi que o motivo que a trouxera foi à saúde debilitada. Sobre o afundamento da lancha, acredita ser motivada por forças espirituais, pois eram pra “todos virem juntos”, e a separação traria como consequência um “novo recomeço”, relata.



Imagem 04: Charuteira em ritual de abertura Oracular do charuto.

Fonte: Pesquisa de Campo.

Autor: Reginaldo Conceição.

Galdino acredita ainda que a consulta com o charuto é uma *maneira a mais pra fazer um trabalho, pra mim fazer um banho(...) assim ai eu faço, ai eu digo pra pessoa passar outro dia pra gente fazer*. Reforça ainda que não pega o trabalho na hora, pois *Primeiro eu vejo o trabalho e no outro dia agente faz o que tem que fazer. Que é o tempo de eu*

*beber a toma*⁶⁸, *ver a pessoa, ver o nome dela, ver o que aconteceu*. Explica reforçando que a consulta do charuto antecede a execução de serviços de natureza mágico-religiosa. A origem do uso do charuto nos é explicado por outro charuteiro, de origem colombiana, residente no Brasil, Sr José. Na faixa dos 34 anos de idade e afro-religioso de profissão.

Ele nos conta que o culto ao charuto é de origem venezuelana, e tem como entidades supremas: Maria Lionza, Negro Felipe e o índio Guacaipuro – as Três Potências do Mundo⁶⁹ -. Explica também que o culto é distribuído em distintas 21 linhas representativas as energias e trabalhos desenvolvidos no ato de fumar o charuto. Cada uma destas é liderada por Dom Juan: a) “Juan del Tabaco”, b) “Juan del Trabajo”, c) “Juan del Dinero”, d) “Juan del Volta”, e) “Juan de las Águas”, dentre outras. Sua rápida explanação nos remete a pensar o uso do tabaco enquanto uma estrutura espiritual semelhante à Umbanda brasileira.

Tal afirmativa, colhida em Tabatinga, também está presente na obra de Marlene Luigi, Jesús Aranguren, José Alí Moncada no artigo intitulado “El origen y el culto a María Lionza como elementos para la educación ambiental y patrimonial en Venezuela”, de 2008, nela os autores consideram:

El culto en su forma actual muestra un sincretismo progresivo de elementos y conceptos religiosos provenientes de culturas diferentes, donde converge el sistema de creencias del indígena, de los europeos y de los afrodescendientes. Estos elementos se encuentran representados en las tres potencias: el Cacique Guaicaipuro, la Reina María Lionza y el Negro Felipe. (2008 p. 26)

Observamos aqui, que a prática oracular com charuto, diferente do que parece, é um conhecimento bem sistematizado na fronteira brasileira. Este nosso entrevistado, relata que a trajetória de uso do tabaco, nesta perspectiva, saiu da Venezuela, passando para a Colômbia e por meio da cidade de Letícia adentrou o espaço brasileiro.

⁶⁸ Idem nota 14.

⁶⁹ Michael Taussing fala sobre “Las Três Potencias” enquanto energias de curas, sobretudo do Negro Felipe, como espírito curador. Vide a obra nas referências.



Imagem 05: Charuteiro em ritual de abertura Oracular do charuto. Em saudação individual das energias.

Fonte: Pesquisa de Campo.

Autor. Reginaldo Conceição.

Diferente da abertura anterior, este charuteiro, na ocasião da abertura do charuto, não estava com cliente, que se encontrara na capital colombiana, Bogotá. As questões já haviam sido dialogadas por telefone, ao qual aguardara o resultado para dali á dois dias. Segundo o Vidente, apenas para esta consulta, mais de cinquenta unidades de charutos seriam fumados para um melhor diagnostico do cliente.

Este vidente, dentre os demais, após a abertura do Charuto, nos relatou sobre Maria Lionza, suas informações fez com que eu buscasse mais informações a respeito, nesta pesquisa, encontrei os autores, Marlene Luigi, Jesús Aranguren, José Alí Moncada, (2008 p.26), sobre o culto a Maria Lionza, que escrevem:

La tradición de María Lionza ha sido expresión del proceso de cambios y transformaciones del vivir religioso del venezolano y de las tensiones sociales y políticas entre los diferentes grupos humanos. Por outro lado, en el culto y el mito se asimilan e integran, además del catolicismo, elementos de diversas fuentes religiosas, como, por ejemplo, creencias esotéricas (gnosticismo, cábala, ocultismo, magia negra), masonería y espiritismo

Esta breve passagem, alia-se ao que nos foi informado pelo senhor José, de tal modo que a pesquisadora Angelina Pollak-Eltz, doutora em estudos afroamericano, sobre o catolicismo popular na Venezuela, considera:

Hemos dicho que las divindades indígenas tienen personalidades mucho menos perfiladas que las deidades africanas. Así, tampoco las estructuras básicas saltan a la vista con tanta facilidad. Sin embargo, estas fuerzas

sobrenaturales del mundo autóctono aún sobreviven bajo el aspecto de espíritus de la naturaleza (...) y “san juanes”, guardianes de bosques, ríos y lagunas, cumbres y paramos, que pertenecen menos al mundo del catolicismo popular que al folklore, aunque estos personajes tienen verdadera realidad para el Pueblo humilde, al igual que los santos y las divindades inferiores. Los mitos no son cuentos o leyendas, sino son vividos y reales. Pertenecen al mundo cósmico estas fuerzas sobrenaturales que influyen en la vida de los humanos.(POLLAK-ELTZ, S/d grifo da autora)

Se nos atermos que são estas características presentes nos caboclos da Umbanda, aqui houve uma perfeita associação na prática de consulta ao que se assemelha ao jogo de búzios, praticados por sacerdotes afro brasileiros, com seu legado cosmológico utilizado para orientação da vida do consulente.

Em outra passagem, citando Pollak, Marlene Luigi, Jesús Aranguren, José Alí Moncada (2008 p.26) afirmam que

Plantea que desde la época de la colonia, el culto a María Lionza se ha mezclado con elementos culturales africanos, indígenas y europeos, y que inicialmente, tuvo un carácter muy diferente al actual, ya que se basaba en la veneración de las fuerzas de la naturaleza, de los espíritus que habitan en los ríos, cuevas y selvas. Hoy es una mezcla del espiritismo, la santería cubana, el kardecismo francés y la umbanda brasileña.

Não nos resta duvidas quanto à origem do culto ao tabaco e sobre a integração intercultural que justifica a presença do charuto na prática oracular na tríplice fronteira Brasil, Peru e Colômbia. O uso do charuto também é praticado por entidades dentro dos rituais festivos na Umbanda brasileira, sobretudo por caboclos.

Considerações

A constituição o saber oracular, por meio do charuto, dentro da religião afro-brasileira umbanda, em Tabatinga se faz presente por meio do manuseio do charuto tanto por entidades incorporadas quanto por conhecedores, onde há uma procura muito intensa desta prática de origem indígena venezuelana. Durante a pesquisa, não foi apontadas interdições que limitassem a gênero, grau de iniciação e exclusividade de manuseio por lideranças afro-religiosa.

Os videntes em Tabatinga são constituídos por maioria praticante da Umbanda ou do Tambor de Mina (apenas dois casos encontrados). Não encontramos, contudo, a presença de manuais que expliquem a estrutura de funcionamento oracular com o charuto ou suas partes constituintes (cinza, queima, fumaça e quantidade fumada), mas que os entrevistados associam sua aprendizagem com o contato e convívio com os fumantes mais velhos, não negando a sua ligação com suas entidades, sobretudo os Caboclos, reforçando a importância do estudo desta prática como forma de melhor atender ao consulente.

Dentro de cada um dos sete terreiros visitados, há um ou mais fumantes de Charuto. Para nós é um conhecimento transmitido de geração a geração, por meio da oralidade e da observação sistemática do objeto oracular, que requer preparos específicos para uma futura prática oracular, conforme informações colhidas ao longo da pesquisa.

Os clientes que usam o serviço de consulta por meio do Charuto, são consumidores do serviço mágico-religioso e oracular. A crença vinculada ao saber umbandista e ameríndio, reforçam que a prática é inerente a cultura ancestral amazônica, por conter fortes vínculos indígenas o que distancia das outras distintas formas oraculares (cartas, taro e búzios), por exemplo, de menor procura no mercado local.

O trânsito interfronteiriço e intercultural é responsável pela junção das práticas elaboradas para o sistema mágico religioso e oracular. Assim sendo Os resultados preliminares apontam que as questões do cotidiano laboral, sentimental e de saúde, das pessoas que vivem em Tabatinga (Brasil), Santa Rosa (Peru) e Leticia (Colômbia), quando vinculadas à: necessidade de consulta de orientação espiritual recorre ao serviço oracular dos “charuteiros” para intermediações orientadas pelo mundo espiritual, e assim encontrar a solução para seus dilemas.

Entendo que há necessidade de retomada de questões de natureza antropológica, histórica e geográfica e ritualística que possam responder a outras questões não contempladas nesta pesquisa, dentro de outros métodos investigativos, do qual as “Três Potências” sejam apontadas como cerne do fazer oracular, dentro da Amazônia peruana, colombiana e brasileira.

REFERENCIAS

GABRIEL Chester E. Comunicações com os Espíritos: **Umbanda, cultos regionais em Manaus e a dinâmica do transe mediúnico**. São Paulo: Edições Loyola, 1985

LUIGI, Marlene; ARANGUREN, Jesús e MONCADA, José Alí **El origen y el culto a María Lionza como elementos para la educación ambiental y patrimonial en Venezuela**, Revista de Investigación N° 63. 2008 Disponível em: <http://www.scielo.org.ve/pdf/ri/v32n63/art03.pdf> Acesso em 26.12.2014

MALANDRINO, Brigida Carla. Umbanda: **Mudanças e permanências. Uma análise simbólica**. São Paulo: Educ, 2006.

MARTÍN, Francisco Ferrándiz. El culto de María Lionza en Venezuela: **tiempos espacios, cuerpos**. Revista ALTERIDADES, 1999 (18). Disponível em <http://digital.csic.es/bitstream/10261/21455/1/ALTERIDADESTEC99.pdf>. Acesso em 26.12.2014

POLLAK-ELTZ, Angelina. **Catolicismo popular na Venezuela**. Disponível em http://gumilla.org/biblioteca/bases/biblo/texto/SIC1973354_155-157.pdf Acesso em 26.12.2014.

QUEIROZ Jonas Marçal de e COELHO Mauro Cezar. Amazônia: **Modernização e Conflito. Séculos XVIII E XIX**. Belém: UFPA/NAEA: Macapá: UNIFAP, 2001.

RIVAS, Maria Elise Gabriele Baggio Machado. O Mito de Origem: **Uma revisão do ethos umbandista no discurso histórico**. São Paulo: Arché Editora, 2013.

SAID, Edward W. **Cultura e resistência/** entrevista do intelectual palestino a David Barsamian; Tradução Barbara Duarte. – Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

SCOTT, James C. Los dominados y el arte de la resistência: **Discursos ocultos**. Tradução Jorge Aguilar Mora. Colección Problemas de México. Ediciones Era, 2000.

TAUSSING, Michael. Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: Um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro. Paz e Terra, 1993.

A TESHUVÁ EM CABELOS DE FOGO DE MARCOS SERRUYA: O SHADAI HERDADO E O RETORNO À CULTURA JUDAICA NA AMAZÔNIA PARAENSE

Alessandra F. Conde da Silva⁷⁰ UFPA
Silvia Helena Benchimol Barros⁷¹UFPA

Resumo

O romance mostra a saga de Ana Júlia forçada à prostituição na Amazônia. Jonathan busca a história da bisavó Ana, um documento que a ligasse à cultura judaica na esperança de se provar judeu. A prostituição a mantém distante da comunidade judaica sefardita, mas o bisneto, convicto de sua herança, com os relatos maternos e o Shadai herdado, procura sua *teshuvá*, e da bisavó, como por expiação. Acham-se ecos do apagamento e do hibridismo cultural vividos pelos judeus na Amazônia desde as primeiras imigrações. Fugidos da perseguição etno-religiosa na Península Ibérica do século XV, muitos erradicaram-se no Marrocos, imigrando para o Brasil. A memória de um passado lusitano ganhou fôlego e ardor fomentados pelo imaginário judeu sefardita. A pertença ao judaísmo buscada por Jonathan reflete o que tantos antepassados procuram preservar. São a esses ecos da judeidade na Amazônia – preservação ou retorno cultural o foco deste trabalho, a partir da saga de Ana e das perquirições de Jonathan.

Palavras-Chave: *Cabelos de fogo*, de Marcos Serruya; Amazônia paraense; Judeidade.

Abstract

The novel shows Ana Julia's saga, forced into prostitution in the Amazon. Jonathan searches for the past history of Ana, his great-grandmother, any document connecting her to the Jewish culture in the hope of proving himself a Jew. Prostitution will keep her distanced from the Sephardic Jewish community, but Jonathan, conscious of his origins, and holding the inherited Shadai, searches for his and Ana's *teshuvah*, as in atonement. It shows signs of deletion and cultural hybridity experienced by Jews in the Amazon, since the first immigration. Escaped from the ethno-religious persecution in the Iberian Peninsula, many Jews eradicated in Morocco, immigrating to Brazil, afterwards. The memory of a Lusitanian past gained strength and fervour fostered by the Jewish Sephardic imaginary. The sense of being Jewish sought by Jonathan reflects what many ancestors try to preserve. These echoes of Jewishness in the Amazon - preservation or cultural return – are the main focus of this work.

Keywords: *Cabelos de fogo* by Marcos Serruya; the Amazon within Pará; Jewishness .

⁷⁰ Mestre em Estudos Literários pela Universidade Federal do Espírito Santo, doutoranda em Estudos Literários pela Universidade Federal de Goiás. Vinculada ao grupo de pesquisa – que integra a Rede Goiana de Pesquisa sobre a Mulher na Cultura e na Literatura Ocidental da Fapeg – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás - “Mulher difamada e mulher defendida no pensamento medieval: textos fundadores”, sob a coordenação do Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca (UFG). E-mail: afcs77@hotmail.com.

⁷¹ Mestre em Estudos Linguísticos pela Universidade Federal do Pará. Doutoranda em Tradução e Terminologia pelas Universidades de Aveiro e Nova de Lisboa. Vinculada ao grupo de pesquisa – que integra a Rede Goiana de Pesquisa sobre a Mulher na Cultura e na Literatura Ocidental da Fapeg – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de Goiás - “Mulher difamada e mulher defendida no pensamento medieval: textos fundadores”, sob a coordenação do Prof. Dr. Pedro Carlos Louzada Fonseca (UFG). E-mail: silviabenchimol@hotmail.com

Introdução

Este artigo é um trabalho conjunto que une o interesse da pesquisa linguística e literária e a emoção autêntica de ser judeu, provar-se judeu e sobreviver judeu em terras amazônicas, ao mesmo tempo em que destaca um capítulo da história da presença feminina no cenário da imigração judaica da comunidade askenazita, na Amazônia, como sujeito defraudado e vitimado. Toma como célula central o romance “Cabelos de fogo”, de Marcos Serruya, que por meio da saga e sofrimento de Ana Júlia, uma jovem judia polonesa, descreve a cruel realidade de sua submissão involuntária à prostituição na Amazônia⁷². A história de Ana, conforme descreve o narrador, é-nos revelada a partir das investigações realizadas por Jonathan que, no afã de reencontrar sua identidade judaica, entrega-se à busca de si e de seu passado através de fatos e evidências que o legitimem como judeu. Subjazem ao enredo aspectos históricos que elucidam canais de entrada dos judeus europeus em terras amazônicas, elementos culturais diatópicos e diastráticos, mas também veem-se os ecos da presença *sefaradizim* na Amazônia. Descendente de pai judeu, Jonathan recebeu as tradições judaicas dos *sefaradizim*, mas a necessária busca pela origem verdadeiramente judaica, por condição matrilinear, é o que moverá a provar-se judeu.

O romance traz os ecos de não somente um apagamento, mas também de hibridismo cultural que muitas famílias judias passaram nas terras amazônicas desde as primeiras imigrações no início do século XIX. Fugidos da perseguição etno-religiosa ocorrida na Península Ibérica desde o final do século XV, muitos judeus erradicaram-se no Marrocos, por mais de três séculos, imigrando para o Brasil desde os primeiros anos dos oitocentos. Tanto no Marrocos, quanto na Amazônia, a memória de um passado lusitano não se esvaneceu. Na Amazônia, teve novo fôlego, assim como o ardor fomentado pelo imaginário judeu sefardita. Segundo o Rabino Nilton Bonder (2010, p. 11),

diferente do que se apregoa, os judeus costumam acolher as culturas e as identidades com as quais interagem. Atesta isso o ato de adicionar idiomas de sua origem (Hebraico, Ladino, Arbia-Raquitia), além de influências nos costumes, culinária, artes e interesses em geral integrados como parte do patrimônio da cultura dos antepassados. Tal permeabilidade é a grande responsável pela manutenção da identidade e esta medida entre ser refratário e acolhedor ao contexto acaba por estabelecer um novo e criativo diálogo do qual emerge um inédito personagem. Neste particular o judeu sefardita

⁷² O romance de Serruya é baseado em fatos reais.

demonstra maestria: ele finca novas raízes entre umbus, sapucaias e andirobas, mas de seu caule ainda verte o látex ancestral.

O sentimento de pertença ao judaísmo que Ionathan busca provar reflete a judeidade que muitos dos antepassados procuram valorizar e conservar e que alguns de seus descendentes, como Ionathan, seguiram no encalço. São a esses ecos da judeidade na Amazônia, quer como preservação, quer como retorno cultural que este trabalho busca dar conta, a partir da história de Ana e da trajetória de perquirições de Ionathan.

1.

Moacyr Scliar, em *O ciclo das águas*⁷³, apresenta a triste história da bela Esther, roubada de sua vila na Polônia e trazida ao Brasil, ao Rio Grande do sul, para a prostituição. A mesma fábula vê-se em *Cabelos de fogo*, do paraense, pertencente à comunidade sefardita de Belém, Marcos Serruya. No romance amazônico, a jovem polonesa Hana, no início do século XX, casa-se com Godel, tomado por rico dono de fazendas na América do Sul. Ludibriada, torna-se presa de um infeliz destino a privar-lhe da família, do grupo judaico e do sentimento de pertença à condição judaica. Para além deste violento logro, Hana perde a identidade e a dignidade de mulher. No entanto, a vergonha que a fez afastar-se da comunidade sefardita⁷⁴, em Belém, por sua situação que feria aos princípios do judaísmo, não a impediu de deixar por herança o *Shadai* familiar e os relatos de sua vida na *Shtetl*, pequeníssima aldeia judaica na região polonesa. Conhecida como a judia dos cabelos vermelhos, em terras amazônicas, Hana tornou-se Ana. Após anos vivendo em prostituição, a polaca foi auxiliada pelo Intendente Municipal, que conhecera no Amapá e que a ajudara quanto à doação de sua primeira filha. Tornando-se, a seguir, na capital paraense, a senhora do tal intendente, Ana pode viver de modo mais digno, tendo ainda dois filhos. Obrigada a entregar a filha

⁷³ A referência à obra de Scliar dá-se, não somente pela similaridade dos enredos, mas pela importância que o autor paraense atribui à dita obra, referenciada na bibliografia utilizada pelo autor para compor o seu “Cabelos de fogo”. Naquela, “a protagonista Esther, depois de uma escala em Paris e de uma temporada em Buenos Aires, é instalada num bordel em Porto Alegre, vindo a conceber, posteriormente, um filho com Rafael, jovem a quem inicia sexualmente a pedido do pai dele. Marcos, o filho da prostituta judia, fica aos cuidados da fiel empregada Morena em decorrência da profissão da mãe, e, quando adulto, se torna professor de História Natural. Na narrativa, que começa pelo fim, e é construída em pequenos blocos, as considerações do professor, que fala em primeira pessoa, alternam-se com as cenas em que o vivido, que constitui seu passado, é retomado por um narrador onisciente” (CÁNOVAS, 2011, p. 2014). Em “A condição Judaica” (1985), Scliar, também médico, além de escritor, comenta que foi o contato travado com uma paciente, velha prostituta judia, que o inspirou a escrever sobre Esther e as garotas judias prostituídas pela Tzvi Midal, grupo mafioso judaico do início do século XX.

⁷⁴ Samuel Benchimol (2008) comenta sobre a presença de judeus *ashkenazim* entre os sefarditas de origem marroquina na Amazônia.

à doação, não antes de dar-lhe a estrela de David e de garantir que a menina deveria ser informada sobre a ascendência judaica da mãe, Ana, com o tempo, adoentada e sob os cuidados de Júlia, sua amiga espanhola, ouviu o *Shemá*⁷⁵, sem ter conhecido sua filha Joseana.

A história da judia polaca, enganada na juventude e conduzida à prostituição e abandonada grávida pelo português Josiel – que a deixara por uma moça de certa posição social – até encontrar uma remissão no Intendente Municipal, será apresentada por um narrador onisciente que também será conhecedor da trajetória do bisneto de Ana, Ionathan, desejoso de provar-se judeu. Sabedor da narrativa de vida de Ana Júlia, do que ouvira de sua avó e das pessoas que conheceram Ana, Ionathan consegue encontrar um documento que prova que uma mulher, Ana Júlia, entregara sua avó à doação, a um casal cristão, mas não havia qualquer menção sobre uma possível ascendência judaica da mulher. Ainda na sua busca por provas, toma conhecimento do livro de memórias de seu bisavô Josiel. Nele, o português narra o seu caso com a judia de “cabelos de fogo”, atestando o nascimento de sua filha Joseana. Ionathan obtém, por fim, a documentação que comprovaria a sua origem judaica. Diz o narrador:

Concluída a coleta de dados e tendo sido entregue o dossiê, a Diretoria do Centro Israelita do Pará, com base no parecer favorável do Rabinato da Comunidade Judaica de Belém, aprovou por unanimidade o resultado da investigação, aceitando oficialmente Dona Helena e todos os seus filhos como judeus legítimos que se submetessem aos rituais costumeiros para que passassem a integrar de fato a Comunidade Israelita do Pará (SERRUYA, 2010, p. 125).

Para a *Hallacha*, a lei judaica, “ser judeu implica ser filho de mãe judia, (...), ou identificar-se com o judaísmo por algum rabino segundo as restritas leis religiosas do judaísmo ortodoxo” (BENCHIMOL, 2008, p. 175). A intensa investigação de Ionathan para provar a sua origem judaica e a não aceitação de submeter-se a um batismo, como propusera o Rabino, pois “quem quer se converter, ainda não é” (SERRUYA, 2010, p. 14), mostra o sentimento de judeidade que, no caso de Ionathan, impulsionou uma atitude voltada a restaurar a condição do ser judeu. Dona Helena, mãe de Ionathan, casara com um judeu de descendência marroquina e batizara-se, mas no filho havia um ardor diferente. A herança dos antepassados ainda nele ecoava com grande força, ainda

⁷⁵ Oração que se costuma recitar no momento da morte.

que em sua avó, Joseana, houvesse existido algo da cultura cristã em sua educação, legado que buscou ser abandonado, por sua mãe.

Para entendermos a *teshuvá*⁷⁶ de Ionathan e indiretamente a de sua bisavó, deveremos considerar, inicialmente, o que precisava ser trazido de volta e em qual ambiência. Descendente de imigrantes *ashkenazim*, judeus da Europa Oriental, Ionathan, conhecedor de sua história, quer retornar à tradição judaica, direito que fora logrado de sua bisavó. Na comunidade israelita em Belém, em que grande parte dos irmãos eram *sefaradi* – de origem da Península Ibérica, Ana não se sentia acolhida em razão de sua situação que feria aos princípios éticos e morais da religião e não por sua origem *ashkenazi*. Considerando a história da formação da Comunidade Israelita na Amazônia, Samuel Benchimol comenta sobre a presença de judeus askenazitas entre os *sefaraditas*, mas não se cala frente à atitude de exclusão das chamadas polacas, vendidas à prostituição, consideradas *tmeyin*, impuras (SCLIAR, 1985, p. 100-101):

Quando as judias polacas chegavam à América, Argentina, Brasil e Amazônia, já desvirginadas e não conhecendo o idioma local e não possuindo formação profissional e por serem jovens inexperientes, eram encaminhadas e vendidas para os proprietários de bordéis. Eram marginalizadas e discriminadas pelas comunidades judaicas locais, chegando a ter os próprios cemitérios no Rio de Janeiro e São Paulo (BENCHIMOL, 2008, p. 76).

Na Amazônia, como também no Rio Grande do Sul, como relata Moacyr Scliar (1985, p. 100), ocorreu o tráfico de mulheres brancas, conhecidas como polacas ou francesas; muitas delas eram judias da Rússia ou da Polônia, “no período que vai de 1880 a 1930, aproximadamente”. Serruya como Scliar tomaram este motivo histórico para compor suas narrativas, mas enquanto o primeiro transitará no espaço amazônico, Scliar falará da imigração askenazita no Rio Grande do Sul, considerando, por exemplo, os esforços do Barão Maurice de Hirsch, fundador da “(...) ICA ou JCA (Jewish Colonization Association)” (SCLIAR, 1985, p. 88), associação filantrópica de auxílio aos judeus fugidos dos *pogroms* russos. ,

É significativa na história da imigração judaica no Brasil, a evidência de uma prática iterativa de aculturação, perceptível ao pesquisador desde o movimento de colonização. Restam, ainda hoje, nas regiões norte e nordeste, sobretudo na segunda, resquícios de

⁷⁶ A palavra significa a ideia de retorno à tradição judaica, mas também pode significar arrependimento (HELLER, 2010, p. 111).

rituais judaicos, e com base nos primeiros fluxos migratórios do século XIX, no caso amazônico, vê-se que também aí, há um desfazimento da cultura judaica e adoção de cultura religiosa outra, no novo espaço de imigração. Para Samuel Benchimol (2008, p. 187), sobre a imigração de judeus na Amazônia,

um número muito grande de famílias judaicas desapareceram para o judaísmo, pois seus descendentes no interior foram incorporados à massa anônima dos caboclos empobrecidos, que adotaram o culto católico, evangélico, espiritista e até umbandista, esquecendo de vez as suas origens ancestrais judaicas. Pelos nossos cálculos existem, hoje, em toda a Amazônia, cerca de 283.859 Judeus-caboclos, descendentes dos sefaraditas e forasteiros do Marrocos e de ashkenazitas europeus, cujas primeiras levas de migrantes chegaram à região a partir de 1810.

No caso da família de Ionathan, a aculturação sofrida por sua avó será desfeita no bisneto; sua mãe, indiretamente, já se fizera judia convertida, mediante o batismo, ao casar-se com um judeu, isto é, não lhe foi reconhecida a sua origem ancestral judaica. No caso de Ana, o direito de viver e ficar como judia foi-lhe roubado. A condição judaica, “categoria emocional e/ou existencial” (SCLIAR, 1985, p. 28) tão procurada por Ionathan e a atitude de questionar a validade do batismo, por algum tempo, conduziram-no a realizar uma *teshuvá* não somente individual, mas familiar. A temática central de “Cabelos de fogo” é a do retorno à condição judaica, da identidade original, do orgulho à tradição hebraica, de uma judeidade, que para Reginaldo Jonas Heller (2010, p. 23), trata-se de “(...) certo sentimento de pertinência a um grupo definido em termos culturais”, em nosso caso, à cultura judaica.

Na ambiência amazônica, Heller (2010, p. 139) comenta que a família, para o judaísmo, pode funcionar “como estratégia de preservação da identidade judaica”, conectando-se “à prática diária da religião”, o que teria conduzido muitas famílias a evitarem o contato com os não judeus. No entanto, a mescla cultural, mediante o casamento foi inevitável, principalmente quando os imigrantes de origem sefaradita vieram à Amazônia sem esposas. No caso de Ana, o matrimônio com os não judeus, ao mesmo tempo, o sentimento de auto-exclusão em relação à comunidade israelita em Belém, não desfizeram os ideais e práticas de sua condição judaica. À beira da morte, diz à amiga de agruras:

Júlia, promete que vai mandar dizer à minha família que me casei, tive três filhos e fui feliz? O endereço e o nome de meus pais estão na gaveta da cabeceira... Mas só diga isso. Não fale do resto. Diga que Godel morreu na viagem e que casei com outro senhor, também judeu (SERRUYA, 2010, p. 110).

A ficcionalização de sua história a ser informada à família é o reconhecimento e desejo do que gostaria de ter vivido, ao menos, da atenuação das desgraças. Ela pode conceber a viuvez, mas não um segundo casamento com um *goím*, não judeu. Os valores familiares religiosos ecoam numa judia privada de seu direito de ser, viver e ficar judia, como destaca Samuel Benchimol (2008, p. 175). As idas à Sinagoga em Belém comprovam tais ecos:

Para reduzir a sensação de isolamento, tentou aproximar-se da Comunidade Judaica da cidade em que morava. Embora os judeus do Pará sejam, na sua grande maioria, descendentes de sefaraditas marroquinos, seguindo costumes muito diferentes dos judeus poloneses, ela não deixava de comparecer aos ofícios das datas magnas dos hebreus: o Iom Kipur (dia do perdão) e o Rosh Hashaná (ano novo judaico). E também começou a ir às reuniões em alguns sábados. Todavia sempre foi tratada com desconfiança e preconceito pelos frequentadores, que a mantinham sempre a distância. Ninguém falava com ela nada além dos tradicionais cumprimentos: *Shabat Shalom* (bom sábado!) ou *Hág samêach* (boa festa!) (SERRUYA, 2010, p. 105).

Retomando as ideias de Benchimol (2008, p. 175), “é muito difícil ser, viver e ficar judeu em qualquer parte do mundo e, sobretudo, na Amazônia”, o que não significa que não haverá meios de sanar ou amenizar as dificuldades. Henrique Veltman (2005, p. 61) expressa a mesma ideia, comentando sobre a dificuldade de realização de alguns rituais – como o a circuncisão – em terras amazônicas. Segundo o autor, esperava-se reunir um bom número de meninos, ainda que em idades diversas, para que o ritual ocorresse. Ana, da mesma forma, buscou lutar pelo seu judaísmo, dadas as circunstâncias. Não houve aculturação religiosa em Ana, mas falta de oportunidade e condições para vivê-lo. Quanto à filha, como já o atestamos, a polaca garantiu que, apesar da adoção, Joseana recebesse o *Shadai* e que soubesse de sua relação com o judaísmo, indícios para Jonathan de sua origem judaica, além, é claro, da tradição aos ritos judaicos que sempre foram observados pelos pais de Jonathan em sua casa (pai judeu e mãe que adotara a

religião do marido). Segundo o narrador, “todos viviam como judeus. Nos ritos domésticos, cumpriam os mandamentos da religião judaica” (SERRUYA, 2010, p. 14). Ionathan se sente judeu, sempre agiu como um; criado como foi, segundo os ritos e tradições judaicas.

Na mesma ideia, vimos que na Amazônia ser judeu nos primeiros momentos de imigração judaica, foi uma atitude de força, de combate às atrativas condições de aculturação⁷⁷. Ionathan é movido pela fé no Deus de seus ancestrais. Tal sentimento ecoava em seu coração fazendo-o lutar por seu lugar entre os filhos de Abraão. Esta mesma certeza imperou nas almas dos primeiros imigrantes judeus, refletindo em ações que buscavam preservar a sua judeidade. Recebendo o ensinamento de seu pai, judeu descendente de marroquinos, Ionathan aprendeu o que é ter uma alma judaica, mesmo que não houvesse, comprovadamente, um ventre judeu que o confirmasse judeu.

2.

Em “Cabelos de fogo”, dez capítulos descortinam a história de Ana Júlia. Mas há ainda um prólogo e um epílogo. São neles que o narrador onisciente busca “formar e informar” (RODRIGUES, 2010, p. 12) ao leitor sobre as perquirições e anseios de Ionathan. Aliás, o narrador de “Cabelos de fogo” apresenta uma postura didática, judiciosa, moralizante, à luz de uma interpretação alegórica dos fatos e eventos como cultivada por Fílon, o judeu, nos fins da Antiguidade⁷⁸. Mas, no caso deste narrador, as causas a serem combatidas são as do preconceito e as das exclusões.

Hana foi sepultada no final do antigo cemitério, perto do muro dos fundos, antes da “casa de lavagem” – o local onde os corpos eram purificados antes do sepultamento. As prostitutas e os suicidas eram enterrados sempre junto

⁷⁷ Para Samuel Benchimol (2008, p. 170), comentando sobre a participação da mulher judia nos primeiros momentos da imigração *sefaradita* na Amazônia, “a mãe judia, além de ter que ser boa de cama, devia ser boa de cozinha para preparar para o marido e os filhos a tradicional e deliciosa comida sefaradimarroquina, adaptada aos temperos amazônicos, preparada e servida nos dias de sábado e nos almoços e jantares dos dias festivos”. Além disso, elas “eram responsáveis, também, pela manutenção das tradições religiosas, da observância do descanso do *Shabat* (sábado), da pureza dos alimentos *Kasher* (observância das leis do *Kashrut* do Levítico sobre o que se pode e não se deve comer), a preparação das festas e cerimônias religiosas (...)” (BENCHIMOL, 2008, p. 169-170).

⁷⁸ Segundo Ernst Robert Curtius (1996, p. 265), “no fim da Antiguidade a alegoria adquire novo poder sobre os espíritos, e o judeu Fílon aplica-o ao Antigo Testamento. Desse alegorismo bíblico judaico procede o alegorismo cristão dos Padres da Igreja”. Mas o que de fato interessa-nos esclarecer é que, reconhecida a tendência da tradição judaica à alegoria, há a inclinação ao didatismo que o narrador procura explicitamente expressar, mostrando uma postura de rigor rabínico, didascálico, utilizando eventos e fatos como imagens educativas.

ao muro de trás dos cemitérios judaicos. E essa regra foi seguida. No entanto, os anos se passaram, as vagas daquele cemitério se esgotaram e outra necrópole foi adquirida. Para máximo aproveitamento daquele campo santo, a casa de tahará (purificação) foi demolida e novos enterros foram feitos no local onde antes existia a construção que foi derrubada. Com isso, o local do túmulo de Ana Júlia perdeu a característica de sítio reservado aos impuros. Esse fato parece querer nos ensinar que o tempo faz com que sejam superados os preconceitos e exclusões. É preciso que o mesmo ocorra em nossas mentes (SERRUYA, 2010, p. 107).

O narrador de “Cabelos de fogo” pretende ser um instruidor. Não deseja somente contar uma história. A cultura judaica é tão importante quanto a história de Ana Júlia ou a de Ionathan:

(...) por meio das cuidadosas descrições do “contador”, o leitor passa a ter acesso a espaços geográficos reais, muitos dos quais, no tempo e no espaço, bem distantes dos de nossas vivências. Esse movimento de partilha de saberes percorre todo o texto, contribuindo para o alargamento da visão de mundo do leitor, que acaba se apropriando, também, de conteúdos linguísticos e culturais do povo judeu (RODRIGUES, 2010, p. 12).

São diversas as referências à cultura linguística judaica (hebraica). Marcos Serruya ocupou-se de fornecer ao leitor um glossário e até mesmo referências bibliográficas, mas o narrador manifestou preocupação semelhante, como se vê no trecho abaixo: “O rapaz abriu sua maleta, tirando de dentro uma garrafa de vinho Kosher – vinho preparado de acordo com os preceitos judaicos – e logo um ‘Lechaim’, um brinde á vida, marcou o noivado” (SERRUYA, 2010, p. 28). Nas orações intercaladas, o narrador dedicou-se a uma prática metalinguística de explicar, traduzir, para o leitor as tradições linguísticas hebraicas, incorporadas na cultura judaica⁷⁹. O ato de traduzir é um ato que flerta com o didatismo e com o sentimento de simpatia. No primeiro caso, o narrador não somente quer “informar”, mas, também, “formar”; no segundo, ele quer diminuir as fronteiras culturais, tornar próximas culturas díspares. Segundo Peter Burke e R. Po-chia Hsia (2009, p. 15), “(...) o entendimento em si é uma espécie de tradução, convertendo os conceitos e as experiências de outras pessoas em seus equivalentes no

⁷⁹ Por ilustração, destacamos mais um fragmento em que o narrador se põe a traduzir a cultura linguística dos judeus aos leitores: “Antes de beijá-la e abraçá-la, ao se despedir, sua mãe tirou do pescoço um cordão com uma joia: um Shadai. Uma estrela de David, em ouro” (SERRUYA, 2010, p. 31).

nosso próprio ‘vocabulário’”. Dito de outra forma, o estranho torna-se doméstico, “visível”, “audível” (BURKE; HSIA, 2009, p. 16). É oportuno ainda ressaltar, a sobrevivência do hakitia – uma língua românica e judaica – entre os membros da comunidade serfadita na Amazônia que embora não explorados pelo autor, complementam o quadro histórico que tentamos aqui reconstruir em torno da obra e que corroboram o tema. Estes elementos linguísticos inserem-se nas sentenças de língua portuguesa e atuam como fator de identidade e língua de ocultação (SCHEINBEIN, 2006).

Há, no entanto, outro sentimento de simpatia que o narrador deseja cultivar: o da revolta à exploração entre irmãos de fé e à violência contra a mulher. Neste último, manifesta-se, ainda, a comoção pela falta de piedade às mulheres forçosamente condenadas à prostituição. Assim, numa atitude didática, o narrador manifesta no epílogo:

O que mais me surpreende é a constatação de que esta é mais uma história de irmãos explorando irmãos. E que naquela época havia muitas pessoas que foram capazes de assistir ao aviltamento da condição humana de suas irmãs de fé, sem qualquer tentativa persistente de corrigir aquela violência, resgatar as vítimas de seus algozes e assumir a responsabilidade de reintegrá-las ao seio da comunidade (SERRUYA, 2010, p. 124).

A óbvia simpatia à história de Ana e a busca de apiedar o leitor quanto às agruras sofridas pela jovem e inocente judia, levaram o narrador a enredar um cenário poético em que a memória de Ana seria preservada por seus descendentes. O narrador, ao assumir a condição de personagem, em dado momento, não se afasta do ardoroso e imperioso didatismo. A imagem do *Shadai* será tomada como objeto de recordação da antepassada, assim como de restauração da tradição judaica que em algum momento se perdera, mas que fora resgatada. O *Shadai*, cujo brilho encanta o narrador, é a imagem da *teshuvá* dos descendentes de Ana. Ele diz à neta de Ana: “Não quebre a corrente – aconselhei – passe também esse *Shadai* a uma de suas filhas, junto com toda a história de sua família” (SERRUYA, 2010, p. 126).

Mais do que valorização da memória familiar, ou de reunião à comunidade judaica da Amazônia, o narrador não nos quer deixar esquecer das dores de um cruel destino que muitas mulheres judias, vindas da Polônia ou Rússia, sofreram ao imigrarem para a América do Sul, no início do século XX. O desrespeito, a violência e a aniquilação ao sujeito mulher manifestados nas ações criminosas do grupo de traficantes judeus, pode

ser atenuada na disposição do narrador em tornar sempre conhecida a história de Ana. Não calá-la, não desprezá-la, não subtrai-la da história⁸⁰. Ao contrário, lembrar para chorar com ela a perda da inocência, dos sonhos de menina, da condição judaica que tanta a orgulhava. Mas, ao mesmo tempo, o narrador conduz-nos a entender que houve um lugar/tempo de repouso para Ana, quando seus descendentes regressaram ao seio da comunidade judaica em Belém (SERRUYA, 2010, p. 125-126), terra conquistada pelos pioneiros *sefaraditas* que emigraram do Marrocos desde o início do século XIX, reconhecendo o novo espaço geográfico como um lugar de repouso para o povo de Deus, na *Eretz* Amazônia, uma nova *Canaan*.

⁸⁰ Para Ivaíze Rodrigues (2010, p. 12), “(...) considero [“Cabelos de Fogo”] [como] instrumento de redenção da memória de todas as Hana, Juana, Anna Júlia, e de tantas outras mulheres judias aviltadas em sua dignidade feminina”.

REFERÊNCIAS

Fontes primárias

SERRUYA, Marcos. *Cabelos de Fogo*. Edição do Autor. Belém. 2010.

SCLIAR, Moacyr. *O ciclo das águas*. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

Fontes secundárias

BENCHIMOL, Samuel. *Eretz Amazônia*. Os judeus na Amazônia. Manaus: Valer, 2008.

BONDER, Nilton. Apresentação. In: *Judeus do Eldorado: reinventando uma identidade em plena Amazônia*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010. p. 11-12.

BURKE, Peter; HSIA, R. Po-Chia. *A tradução cultural nos primórdios da Europa Moderna*. Tradução de Roger Maioli dos Santos. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CÁNOVAS, Suzana Y. L. Machado. *O ciclo das águas* de Moacyr Scliar. In: *Signótica*. v. 23, n. 1, p. 213-229, jan./jun. 2011

CURTIUS, Ernst Robert. *Literatura européia e Idade Média latina*. Tradução de Teodoro Cabral e Paulo Rónai. São Paulo: Hucitec/Edusp, 1996.

HELLER, Reginaldo. *Judeus do Eldorado: reinventando uma identidade em plena Amazônia*. Rio de Janeiro: E-papers, 2010.

RODRIGUES, Ivaíze. Prefácio. In: SERRUYA, Marcos. *Cabelos de Fogo*. Edição do Autor. Belém. 2010.

SCHEINBEIN, Cássia. *Línguas em extinção: o hakitia em Belém do Pará*. 2006. Dissertação de Mestrado em Estudos Linguísticos – Faculdade de letras, UFMG, Belo Horizonte.

SCLIAR, Moacyr. *A condição judaica; das tábuas da lei à mesa da cozinha*. Porto Alegre: L&PM, 1985.

VELTMAN, Henrique. *Os hebraicos na Amazônia*. março/2005 – Disponível em : http://www.comiteisraelitadoamapa.com.br/sc/upload/files/Os_Hebraicos_da_Amazonia.pdf.

DO ENCOBERTO AO ENCANTADO: A MITOPOÉTICA SEBASTIANISTA NA AMAZÔNIA ORIENTAL

José Guilherme dos Santos Fernandes⁸¹(UFPA)

Resumo

Mediante narrativas de vida relacionadas à umbanda, no litoral amazônico, pretende-se analisar estrutural e simbolicamente a presença do sebastianismo na região, com o objetivo de caracterizar as transformações discursivas do mito (ampliações, reduções, adaptações), em perspectivas histórico-ideológicas distintas e contrastantes (contrariedades, contradições, ambiguidades), apoiado no mito do salvador em Girardet (1987). A natureza e a intensidade dos contatos interculturais entre colonizadores e colonizados terá em conta a transculturação (RAMA, 2001) e a semovência (FERNANDES, 2010), como processos de formação de *ethos* culturais simultaneamente distintos e convergentes.

Palavras-chave: sebastianismo; transculturação, semovência; mitopoética; Amazônia.

Abstract

Through life narratives related to Umbanda, in the Amazonian coast, it is intended to analyze structural and symbolically the presence of Sebastianism in the region, in order to characterize the discursive transformations of myth (extensions, reductions, adaptations), in historical and ideological perspectives in which are distinct and contrasting (setbacks, contradictions, ambiguities), supported by the savior myth in Girardet (1987). The nature and the intensity of intercultural contacts between colonizers and colonized will take into account the transculturation (RAMA, 2011) and the "semovência" (FERNANDES, 2010), as formation processes of cultural *ethos*, both simultaneously different and convergent.

Keywords: Sebastianism; transculturation, Semovência; mythopoetic; Amazon.

⁸¹ Professor Associado da Universidade Federal do Pará (UFPA), Doutor em Letras/Literatura Brasileira, Investigador Pós-doutoral Visitante do Centro Interdisciplinario de Estudios Avanzados (CIEA), da Universidad Nacional de Tres de Febrero/Argentina, Líder do Grupo de Pesquisas Tradução e Interculturalidade em Narrativas na América Latina (CNPq). E-mail: mojuim@uol.com.br.

Decorridas quase duas centúrias da separação oficial e política entre Brasil e Portugal, o que ainda nos une tão umbilicalmente? Por certo, para além da língua, esta nem sempre tão transparente entre falantes dos dois países, diria que um *ethos* convergente e subliminar ainda pulula, mesmo que nós, brasileiros, estejamos no além-mar latino-americano e os parentes lusos incorporados ao centrismo da comunidade europeia. Entende-se por *ethos* o conjunto sistêmico de comportamentos, e consequentes produções, afeto a um determinado povo, em certa época e espaço, que, dada a recorrência, caracteriza a identidade cultural daquela coletividade, mediante seus valores, crenças e hábitos. A parecença de *ethos* entre povos pode ser fruto de contatos culturais, de forma direta – entre colonizadores e colonizados – ou de forma indireta – através da circulação e consumo de bens alienígenas –, ou ter como origem as mesmas condições sociais e históricas de produção da vida – semovência – a despeito de não terem tido contatos imediatos ou mediatos os povos que apresentam similitudes. No primeiro caso, o processo desencadeador das aproximações é a transculturação narrativa (RAMA, 2001) e no segundo caso é a semovência (FERNANDES, 2010), o que observaremos mediante as versões narrativas – mito e história de vida – do sebastianismo em uma comunidade do litoral amazônico brasileiro. Devemos também dizer que os dois processos não são excludentes e sim complementares, a diferença entre eles é de natureza mais hermenêutica que propriamente epistemológica, o que veremos a seguir. O que me mobiliza a tratar da questão é a compreensão de que não devem existir desigualdades e hierarquizações cerradas nas representações culturais, como as narrativas, e sim a necessidade de se compreendê-las desde a mirada de diferenças criadoras (*mithos*) e criativas (*poiesis*).

De como se construiu o mito.

Em 1580, Portugal é anexado pela União Ibérica, permanecendo nesta condição até 1640. Neste período, os portugueses passaram a ser regidos pelos castelhanos, por falta de herdeiros ao trono português e em função do casamento entre nobres, o que forçou alianças familiares luso-espanholas que resultaram na unificação dos reinos. Naquele momento final do século XVI, o último herdeiro português, Dom Sebastião, alcunhado de O Desejado, por ser a última esperança de continuação lusitana, havia desaparecido na Batalha de Alcácer-Quibir (1578), no norte da África, por ocasião da luta com os mouros pela conquista daquele território. Mas o desaparecimento não representava a morte, uma vez que sem encontrar o corpo não havia certeza de que o último herdeiro

do trono português, daquele momento, não mais existia. Por isso, nesse período logo posterior surge o mito do sebastianismo, que representava nada mais que um desdobramento do messianismo, uma vez que frente ao colapso político do povo português restava o saudosismo do passado glorioso de conquistas, mas, de outro modo, também havia a esperança de um futuro promissor, com a pretensa vinda do salvador, agora alcunhado de O Encoberto, pois estaria à espreita do momento certo para retornar e trazer paz e prosperidade aos portugueses.

As condições de caráter e história do infante Dom Sebastião, aliadas ao contexto de desaparecimento do nobre, foram ingredientes bastantes para o surgimento do mito messiânico d'O Salvador. Lembra Girardet que “toda a questão está, evidentemente, em saber como se opera a passagem do histórico ao mítico, como opera, em outras palavras, esse misterioso processo de heroificação, que resulta na transmutação do real e em sua absorção no imaginário” (1987, p.71). Acredito que no mesmo texto em que se indaga o processo, o autor francês nos dá pistas de como isso ocorre, a partir da figura do político Antoine Pinay e sua campanha à presidência da Assembleia Nacional francesa. O “messias” ou salvador deve: a) ser humanizado, de caráter mediano, mas capaz de feitos sobre-naturais, um perfeito herói; b) ter a marca da luta, que pode ser uma cicatriz física ou mesmo a relevância de sua história pessoal; c) demonstrar capacidade de “por em ordem a casa”, instaurando a estabilidade; d) evitar demonstrar grandes ambições, por outro lado primando pelo respeito às instituições sociais e políticas, com firmeza de objetivos; e) surgir de uma linhagem familiar ou social de reconhecimento amplo, sem necessariamente ser rico; e f) ter uma similitude com alguma figura mítica tradicional da sociedade.

Ao que me parece, Dom Sebastião (1551-1578?) apresentou boa parte das características apontadas anteriormente para a figura do Salvador. A começar pelo fato de que vinha de uma linhagem reconhecida por estabilizar os territórios conquistados no processo de colonização dos portugueses, em especial Macau e Brasil, mesmo a despeito do estado de crise iniciado pelo avô de Dom Sebastião, Dom João III. Por ser uma criança quando foi alçado à condição de rei, com três anos de idade, representou um caráter mediano de ser humano, o que gerou, por outro lado, uma disputa pela sua tutela entre o tio-avô cardeal Dom Henrique e a avó Dona Catharina de Áustria: este fato pode ser interpretado como de ambição, não por parte de Dom Sebastião, mas por quem o rodeava, o que significa que sua figura “inocente”, de ser pueril e puro, foi preservada, reiterando-se sua possível falta de grandes ambições. Por isso, em razão de

impasses familiares na condução da nação e da educação do próprio Sebastião, causados pela disputa na regência de Portugal, o infante é nomeado rei com quatorze anos de idade, recebendo o epíteto de o “Desejado”, o que significou, para o povo, a possibilidade de alguém por em ordem a nação. O que lhe faltava para ter a plena condição de herói salvador? Por haver tido uma educação de fortes influências jesuíticas, por causa de seu tio-avô, aliado ao intenso treinamento militar que recebeu, na condição de líder político que viria a ser, o jovem rei acreditava que por meio de guerras conquistaria mais territórios ao cristianismo. Assim foi que, ao assumir o trono em 1568, retomou o projeto de conquistar o norte da África para a ampliação do império luso-cristão, combatendo para tanto os mouros, arqui-inimigos religiosos dos ibéricos. Assim estaria completo o caráter heroico-messiânico de Dom Sebastião: pela guerra, adquiriria as marcas físicas e morais da relevância pessoal, concorrendo para a construção de uma equivalência mítica com Cristo, pela campanha de propagação da religião cristã, e com o homônimo santo São Sebastião, em razão deste haver sido comandante militar, na época do império romano, que desafiou o imperador Diocleciano ao auxiliar os cristãos que estavam impedidos de professar sua fé pelos romanos, por isso sendo condenado à morte. O jovem Sebastião havia recebido toda carga de esperanças de um povo, que subliminarmente cobrava uma atitude daquele que foi desde sempre construído e enaltecido como invencível, onipotente, realizador dos sonhos da nação e de seus próprios desejos. Por isso que Godoy afirma que Dom Sebastião passou da condição de sujeito Desejado e se constituiu em sujeito Desejante (GODOY, 2005).

Todos esses ingredientes de construção do mito sebastianista foram misturados na famosa batalha de Alcácer-Quibir, em 4 de agosto de 1578, quando Dom Sebastião enfrentou os muçulmanos e, misteriosamente, desapareceu no confronto, e seu corpo nunca foi encontrado, decretando uma grande derrota ao povo português.

A batalha de Alcácer-Quibir constituiu-se na pior tragédia que Portugal poderia sofrer, devido às conseqüências advindas dela (...). Com a morte do jovem rei, Portugal passou a ser governado pela Espanha (...). Diante deste *status quo*, este país perde totalmente sua autoestima, que antes havia sido prepotência, provocada pelas conquistas marítimas, Cai num profundo desalento e desencanto, e, assim, cria-se uma atmosfera necessária para o surgimento do sebastianismo (LELLI, 2010, p. 194).

A derrota abriu espaço para que fossem criadas muitas versões de seu fim, inclusive de que, agora na condição de messias, um dia voltaria à Portugal para instaurar novamente um reino de riqueza e prosperidade, libertando o país da dominação castelhana, que ocorreu de 1580 a 1640, em razão da unificação dos reinos, por fatos políticos e familiares: voltaria à Portugal em noite de nevoeiro, reclamaria a posse de seu trono e tornaria o país novamente independente, daí estar Encoberto até seu reaparecimento. Mesmo não havendo a confirmação de seu reaparecimento, o mito sebastianista, em Portugal, ajudou, mesmo que contraditoriamente, a formar o sentido de nação portuguesa, por um viés particular, qual o da construção do messianismo cristão, agora em escala nacional:

O sebastianismo é o maior e mais importante exemplo desta tendência portuguesa de crer em milagres e heróis (...). Tal mito é considerado, segundo vários autores, como o messianismo judaico-cristão nacionalizado. A figura de D. Sebastião acaba se confundindo com a do Messias, que virá para redimir seu povo (LELLI, 2010, p.8-9).

Os portugueses voltaram a ter sua autonomia no ano de 1640, mas a crença sebástica, oriunda das raízes judaicas e dos cristãos-novos da península ibérica, com o processo colonizador lusitano espalhou-se pelo mundo colonizado português, aportando no Brasil. No país ocorreram, inicialmente, em Pernambuco, dois movimentos sebastianistas, já com feição político-religiosa: na Serra do Rodeador (1819-20) e na Serra Formosa (1836-38). Mas o primeiro grande movimento foi no século XIX, na Bahia, com Antônio Conselheiro e a Guerra de Canudos (1896-97). Também houve movimento similar, que ocorreu já no século XX em Santa Catarina e Paraná, na região do Contestado (1912-16), daí a guerra de mesmo nome, estando à frente o Exército Encantado de São Sebastião em luta com as forças legalistas. Por mais que os embates bélicos, em nome do sebastianismo, no Brasil, tenham sido restritos a um período histórico e localizados em regiões interioranas e sertanejas, esquecidas pelo governo central, o certo é que a herança desse movimento permanece, agora em práticas religiosas populares mais difusas e presentes em meios diversos. No Pará, pode-se observar heranças do sebastianismo na cidade de São João de Pirabas, microrregião do Salgado, que a cada mês de janeiro realiza o culto a São Sebastião, agora misto da personagem histórica e do santo católico, resultando em entidade da religião Tambor de

Mina. É corrente na região, assim como no noroeste do Maranhão, na ilha dos Lençóis, que Dom Sebastião, depois de Alcácer-Quibir, refugiou-se na Amazônia Oriental, tendo a companhia de três princesas turcas – Mariana, Erondina e Jarina –, originando um culto de Encantaria, onde as entidades cultuadas não morreram, mas se encantaram.

Quando Sebastião aqui aportou.

A disponibilidade para a transplantação do mito sebastianista às terras do *mundus novus* foi possível graças à predisposição cristã para o crédulo em um messias. Nessa religião, o “messias” significa, literalmente, o ungido, referindo-se a quem deveria desempenhar uma tarefa divina, como um monarca ou um sacerdote (MANZANARES, 1997). Quase sempre o messias como inaugurador de um novo tempo, daí o cristianismo vincular imediatamente o messianismo à figura de Jesus Cristo, porém é possível termos a mesma referência em outras figuras míticas e em outras culturas que não as cristãs.

A exemplo do momento originário da transplantação do mito do colonizador, até hoje convivem a figura “original” da empresa guerreira e religiosa lusitanas – o Rei e o Santo Sebastião – com as versões ressignificadas à luz da prática umbandista⁸² na Amazônia oriental, juntamente com voduns e orixás africanos, deuses e caboclos indígenas, a nobreza turca e lusitana, em universo místico e mítico híbrido nesta parte da Amazônia, resultante da transculturação:

Entendemos que o vocábulo “transculturação” expressa melhor as diferentes fases do processo de trânsito de uma cultura a outra, porque este não consiste somente em adquirir uma cultura, que é o que a rigor indica o vocábulo anglo-saxão “aculturação”, mas que o processo implica também, necessariamente, a perda ou desarraigamento de uma cultura precedente, o que se poderia dizer uma parcial desaculturação, e além disso significa a conseguinte criação de novos fenômenos culturais que poderiam ser denominados “neoculturação” (Fernando Ortiz op.cit. RAMA, 2001, p.259)

Sendo um processo, a transculturação implica em estar presente em todos os processos criadores de cultura, como a arte. Rama vai mais além de Ortiz e nos oferece o conceito

⁸² Entendemos por umbanda uma religião brasileira formada por elementos do catolicismo e do espiritismo aliados a elementos de religiosidades afrodescendentes e indígenas. A palavra é derivada do quimbundo *u'mbana*, que significa “curandeiro”. O culto é realizado em templos e terreiros, presidido por um pai de santo que, juntamente com os filhos e filhas de santo, e a audiência, entoam cânticos acompanhados por instrumentos musicais percussivos, em geral. No decorrer das sessões são realizadas consultas mediúnicas, com incorporação de entidades espirituais que orientam os rituais de cura.

de transculturação narrativa como o fator determinante da existência de uma literatura latino-americana com foro de autonomia em relação às literaturas colonizadoras:

a cultura presente da comunidade latino-americana (...) é composta de valores idiossincráticos, cuja atenção, desde épocas remotas, pode ser reconhecida; por outro lado, corrobora a energia criadora que a move, tornando-a muito diferente de um simples conjunto de normas, comportamentos, crenças e objetos culturais, pois trata-se de uma força que age com desenvoltura tanto sobre sua herança particular, segundo as situações próprias de seu desenvolvimento, como sobre as contribuições provenientes de fora (RAMA, 2001, p. 260).

Dentre os níveis de transculturação – língua, estrutura literária, cosmovisão – podemos dizer que neste último reside a visibilidade maior dos contatos culturais, pois aí encontra-se o mito, princípio mediador que se oferece à plasticidade cultural quando posto em diferentes meios e comunidades culturais, como é o caso do mito sebastianista. Entende-se que

os mitos, efetivamente, narram não apenas a origem do Mundo, dos animais, das plantas e do homem, mas também todos os acontecimentos primordiais em consequência dos quais o homem se converteu no que é hoje – um ser mortal, sexuado, organizado em sociedade, obrigado a trabalhar para viver, e trabalhando de acordo com determinadas regras (ELIADE, 1991, p.16).

Em suma, o mito é criação e representação narrativa e poética da origem, natureza e função da vida social e, por extensão, da vida cultural e artística. Por isso, aqui, cabe falarmos em mitopoética, ou poética de produção dos mitos, pois partimos da hipótese de que o mito sebastianista surge como resposta popular e oral ao imaginário messiânico dos portugueses. Para se configurar como um sistema poético, com *poiesis* própria, este mito se transmuta e se faz presente em outras fontes variáveis, como no livro de poemas **Mensagem** (1934), de Fernando Pessoa. Agora, como objeto de nossa análise, objetivamos relacionar a trajetória escrita e clássica do mito sebástico, em Pessoa, com uma narrativa oral presente na memória de praticante do culto sebastianista em São João de Pirabas (Pa), particularmente o Sr. Pedro da Conceição Pedrosa, 64 anos, iniciador do culto nesta cidade na região atlântica da Amazônia. Pois entendemos que O Encoberto na terra lusitana é aqui, na Amazônia Oriental, o

Encontrado/Encantado – lembremo-nos que não morreu, foi encantado, por isso (re)encontrado –, pois (re)vive em outra cultura, aparentemente distinta, mas herdeira e transformadora em sua transculturação. Apresento algumas perguntas norteadoras para a identificação da transculturação: quais as ampliações, reduções e adaptações entre os textos em exegese no processo transculturador do mito sebastianista? Quais as aproximações da memória e da identidade entre as culturas portuguesa e amazônida?

Inicialmente vale retratar a narrativa de Pedrosa, quando, em entrevista em novembro de 2012, nos relatou como iniciou sua vida na umbanda. Nascido em Salvaterra, cidade do arquipélago do Marajó, no Estado do Pará, por força de problema de saúde foi morar em uma distante fazenda no interior da ilha. Lá, cedo começou a participar de festas em terreiros de umbanda, primeiramente como forma de mero lazer. Até que em um dia, quando seu companheiro de festa não pode ir, deparou-se no caminho com um belo cavaleiro: “*Quando chegou no meio da viagem, ai eu topei, assim, com um cavaleiro, um cavalo bonito! Todo bonito mesmo, aquele cavaleiro todo branco*”. De imediato, faz-se analogia com a figura de Dom Sebastião, pelo cavalo branco: “Branco, porém de uma brancura ofuscante, o cavalo é símbolo da majestade (...) triunfa a figura simbólica do alvo cavalo da majestade. Montaria de Heróis, de Santos e de conquistadores espirituais. Todas as grandes figuras messiânicas montam corcéis desse tipo” (CHEVALIER, GHEERBRANT, 1997, p. 211). Também, simbolicamente, não podemos deixar de aludir ao Santo São Sebastião, que também é tido como padroeiro de presidiários, atletas, soldados e gays, em razão de auxiliar e consolar os penitentes e excluídos sociais: daí a reiteração da figurar do salvador.

Agora visivelmente transformado em um ser mítico amazônida, o cavaleiro branco, alusão clara a Sebastião, assim convida, e desafia, Pedrosa para uma festa: “– *Vamo pra uma festa? Tu tem coragem? Vumbora!*”. Complementa o narrador: “*Quando eu montei e pisei nos arreios do cavalo dele ai eu senti aquilo estranho no meu corpo. Ai eu fiquei assim nervoso*”. Quando chegaram ao destino, Pedrosa foi avisado pelo cavaleiro branco que não poderia comer, nem beber ou dançar: “*Ai eu fiquei com meu pensamento assim dobrado, curvo, não sabia onde era que eu tava. Apareceu aquelas mulheres, aquele terreiro (...), aquelas mulheres, bailando, dançando, cada qual com um vestido. Ai eu peguei nas cadeiras aquilo tudo mole*”. Foi quando o cavaleiro perguntou se Pedrosa sabia onde estava, logo respondendo ao narrador: “*Você está no fundo do mar!*”. Depois de partirem da festa, Pedrosa é levado de volta para a terra, onde havia deixado seu boi para seguir viagem com o cavaleiro. Ao retornarem, o cavaleiro diz a

Pedrosa: “*Olha, caboco, você é um grande amigo. Vou lhe dar esse remédio, taqui este vidrinho, você leva. As pessoas que você achar que tá doente, você pode dar, e passar esse remédio que a pessoa fica boazinha e num sente nada*”. Desde esse dia Pedrosa se torna um curador, e, depois de deixar o Marajó, segue para São João de Pirabas, onde passa a organizar a festividade de São Sebastião.

Passemos agora aos procedimentos transculturadores presentes entre a narrativa de Pedrosa e os poemas de Pessoa. Inicialmente podemos afirmar que existem aproximações no tratamento da figura do herói: tanto a figura de Dom Sebastião como o cavaleiro branco são elementos auxiliares na cura, seja dos males de um povo em vias de ser dominado, seja a cura de um enfermo pela transferência de uma poção mágica. No entanto, no caso de Pedrosa o cavaleiro branco, potencialmente o Rei Sebastião, é figura mais incorporada “à comunidade linguística e fala a partir dela, usando com desembaraço seus recursos idiomáticos” (RAMA, 2001, p.268): o cavaleiro usa alcunhas populares (“caboco”), coloquializa verbos (taqui, num, tá), imiscui a língua da personagem com a língua do próprio narrador – deve-se considerar que a figura do cavaleiro branco representa um nível social mais elitizado em relação ao narrador, portanto deveria utilizar um padrão mais próximo da língua culta. No tocante à estruturação literária podemos observar que existe entrelaçamento do plano histórico com o maravilhoso, uma vez que Pedrosa narra sua própria experiência – um ser histórico e de existência factual – como uma aventura que se desenrola no campo do imaginário mítico amazônico, representado pela água: “*Vocês está no fundo do mar!*”, assevera o cavaleiro branco, numa clara alusão à existência hermenêutica de dois mundos, dos humanos e dos encantados, aqueles que não têm existência no mundo humano, mas não morreram, e por isso transitam, como Hermes, entre os dois mundos. Este recurso estilístico é muito próprio das estruturas da narração oral e popular: e tem o efeito de “resolver estilisticamente uma junção do plano verossímil e histórico dos acontecimentos e do plano maravilhoso em que se situa a perspectiva que os personagens têm desse suceder real” (RAMA, 2001, p. 270). Estes recursos estilísticos da transculturação – na língua e na estrutura literária – podem ser considerados como efeitos de adaptações de um objeto alienígena a uma dada cultura que o absorve, garantindo a permanência do Mesmo no Outro, como alteridade.

Rama também trata de um terceiro elemento transculturador, a cosmovisão, e assegura que o mito é determinante desta, por seu efeito mediador e ambíguo quando instalado em narrativas de teor intercultural, aqui particularmente no mito sebastianista presente

na prática umbandista da Amazônia. Em especial, a releitura do mito sebastianista nos confere a indagação sobre os mecanismos mentais de geração do mesmo, e não é difícil inferir que sobrepuja um caráter iniciático na narrativa de Pedrosa, firmando-se sua própria história de vida a uma vinculação mais arquetípica e de reiteração do mito de origem, como num pensamento cíclico de afirmação dos valores sociais, o que confere a essa narrativa de vida um caráter de ampliação das possibilidades do mito sebástico, reforçando-se a ambiguidade do processo colonizador: existe parcial desaculturação do colonizador para que haja a neoculturação do colonizado.

E dessa mesma feita, as narrativas míticas, seja a literária, seja a oral, sofrem com ampliações e reduções, em relação ao mito de origem. Na narrativa de Pedrosa existe a presença de mulheres em sua iniciação, em provável alusão às filhas de santo no terreiro, ou mesmo, se relacionarmos com a linha de Encantaria da umbanda, às princesas turcas que acompanham o Rei/São Sebastião na Amazônia: “Embora o Rei D. Sebastião, morto aos 24 anos de idade, não tenha deixado herdeiros, no sebastianismo mítico ele possui três filhas que (...) originalmente são filhas do rei da Turquia” (PEREIRA, 2000, p.95). Referimo-nos às princesas Herondina, Jarina e Mariana, reconhecidamente entidades da Encantaria amazônica. Em Pessoa, D. Sebastião sofre reduções em suas possibilidades de caráter ambíguo: mais frequentemente, ele responde por um arquétipo lusitano que passa a ser questionado por suas atitudes tresloucadas, que abre indagações sobre o futuro de Portugal:

Louco, sim, louco, porque quis grandeza

Qual a Sorte a não dá.

Não coube em mim minha certeza;

Por isso onde o areal está

Ficou meu ser que houve, não o que há.

(Poema “D. Sebastião, rei de Portugal”)

Futuro por certo marcado pela esperança e messianismo, que será a tônica do livro **Mensagem**, a exemplo de outro poema, “D. Sebastião”: “Que importa o areal e a morte e a desventura / Se com Deus me guardei? / É O que eu me sonhei que eterno dura, / É esse que regressarei”. Essa postura na cosmovisão presente em Pessoa destoa com o espírito nacionalista messiânico popular que toma D. Sebastião com qualidades superiores, próprias do messias. Por isso, a construção literária pessoana instaura a

contrariedade no seio da visão lusitana clássica do mito, o que é próprio do texto literário, no sentido de arte segregadora⁸³.

Por último, quero dizer que tratar de contatos culturais nem sempre nos dá a garantia de que houve efetivamente uma aproximação histórica e factual entre grupos que apresentam semelhanças em seus mitos. Pode haver o que considero como semovência, ou seja,

Compreender o cenário histórico e social de produção da arte e da cultura, e das conseqüentes poéticas e teorias, é importante para compreendermos que existem correspondências entre intelectuais condicionados pelas mesmas realidades, a despeito de não terem uma imediata relação e influência. É o que intitulo semovência, porque é como se essa produção intelectual e artística, enquanto coisa animada, se movesse por si própria, afastando-se de sua origem e intercambiando, em diálogo e comparativismo, com outras produções similares (FERNANDES, 2010, p.224).

Quero crer que mesmo que não haja direta herança ou contato, como ainda não pudemos vincular entre a narrativa de Pedrosa e o mito sebástico ou os poemas de Pessoa, a reificação do mito, para além de ser um arquétipo universalizante, pode participar de estruturas antropológicas do imaginário na medida em que são dadas as mesmas condições sociais e históricas entre duas sociedades e culturas que não experimentaram relações tão diretas: em nosso caso, mesmo que saibamos de nossos vínculos coloniais, não podemos, ainda, no atual estágio dessa pesquisa, afirmar por uma reatualização literal do mito: daí ter em consideração, nesta breve análise, os conceitos de transculturação e semovência.

Conclusões

Por fim, pretendemos compreender que as poéticas, sejam eruditas ou populares, podem apresentar traços comuns em suas formações. Como exemplo, trago a aproximação discursiva que pode haver entre o ator na tragédia grega e o narrador oral de mitos amazônicos, como Pedrosa, quando ambos têm o intuito de garantir a veracidade aos seus relatos:

⁸³ Baseamo-nos em Candido, que diz que a arte segregadora “se preocupa em renovar o sistema simbólico, criar novos recursos expressivos e, para isto, dirige-se a um número ao menos inicialmente reduzido de receptores, que se destacam, enquanto tais, da sociedade” (CANDIDO, 2000, p.23).

O convencimento que o narrador quer impetrar ao ouvinte faz com que envide esforços na *lexis* (maneira de dizer) para que seu *logos* (o que é dito) seja aceito. É neste particular que a relação mito e tragédia se acende porque é a fabulação do mito reconhecida como a parte mais importante da tragédia, conforme Aristóteles: *mimesis* e *diegesis* se confundem na poética do narrador, ou melhor, na sua mitopoética; isto é, na imitação direta (gestos e falas) e na imitação narrativa, em que o poeta se manifesta, existe a apresentação na representação (FERNANDES, 2000, p. 135).

E essa colocação direta dos autores dos discursos mítico e poético (seja o poeta-ator ou o narrador-ouvinte) se traduz ainda no caráter performático que assume o texto mítico, pois na performance “a poesia não mais se liga às categorias do fazer, mas às do processo: o objeto a ser fabricado não basta mais, trata-se de suscitar um sujeito outro, externo, observando e julgando aquele que age aqui e agora” (ZUMTHOR, 1997, p.157). Isto implica dizer que para além do estudo de uma gramática do discurso poético (GREIMAS, 1975) e de uma teoria de interpretação da narrativa mítica (GREIMAS, 1973), é importante, em um trabalho que prese a mitopoética, perceber-se que a atualização da narrativa mítica no oral pressupõe o exercício constante do (re)viver o tempo primordial de origem do mito, o que se repete a cada ação, em dadas circunstâncias: “Ação (e dupla: emissão-recepção), a performance põe em presença atores (emissor, receptor, único ou vários) e, em jogo, meios (voz, gesto, mediação). Quanto às circunstâncias que formam seu contexto, remeto-as aos parâmetros de tempo e de lugar” (ZUMTHOR, 1997, p. 157).

REFERENCIAS

- CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. São Paulo: T.A. Queiroz, 2000.
- CHEVALIER, Jean, GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de símbolos**. Rio de Janeiro : José Olympio, 1997.
- FERNANDES, José Guilherme dos Santos. “Mais para grego do que para propiano: a tragédia nas narrativas orais amazônicas”. In: SIMÕES, Maria do Socorro. **Memória e comunidade: entre o rio e a floresta**. Belém: UFPA, 2000.
- FERNANDES, José Guilherme dos Santos. “Negritude e criouliização em Bruno de Menezes”. In: **Novos Cadernos NAEA**. Belém, UFPA, v 13, n. 2, dez.2010.
- GIRARDET, Raoul. **Mito e mitologias políticas**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GODOY, Marcio Honório de. **Dom Sebastião no Brasil**. São Paulo: Perspectiva, 2005.
- GREIMAS, A.J. (org.). **Ensaio de semiótica poética**. São Paulo: Cultrix, 1975.
- GREIMAS, A.J. “Elementos para uma Teoria da Interpretação da Narrativa Mítica”. In: BARTHES, Roland (org.). **Análise estrutural da narrativa**. Petrópolis: Vozes, 1973.
- LELLI, Eleandra Aparecida. “Influências do sebastianismo na cultura portuguesa”. **Revista UniABC – Humanas**. São Paulo: UniABC, v.1, n.1, 2010. Disponibilidade: <http://www.uniabs.br/site/revista/n1.asp>. Acesso em: 12/03/2013.
- MANZANARES, César Vidal. **Dicionário de Jesus e dos evangelhos**. São Paulo: Editora Santuário, 1997.
- PEREIRA, Madian de Jesus Frazão. **O imaginário fantástico da ilha dos Lençóis**. Belém: UFPA, 2000. (Dissertação de Mestrado em Antropologia).
- PESSOA, Fernando. **Mensagem**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- ZUMTHOR, Paul. **Introdução à poesia oral**. São Paulo: Hucitec, 1997.

